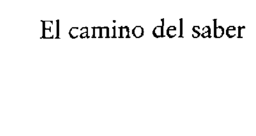
Pedro Cerezo Galán

EL CAMINO DEL SABER

Comentario de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Editorial Trotta
Editorial Universidad de Granada



El camino del saber

El camino del saber

Comentario de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Pedro Cerezo Galán

E D I T O R I A L T R O T T A
EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GRANADA

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
E-mail: editorial@trotta.es
https://www.trotta.es

https://editorial.ugr.es

ISBN Trotta: 978-84-1364-093-8
ISBN EUG: 978-84-338-7051-3
Depósito Legal: M-24584-2022

Impresión
Gráficas Colás, S.A.

A mis compañeros y amigos de la Asociación Andaluza de Filosofía, en Granada, en la memoria viva de un camino de pensamiento que hicimos en común, animándome luego a redactar este comentario, y a los amigos lectores del futuro que quieran unirse a esta recia empresa intelectual.

«Desde este punto de vista, puede ser tomada como el camino de la conciencia natural acuciada por llegar al saber verdadero; o bien, como el itinerario del alma que camina por toda la serie de sus configuraciones como estaciones que su propia naturaleza le ha puesto delante, para que se purifique hasta ser espíritu al llegar, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí» (*Phä.* 55/*Fen.* 147-148).

«El conocimiento del espíritu es el más concreto y, por tanto, el más elevado y difícil. *Conócete a ti mismo*, este precepto absoluto, ni en sí mismo ni allí donde fue históricamente pronunciado, tiene el significado de un mero *autoconocimiento* (*Selbsterkenntnis*) según las aptitudes *particulares* del individuo, su carácter, inclinaciones o debilidades, sino que su significado es el conocimiento de lo verdadero del ser humano, así como de lo verdadero en sí o para sí, o sea, de la *esencia* misma como espíritu» (*Enz.* § 377, X, 9/*Enc.* 433).

«El *concepto* del espíritu tiene su *realidad* en el espíritu. Que esta realidad, en su identidad con el concepto, sea como *saber* (*wissen*) de la idea absoluta, he ahí el lado necesario, esto es, que la inteligencia, libre *en sí*, sea liberada en su realidad efectiva hasta (alcanzar) su concepto para que sea (así) *figura* digna de él. El espíritu subjetivo y el objetivo han de verse como el camino (*Weg*) por el que se forma este lado de la *realidad* o de la existencia» (*Enz.* § 553, X, 366/*Enc.* 580).

CONTENIDO

SALUTACIÓN AL CAMINANTE

Me propongo, amigo lector, hacer un muevo recorrido del camino trazado por G. W. F. Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1807), obra de plena madurez del gran filósofo alemán, y, reduplicativamente, de madurez entera de la filosofía, pues atraviesa los pasajes decisivos de la filosofía de Occidente —la que llamamos con el viejo y enigmático nombre de metafísica—, que él reordena y lleva al término de su plenitud. Digo «nuevo» por intentarlo una vez más, ahora por escrito, y no por las novedades que ya no pueden ser muchas a esta altura de la historia, cuando tantos y tan ilustres viajeros lo han transitado y dejado en él las marcas de su paso. A veces me inculpo de no haber acometido esta empresa en otro tiempo, hace ya años, aprovechando el esfuerzo de lecturas anteriores, pero me consuelo pensando que le hubiera faltado la sazón, si hay alguna que pudiera darle mi larga experiencia profesoral, y, sobre todo, de la vida misma. Recuerdo la primera vez que lo transité, en compañía de un pequeño grupo de jóvenes profesores en la Universidad de Barcelona, cinco amigos, que nos reuníamos la noche del sábado en mi casa, bien provistos de café, y pasábamos la madrugada en la lectura del texto, sumidos en cavilaciones y discusiones tenaces, y al amanecer nos íbamos a Las Ramblas a despejarnos con la brisa del mar. Creo que el último curso que di en la Universidad Central de Barcelona fue un comentario a la *Fenomenología del espíritu*, que tuve que dejar truncado por mi traslado a la Cátedra de Filosofía de la Universidad de Granada, en 1970, y allí lo reconvertí en tema de seminario de profesores los dos primeros años de mi docencia y hasta llegamos a sacar un libro primerizo sobre él, titulado *En torno a Hegel*. Era lo más que dábamos entonces de sí y ahí queda como testimonio del esfuerzo. En clase solo he podido explicar algunos pasajes o capítulos de la magna obra hegeliana, pues los programas de licenciatura eran muy genéricos y los

de doctorado demasiado exiguos. Muchos años más tarde, un grupo de compañeros y amigos de la sección de AAFI en Granada, nos animamos a hacer juntos la travesía en jornadas quincenales, que nos llevaron dos años 2012-2013. De sus ánimos, sugerencias y reflexiones recibí el impulso decisivo para este Comentario. Fue muy denso y valioso el caudal de aquella experiencia en marchas esforzadas, y por eso les dedico esta obra, pues a ellos se la debo en gran medida. Ahora, al redactar solitariamente mi comentario, me acompañan los protocolos de trabajo de aquellas sesiones y, sobre todo, el rumor estimulante de aquellas voces amigas, empeñadas en un diálogo interminable. Pero mientras escribo, no tengo otra compañía de veras que la tuya, amigo lector, a quien confío las aportaciones y sugerencias de mi Comentario, con la esperanza de despertar el tuyo, en otro diálogo que habrás de hacer tú hacia adelante, con otra compañía, como ocurre en la vida, porque «son pensamientos del espíritu común (*des gemeinsamen Geistes Gedanken sind*)», según cantaba Hölderlin en el poema «Wie wenn am Feiertage» («Como cuando en día de fiesta»), pero en este caso no «confluyen silenciosos en el alma del poeta», sino rumorosos en el aire civil de la conversación.

La *Fenomenología* es, como se sabe, un camino de pensamiento. No creo exagerar si agrego que el camino central de la metafísica, el eje axial que la constituye y atraviesa desde Aristóteles hasta Hegel, a través de Descartes, Spinoza y Leibniz, superando desde dentro el criticismo de Kant y el idealismo de Fichte. Substancia, mónada, espíritu son las estaciones de este proceso. En él se descubre la respuesta madura a la cuestión secular de la metafísica: «¿Qué es la realidad (*ousía*)?», que desde Hegel podría contestarse así: el *todo* de lo que hay es el *haber* (*ousía/substancia*) de una viviente *intersubjetividad*, que lo nombra, lo labra y lo habita con su acción, convirtiéndolo en el patrimonio sustantivo y universal de la humanidad. Este es el reino del *espíritu*, lo absoluto cabe nosotros y con nosotros. La teoría del orden interno categorial de este reino del espíritu está en la *Lógica* hegeliana, pero su descubrimiento experiencial se lleva a cabo en la *Fenomenología*. De ahí la importancia para un filósofo de conocer esta obra, de transitar alguna vez este camino de pensamiento, pues se puede afirmar, sin un adarme de exageración, que quien no conoce la *Fenomenología del espíritu*, no sabe de qué va en la gran filosofía de Occidente. Decía antes que el camino de la *Fenomenología* atraviesa el territorio secular de la metafísica, pero, a partir del Renacimiento y, sobre todo, desde la revolución cartesiana, este es el espacio de las aventuras y batallas del hombre moderno. Los paisajes que encuentra el caminante a su paso son los horizontes abiertos de teorías metafísicas, de creencias y convicciones, de formas de vida, pero no citadas académicamente, sino alumbradas por de dentro, en la

marcha del caminante. Más que retazos de teoría y fragmentos de praxis, son escorzos de experiencias dramáticas de pensamiento, mientras se va de camino. No cabe solo ilustrarlas para poder reconocerlas, sino confrontar la lectura de Hegel con los propios autores convocados: al fondo Parménides y Heráclito, luego desfilan los sofistas, el escepticismo, Platón y su dialéctica, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, Rousseau, Kant, Fichte y los románticos, los propios compañeros de Hegel, como Hölderlin y Schelling. El diálogo se amplía así en proporciones casi inabarcables.

Al camino le es también connatural el rumor de otros pasos y voces, de otros compañeros que ayudan a hacer la jornada y que, al término de ella, registran las impresiones e ideas que se han ido cobrando en la marcha. Cierto que también se puede andar en solitario, siempre en diálogo pensante consigo mismo, y siempre, que ya es bastante, en compañía de Hegel, que actúa oportunamente de guía en los trances más difíciles. Pero el camino es tan arduo e intrincado que reclama compañía para ir comentando y reviviendo las experiencias que depara. He denominado a la empresa, siguiendo la propia sugestión hegeliana, «el camino del saber», que transcurre pues, en el interior del caminante y mediante la experiencia vivida en el camino, elevándose desde la conciencia hasta alcanzar la verdad de «sí mismo» (*Selbst*). Se ha solido ver a la *Fenomenología* como un viaje de descubrimiento, como lo llamaba su autor, que transita a través de los parajes de la metafísica, atravesándolos y sobrepasándolos, reconduciéndolos, en suma, hacia su consumación, pero lo realmente descubierto es el *sí mismo* (*Selbst*) de la conciencia en *cuanto espíritu*. Ya decía Aristóteles que «*pensar* es una *epídosis eis autó*», un ingreso en sí mismo: no tanto ni solo alcanzar a comprender aquello sobre lo que se medita, sino apropiárselo existencialmente y quedar, al fin, consigo mismo, con la más alta posibilidad de sí mismo. Y solo los que llegan a alcanzar un *sí mismo* mantienen su pertenencia a una comunidad de seres libres que viven en vínculos de respeto y recíproco reconocimiento. Un barrunto de esta comunidad puede darse, como un destello, entre los que conversan de camino. En la marcha lo que cuenta básicamente es la actitud, la disposición esforzada y abierta del caminante. Como pensaba Sócrates, no hay vida humana digna de vivirse *sin examen*, esto es, sin someterse a prueba en sus creencias y convicciones. Pues bien, el camino nos pone a prueba radicalmente en todos sus lances, en virtud de sus internas dificultades (aporías), a las que llama Hegel un *escepticismo* consumándose sobre la totalidad de nuestra experiencia del mundo. Su rendimiento, apenas entrevisto, es que genera una depuración interior y transmutación de la conciencia en su verdadera naturaleza espiritual. Si el rótulo de entrada a la Academia platónica advertía de que nadie entrara allí sin sa-

ber matemáticas, aquí la exigencia se hace existencial: nadie, pues, entre en este camino sin estar dispuesto a pasar por la denegación de sí para alcanzar la verdad de sí mismo El misterio de la muerte y transfiguración es el fondo radical de la experiencia del caminante. De ahí que este debe estar dispuesto a dejarse examinar aun a riesgo de echar a pique todas sus certidumbres, afrontando con veraz resolución esta prueba de *negatividad.*

Por lo demás, la actitud del camino reclama, ante todo, orientarse sobre la marcha, pues al comienzo no se sabe bien hacia adónde nos conduce. Echamos a andar en la creencia de que hay un espacio abierto por descubrir, que incita recorrerlo y conocerlo. Es el camino llano de los primeros pasos. Pero luego se pierde en la espesura del territorio, sus dificultades y resistencias, sus puertos fragosos, y acabamos en cada trance perdidos, preguntándonos, con el poeta, «¿adónde el camino irá?». La advertencia de Antonio Machado es entonces muy oportuna:

> Caminante, no hay camino,
> se hace camino al andar
> (CXXXVI/29).

No hay un camino trazado de antemano. Podría replicarse que Hegel ya lo ha abierto y trazado para nosotros, pero se olvida que lo ha abierto en su interior, como su propio *itinerarium mentis*. Y, por tanto, sus indicaciones de marcha poco valen si cada uno no lo abre por sí y en sí mismo. Esto nos obliga a ensayar una doble mirada (*diplopia*), la del caminante que va viendo lo que se le muestra sin más en su experiencia, y, a la vez, la del analista que lo contempla en su sentido. Tomar una de-cisión es tanto como hacer crisis, vivir o des-vivirse en la aporía y es preciso hallar una salida y reorientarse de nuevo. Y lo sorprendente del caso, paradójicamente, es que en estos lances decisivos solo nos ayuda apurar la negatividad hasta el fondo, la pérdida misma del camino y el caminante. Otro poeta, Hölderlin, nos anima en el duro trance:

> Cercano está el dios
> y es difícil captarlo.
> Pero donde hay peligro
> crece lo salvador
> (*Patmos*).

La cita de Hölderlin, compañero de juventud de Hegel, rima bien con el aire del camino hegeliano, áspero y recio. Incluso nos aporta el verdadero sentido de este caminar interior a través de lo más peligroso:

Danos tu agua inocente.
¡Oh, danos alas, para ir más allá
y con el corazón más fiel poder volver!
(*ibid*).

Los verbos ir más allá (*hinüberzugehen*) y poder volver (*wiederzukehren*) indican este carácter interior de la trans-mutación o conversión. No es llegar a algún sitio, sino un cambio cualitativo del que se supera y retorna, del que, fiel al camino, sale de sí y vuelve sobre sí transfigurado. Captar el dios interior es convertirse en espíritu. Pero el echarse al camino es un arrebato que nos fuerza a caminar:

Así decía yo, cuando me arrebató,
súbito inesperado, un Genio
más lejos de lo que jamás pensé,
sacándome de mi propia casa
(*ibid.*).

El genio es siempre un espíritu extraño (*fremd*), capaz de sacarnos de lo ordinario y habitual, de la casa que habitamos, para lanzarnos al camino, pero para hacernos retornar al verdadero sí mismo personal. ¿Quién es este espíritu que arrebata y nos lanza a caminar? No se olvide que el genio del filósofo es para Platón, *eros*, el deseo que busca. ¿Qué busca *eros*? Estamos tentados a decir, sobre falsilla platónica, que el bien, el absoluto, como lo llama Hegel, la tierra de la verdad y la libertad, donde compartir la vida. Todos llevamos dentro el nombre secreto de esta patria, que no hemos perdido, pues nunca estuvimos en ella, pero cuyo vislumbre nos hace andar afanosos en su búsqueda. Pero solo la experiencia del camino ayudará a descubrirla. También iremos haciendo un alto, en estaciones y jornadas, aprovechando un lugar de acampada. El caminante no sabe enteramente que va de paso y tiende a demorarse, no tanto para rehacer provisionalmente fuerzas, sino con la pretensión de habitar el paisaje que encuentra a su paso y, si fuera posible, instalarse en él. A veces tendrá la sensación de haber llegado al lugar que buscaba. Se detendrá, pues, para mirar y ver. Una mirada que no es de asombro, como la del poeta, sino inquisitiva, exploradora. Analiza la situación, la objetiva y comprueba, y cuando la cree firme, se dispone a establecerse en ella. Y allí se quedaría si algún súbito y demoledor imprevisto no lo obliga a abandonarla. Entonces hay que dejar la morada, tan provisional, y echarse de nuevo al camino. El caminante, a base de pruebas y decepciones, se siente como un exiliado, sin saber de qué paraíso ni hacia qué patria de arribada. Es tan intensa y dramática su experiencia que requiere conversar con algún compañero de camino o de acampada, para descifrar el sentido de lo que está viviendo. Entre

dos aciertan mejor a analizar y objetivar lo que les pasa e intentar reorientarse en la marcha. En tales circunstancias sería oportuno encontrar algún guía, no ya un mensajero celeste, para salir de apuros, sino un compañero que repite con nosotros la marcha y a quien se pide información. Este sería mi caso, amigo lector. He pasado por la experiencia y doy fe de que se me ha despejado el horizonte. Lo que se le puede pedir a un guía es que nos acompañe lealmente en el camino, que nos incite a ver, incluso al propio mirar o modo de ver, como el pintor cuando traslada su visón del paisaje a la tela, dejándola traspasada por el temblor de su mirada. En modo alguno puede ni debe suplir la experiencia del caminante. Lo suyo es señalar o indicar. Pero es el caminante el que tiene que comprobar por sí mismo si las indicaciones le ayudan a entender su experiencia.

Pienso que lo propio de un comentario no es aportar un saber previo de erudito, sino intentar conversar con el caminante que hace la experiencia; esto es, ponerse en su lugar y ayudarlo a descifrar las voces, los signos y las huellas del camino. De ahí que mi comentario no pretenda ser erudito, aun cuando a veces pudiera parecerlo, pues sería el cuento de nunca acabar. Cualquier pasaje de la *Fenomenología* está saturado de huellas de lectores viajeros y acribillado por el análisis al detalle de especialistas insaciables. Pero quizás con ello se acabe sabiendo de Hegel más que del propio camino. Lo que distingue al erudito del exégeta es que este sabe de la experiencia del camino en su conjunto y aquel se pierde en el detalle. Por eso el erudito cansa y abruma, pero el exégeta, si tiene genio hermenéutico, esclarece. El comentarista quiere ser un exégeta en el propósito y un compañero de camino en la actitud. No pretendo otra cosa que hacer un Comentario de esta magna obra hegeliana, obedeciendo estrictamente a la necesidad interna del trazo del camino, y plegándome a los problemas y exigencias de su marcha, sin ahorrarme ningún trance por difícil y arduo que sea. Interpretar un texto es una tarea muy exigente que implica diversas actividades coordinadas, tales como *a*) comprenderlo en el contexto histórico-filosófico de su época; *b*) descubrir el sentido unitario inmanente a sus estructuras significativas en desarrollo y *c*) recrear ese sentido con vistas a apropiárselo en el nivel de nuestro presente. Y, ya de antemano, te proporciono, como orientación, las coordenadas de esta lectura: de un lado, la *interpretación metafísica* u onto-teo-lógica del texto hegeliano, acorde con el espíritu y la letra de su autor; del otro, su intención *formativa* o *educativa* en la disciplina mental y en el *éthos* del mundo moderno. Súmese a ello su *proyecto secularizador* del cristianismo conforme con la Reforma luterana, y, por último, su *dimensión práxica*, generadora de una forma de vida ética comunitaria, fraguada en el reconocimiento (*Anerkennung*) —aportación decisiva de Hegel a la convivencia políti-

ca y su lección más viva y fecunda para nuestro presente—. Si del caminante exige el camino paciencia para soportarlo, del comentarista pide sobriedad y lealtad al lector. Su tarea es acertar a mediar en el diálogo entre el caminante y las indicaciones del primer guía, el propio Hegel. Claro está que esta mediación remite a más amplios círculos y horizontes. Además, será preciso, por lo menos, atender a las indicaciones de algún exégeta bien probado y acreditado en su ejercicio. Son tantos que el diálogo con ellos sería interminable, y de ahí que me haya reducido a los más sobresalientes y a la mano, sabiendo que dejo fuera de mis notas muchos nombres relevantes. Imagínate, amigo lector, lo animoso que debe de encontrarse el comentarista al emprender su tarea, pues sabe de antemano que la magnitud del tema lo desborda. Si con todo persiste en ello, no es tanto por dejar alguna modesta huella de su paso en este gigantesco palimpsesto filosófico, sino por dar un testimonio personal de haber recorrido pacientemente, incluso ilusionado, este «camino real» de pensamiento. Pero haber vivido algo no es dejarlo atrás, sino tenerlo incorporado y asumido como forma de vida. Mientras tanto, te deseo buena suerte en la empresa. No es asunto baladí, pues en estos puertos arduos y fuertes trances, si te decides a emprender la marcha, se pone a prueba, ante todo, tu propio interés filosófico, aparte de tu coraje por «pensar a lo grande» con las grandes obras del pensamiento.

Granada, Navidades de 2020

MODO DE CITACIÓN

He elegido el texto de la *Fenomenología del espíritu* editado por Antonio Gómez Ramos (Abada y Universidad Autónoma de Madrid, 2010) por varias y decisivas razones: no solo es una traducción más aquilatada que la de W. Roces, justificando sus opciones de traductor en un Glosario que figura en los apéndices de la obra, sino que está precedida de una Introducción sobria, elegante y actualizada, y, además, enriquecida con numerosas, oportunas y certeras notas de comentario, a las que cito con frecuencia, por hacerles la justicia que se merecen; y, para colmo de expectativas, es bilingüe, aportando una doble paginación, la de la edición original de la *Fenomenología* (Bamberg, Wurzburgo, en 1807), y la de la última edición histórico/crítica de Bonsiepen y Heede (Meiner, Hamburgo, 1980), formando parte del volumen 9 de las *Gesammelte Werke*. En las citas expresas del texto hegeliano, daré en primer lugar, tras la abreviatura *Phä.* (*Phänomenologie des Geistes*), la paginación del texto alemán en esta ultima edición citada, seguida de la página correspondiente en la traducción española de A. Gómez Ramos; por ejemplo: *Phä.* 110/259. En otras citas menores intercaladas en el texto, eliminaré la abreviatura del título y daré solo la referencia numérica entre paréntesis, por ejemplo: (110/259). A cualquier lector, dispuesto a una lectura reposada del texto hegeliano, le aconsejo que se haga con esta edición con preferencia a cualquier otra.

1. *Obras de Hegel*

Para el resto de la obra de Hegel, sigo la edición G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, edición de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1971, por ser más difundida y asequible que

la *Gesammelte Werke* citada, especialmente en los países de habla española, con la siguiente distribución de materias, títulos y siglas o abreviaturas:

1. *Frühe Schriften* (*Fr. Schr.*)
2. *Jenaer Schriften* (1801-1807) (*J. Schr.*)
3. *Phänomenologie des Geistes* (*Phä.*)
4. *Nürnberger und Heidelberger Schriften* (1808-1817) (*Nr. Schr.*)
5. *Wissenschaft der Logik* I (WL I)
6. *Wissenschaft der Logik* II (WL II)
7. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (PhR)
8. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I (*Enz.* I)
9. *Enzyklopädie der philosophichen Wissenschaften* II (*Enz.* II)
10. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III (*Enz.* III)
11. *Berliner Schriften 1818-1831* (*B. Schr.*)
12. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (VPhG)
13. *Vorlesungen über die Ästhetik* I (*Äst.* I)
14. *Vorlesungen über die Ästhetik* II (*Äst.* II)
15. *Vorlesungen über die Ästhetik* III (*Äst.* III)
16. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I (VPhR I)
17. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* II (VPhR II)
18. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* I (GPh I)
19. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II (GPh II)
20. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III (GPh III)

2. *Traducciones españolas citadas, con las siglas o abreviaturas correspondientes*

El joven Hegel. Ensayos y esbozos, ed. y trad. de J. M.ª Ripalda, FCE, México, 2014 (JH).

Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, ed. y trad. de M.ª C. Paredes, Tecnos, Madrid, 1990 (*Dif.*).

Relación del escepticismo con la filosofía, ed. y trad. de M.ª C. Paredes, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006 (EF).

Fe y saber, ed. y trad. de V. Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 (FS).

Filosofía real, ed. y trad. de J. M.ª Ripalda, FCE, México, 1984 (FR).

Fenomenología del Espíritu, ed. y trad. de A. Gómez Ramos, Abada/UAM, Madrid, 2010 (*Fen.*).

Ciencia de la Lógica, ed. y trad. de F. Duque, Abada, Madrid, 2015 (CL, I y II).

Principios de la Filosofía del Derecho, ed. y trad. de J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999 (FD).

Enciclopedia de las ciencias filosóficas, ed. y trad. de R. Valls, Alianza, Madrid, 1997 (*Enc.*).

Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal, ed. y trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1953 (FH I y II).

Filosofía del arte o Estética, ed. y trad. de D. Hernández Sánchez, Abada, Madrid, 2006 (*Est.*).
El concepto de religión, ed. y trad. de A. Ginzo, FCE, México, 1981 (CR).
Escritos sobre religión, ed. y trad. de G. Amengual, Sígueme, Salamanca, 2013 (ER).
Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios, ed. y trad. de G. Amengual, Sígueme, Salamanca, 2014 (PED).
Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, ed. y trad. de C. Frost, FCE, México, 1955 (HF, I, II y III).
Lecciones sobre Filosofía de la Historia universal, ed. y trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1953 (FH, I y II).

En la cita de estas obras de Hegel, mantengo el mismo criterio de facilitar la doble paginación, primero la alemana según la edición de *Werke in zwanzig Bänden*, seguida de la correspondiente española incluida en esta tabla, conforme a las siglas anteriores. Por ejemplo: *Diff*. II, 20/*Dif*. 17; GW II, 301/FS 65; *Enz*. VIII, 235/*Enc*. 213; PhR VII, 75/FD 102. Cuando se modifica la traducción citada, se indica con la abreviatura 'corr.' tras la correspondiente página de la cita.

3. *Referencia a la Bibliografía general*

1. En cuanto a la Bibliografía general (con sus diversos apartados), que figura al final de esta obra, doy la sigla de cada obra por la que será citada, y si se dispone de traducción española, ofrezco igualmente una doble paginación. Por ejemplo, el ensayo de M. Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung», incluido en *Holzwege*, del que hay traducción española como *Caminos de bosque*, es citado por Hw 180/CB 178.

2. La Bibliografía incorpora las siglas utilizadas, solo de aquellos libros o trabajos que son citados más de una vez. Estas siglas se indican asimismo en nota, a continuación de la referencia, la primera vez que esta se indica por extenso.

3. Cuando al final del título de un libro aparece la indicación cit. (= citado), quiere decir, o bien que ya se ha citado antes o que está citado en la Bibliografía general con todos sus datos.

Capítulo pre- (y post) liminar[1]

LA *FENOMENOLOGÍA*, ¿UN LIBRO CON ENIGMA?

Te recuerdo, amigo lector, que vamos a caminar a través de la obra clave del pensamiento occidental, y más en concreto de su tradición metafísica. La *Fenomenología del espíritu* de Hegel figura entre los pocos libros nunca envejecidos de la filosofía. Y lo clásico no es lo en sí consumado, sino lo que da que pensar en toda circunstancia y coyuntura. Una obra, además, *confín*, que clausura una época, la gran tradición del idealismo alemán, y abre el pensamiento a múltiples y contradictorios escenarios. Sin adarme de exageración, la *Fenomenología* es la obra más original y genial de Hegel, y, desde luego, la obra cumbre de la modernidad, en la que se concentran todas sus tendencias fundamentales en ciencia, religión, arte, política y filosofía, y cuyo declive en su eficacia histórica nos lleva al paisaje vasto, confuso y abigarrado de la post-modernidad desorientada. Como ha escrito Maurice Merleau-Ponty con su fina sagacidad: «Hegel está en el origen de todo lo grande que se ha hecho en la filosofía desde un siglo, por ejemplo, del marxismo, de Nietzsche, de la fenomenología, del existencialismo, del psicoanálisis [...] Se podría decir sin paradoja que dar una interpretación de Hegel es tomar posición sobre todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo»[2]. Esto era verdad en 1966, cuando se escribió, en el cénit del siglo XX, tan incitante, desgarrado y convulso, y sigue estando

1. Es un capítulo complejo y denso, que presenta una visión sinóptica de las principales lecturas de la *Fenomenología*, que han tratado del sentido de la obra y constitución de su texto. Lo llamo «pre- (y post) liminar», porque puede ser leído al comienzo, para hacerse una idea global de la obra, o al final de ella, decantando su lectura; o mejor, tanto al comienzo como al final. Si el lector lo encuentra duro de entrada, le recomiendo leer, al menos, los parágrafos 1, 4 y 5.

2. «L'existentialisme chez Hegel», en *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1966, pp. 109-110.

de actualidad también hoy, traspuestas ya dos décadas del nuevo siglo, en plena era del nihilismo, cuyo término resuena en las páginas de Hegel en su sentido originario. Por otra parte, la perspectiva de un par de siglos, que ya cumplió la *Fenomenogía del espíritu*, publicada en 1807, ha hecho de ella un libro superminiado por las marcas innumerables de sus lectores, que han dejado allí las huellas de su paso, celebrado por casi todos, aun cuando pocos lo hayan leído de cabo a rabo, examinado con detalle y escrupulosidad por los eruditos, y comentado por los grandes autores del pensamiento filosófico, y, sin embargo, aún guarda cierto aire secreto como para tentar a la aventura de leerlo: un libro que se abre con la indicación de un camino es ya una incitación para internarse por él.

1. *Una ambigüedad de fondo*

Buena parte del enigma está ya en el doble título de la obra, *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, como apareció en algunos ejemplares impresos, y fue relegado luego a segundo lugar por el título ya definitivo de *Fenomenología del espíritu*. El primero era un título preciso, inscrito en la tradición epistemológica del pensamiento moderno de promover un análisis de la conciencia en su capacidad cognoscitiva, como tarea fundamental de la filosofía. Experiencia es lo que hace y tiene como su haber más propio el sujeto moderno, buscándose a sí mismo en el contenido del mundo. No se trata ya de revelación religiosa ni de tradición secular, sino de la exposición de la propia experiencia en el ejecutivo hacerse presente en el mundo. Claro está que el sentido que aquí se busca es el de la verdad de lo así experimentado. Como comenta M. Heidegger, «hacer una experiencia es dejar que se compruebe la verdad de la Cosa misma, como ella es en verdad, es decir, permitir que se confirme en su verdad» (FEH 72)[3]. Este sentido de experiencia es abiertamente postkantiano por su alcance ontológico y, a la vez, está más allá del dualismo de racionalismo y empirismo. En suma, se trata de exponer el camino que la conciencia sigue para alcanzar el saber y acreditar el valor de su conocimiento. El símbolo del camino se hace dominante en la modernidad desde el *Discurso del método*, donde Descartes nos informa «sobre los caminos que ha seguido»[4] para dirigir su espíritu hacia la verdad, hasta el «camino intermedio (*Mittelweg*), determinado según principios», emprendido por Kant entre el dogmatismo y el escepticismo (*Proleg.* § 58). Pero lo decisivo en el planteamiento de Hegel es

3. La *Fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, Madrid, 1992 (FEH).
4. *Œuvres et Lettres*, ed. de A. Bridoux, Gallimard, París, 1953, p. 127.

que este camino que hace la conciencia hacia el saber, a través de diferentes figuras de conciencia, no solo pertenece a la economía del saber, sino que es ya saber, en cuanto pro-duce su concepto con estricta necesidad. La aparente errancia de la conciencia en su camino de negatividad resulta pro-ductivo del saber porque está secretamente dirigido por la idea del *en sí* de lo verdadero. Solo el ensayo spinozista sobre *La reforma del entendimiento* y la *Historia pragmática de la conciencia* de Fichte podrían haberle servido a Hegel de precedente. Obviamente este camino transforma a la conciencia que lo ejecuta porque la hace pasar o la eleva de conciencia *natural* a *espíritu*, una subjetividad que se sabe a sí misma en el mundo objetivo. A su vez, alcanzar la unidad de certeza y verdad es tanto como alumbrar el *en-sí* universal, la *Cosa misma*, válida para todos, y, por tanto, entrar en una comunidad de *espíritu*. Esta palabra marca un punto de inflexión en la obra.

El segundo título, *Fenomenología del espíritu*, implica que este camino de transformación, formalizado en su ordenación hacia su meta de cumplimiento, se puede interpretar en sentido inverso como manifestación del *ser* del espíritu a la conciencia o al *ser* consciente (*Bewusstsein*), de modo que su experiencia estaba ya alumbrada y dirigida implícitamente por este término de su proceso. El tema se centra, pues, en la esencia misma de la *manifestación* de lo absoluto, o en el *lógos* del ser mismo que así se manifiesta. Pero este aparecer no es algo fortuito o gracioso, advenido, por así decirlo, al ser *del* espíritu, sino lo que el espíritu mismo *es* en cuanto libérrimo don de sí, que se pone fuera de sí, se enajena en lo otro para dar cuenta y razón de sí a la conciencia. El espíritu es para Hegel un poder de libertad, interioridad y comunidad universal, connatural al descubrimiento de la subjetividad moderna. Hegel quería mostrar así el alcance existencial e histórico de que el sujeto particular, en cuanto espíritu, haya sido elevado a un orden universal en el mundo moderno. La palabra «fenomenología», que ya era un término académico asociado con la implicación del aparecer y la apariencia en el mundo sensible, se carga ahora de un sentido ontológico inusitado. Concierne al aparecer o manifestación como el ser propio del espíritu en su obra, y de ahí que sea el sujeto del aparecer, que no se oculta o vela como el *noúmeno* kantiano, sino que él mismo se hace presente.

Ambos títulos se implican entre sí, pero es el segundo el que envuelve al primero y lo proyecta en una dimensión comunitaria e histórica. En cierto sentido puede hablarse de una duplicidad de dimensiones compuestas en un mismo libro, lo que podría entrañar un riesgo para su propia unidad. A este respecto, Heidegger aporta una motivación para el cambio de nombre.

> ¿Se asustó Hegel —dice con una pregunta retórica— de la palabra destacada por él mismo en el centro del título, *experiencia*? La palabra es ahora el nombre para el ser de lo ente. Para Kant es el nombre que designa el único conocimiento teórico posible de lo ente. ¿Es que parecía demasiado atrevido darle una nueva sonoridad a la resonancia que ya tenía el significado originario de la palabra «experimentar» y que seguramente vibraba todavía en el pensamiento de Hegel, esto es, entender experiencia como ese alcanzar que sale airoso en pos, y dicho alcanzar como modo de la presencia, del *einai*, del ser? ¿Parecía demasiado atrevido elevar ese antiguo tono a la categoría de todo fundamental del lenguaje en el que habla la obra, incluso allí donde la palabra experiencia no aparece? (HBE 184/CB 182)[5].

Ese tono ontológico del término procedía del pensamiento griego, pero aún resonaba nítido en Descartes, cuyo propósito confesado era «de no buscar otra ciencia —dice— que aquella que se pudiese encontrar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo»[6]. Kant se había encargado de descargarlo, acortando el alcance ontológico de la experiencia, y Hegel pretendía ahora rehabilitarlo. La experiencia se hace con las cosas y consigo mismo; la experiencia manifiesta la verdad de lo que es y con ello transmuta al sujeto del conocimiento. Este cambio desplazaba, pues, todo el contenido, desde la conciencia al espíritu, como nuevo centro gravitatorio de la obra. Una nueva problemática de signo histórico/espiritual venía a prolongar y completar el enfoque originario de carácter epistemológico. El tema de la libertad intersubjetiva en el reconocimiento mutuo, el de la moralidad y la eticidad, el de la religión reformada o secularizada, el de la praxis socio-cultural, entraban en la embocadura de esta nueva perspectiva.

El halo enigmático de la obra vino a reforzarse con las vacilaciones hegelianas acerca de su función en el sistema. En su primera presentación, la *Fenomenología* se designa como la primera parte del saber (24/83). La introducción genética al saber, en el sentido de pro-ducir su concepto, ha resultado ser, por la necesidad intrínseca del camino, esto es, «en virtud de este movimiento en un devenir necesario y completo, de modo que esta preparación cesa de ser un filosofar contingente» (28-29/93), y se convierte, por ello, en parte del sistema mismo: la primera. La segunda parte es la *Lógica*, en la medida en que desarrolla

5. «Hegels Begriff der Erfahrung» (HBE), en *Holzwege*, Klostermann, Fráncfort M., 1963 (Hw). Hay trad. española de H. Cortés y A. Leyte, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1997 (CB).

6. Y continuaba Descartes: «Pues me parecía que yo podía encontrar más verdad en los razonamientos que cada uno hace en los asuntos que le importan, y cuyo acontecimiento debe castigarlo si él ha juzgado mal, que aquellos que hace un hombre de letras en su gabinete, relativos a especulaciones que no producen ninguna consecuencia» (DM, (*Œuvres et lettres*, Gallimard, París, 1953, p. 137; véase R. Descartes, *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, Trotta, Madrid, 2018).

los momentos internos, categoriales, del saber en sí en su propio elemento que es el conceptual. Ambas obras se corresponderían entre sí como dos espejos, en que se pro-yecta lo absoluto del espíritu, ya sea en su aparecer fenomenológico a la conciencia en diversas actitudes intencionales o figuras de conciencia, o ya sea en sí y para sí, desarrollando en el éter del puro pensamiento sus momentos esenciales. Este planteamiento del problema de sus relaciones es común tanto a la *Fenomenología* como a la *Lógica*. En la Introducción a la *Lógica* se expresa Hegel al respecto muy clara y rotundamente: «Así pues, el concepto de ciencia pura y la deducción de este no vienen aquí presupuestos sino en la medida en que la *Fenomenología* del espíritu no es otra cosa que la deducción de tal concepto» (WL I V, 43/I, 198). En con-formidad con esta declaración final, se dice en el Prólogo a la primera edición de la *Lógica* (1812) que el desarrollo de toda la vida natural y espiritual descansa en la naturaleza de las *esencialidades puras* que constituyen el contenido de la Lógica» (WL I V, 17/I, 186). Y, sin embargo, pese a este rango genético concedido a la *Fenomenología*, al término de este mismo Prólogo hay una nota final que anuncia que «este título —de 'Primera parte del sistema'— no figurará más en la 2.ª edición de la *Lógica* que aparecerá para las próximas Pascuas», rebajando así a la *Fenomenología* a mera Introducción. En la obra siguiente en aparecer, que fue la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la Introducción a la *Lógica* se lleva a cabo por un extenso documento histórico/filosófico (parágrafos 26 al 78) acerca de las «Diversas posiciones del pensamiento respecto de la objetividad» —la metafísica, el empirismo y el saber inmediato—, supliendo, claro está, la función genético/constructiva asignada a la *Fenomenología*, aunque Hegel aún le hace el honor de recordarla como la verdadera Introducción metódica al saber (y, por ende, a la *Lógica*), suplida ahora por «una consideración preliminar que tiene más aún —dice— la incomodidad de poderse hacer solamente de manera histórica y raciocinante» (*Enz.* § 25, VIII, 92/*Enc.* 132). La observación parece sugerir las razones pedagógicas para preferir una Introducción tan descafeinada, destinada para alumnos del *Gymnasium* en Núremberg. Y, para mayor asombro, en el programa de la *Enciclopedia* aparece una drástica reducción de la *Fenomenología* a tres secciones —conciencia, autoconciencia y razón— (§ 413-439), intercaladas entre la Antropología y la Psicología racional, dentro de una *Filosofía del espíritu*, convertida en tercera parte del sistema, concebido ahora de modo triádico, tras la *Lógica* (1.ª parte) y la *Filosofía de la naturaleza* (2.ª parte). Es decir, la *Fenomenología* ha sido desposeída de su rango originario de primera parte del sistema, aun cuando Hegel nunca la desposeyó de su dignidad de ser la introducción génetico/constructiva del saber, y, por tanto, la clave de acceso a todo el sistema. Todas estas vicisitudes de la

función asignada a la obra, que son obviamente vacilaciones del propio autor en el acomodo sistémico de la misma, prueban que la *Fenomenología* produjo con su aparición una crisis interna en la propia concepción hegeliana de la arquitectónica de su sistema. O dicho a la inversa, que la voluntad de sistema acabó devaluando el rango concedido anteriormente a esta obra.

Por otra parte, puede parecer que el título *Fenomenología*, en cuanto introducción genética del saber, ha de ser refractario a formar parte del sistema mismo, pero, a la vez, extremando las cosas, ofrece una aportación de tan amplios y valiosos materiales que podría valer como la primera exposición del sistema. Ha sido L. Bruno Puntel quien ha destacado, en el método de Hegel, la unidad originaria de tres dimensiones distintas lógico-fenomenológico-noológica, siendo lo propio de la *Fenomenología* la presentación del espíritu *mediado* por *la reflexión* hacia lo otro de sí y hacia sí mismo, y la *Noología* el «espíritu que *se determina* dentro de sí como *sujeto*» (*Enz.* § 387, X, 38/*Enc.* 439), reservando para la *Lógica* el saber del espíritu en la esencialidad pura de sus determinaciones inmanentes (DMS 150-156)[7]. Por lo demás, el sistema como tal no necesita de introducción, pues en cuanto sistema se justifica por sí mismo, en tanto verifica al final circularmente su punto de partida. En la *Fenomenología*, pues, estaría ya todo el sistema, presentado desde el escorzo fenomenológico en su devenir manifestativo en la conciencia. «Lo original de esta obra de 1807 —dice Puntel— consiste en que la dimensión fenomenológica expone no solo la estructura elemental, sino también la estructura del todo; y con ello se cierra el todo fenomenológicamente consigo mismo» (DMS 307). Pero no era fácil descubrir ese todo en el múltiple, denso y abigarrado material que se ofrece en esta obra. Ya el mismo Hegel, en carta a Schelling el 1 de mayo de 1807, en que le anunciaba a su amigo el envío de su obra, se había lamentado de la «poca claridad del conjunto por el exceso en los detalles, y el ir y venir entrecruzado, de modo que algunas partes necesitaban de reelaboración (*Umarbeiung*), y las últimas presentaban mayor deformación (*Unform*), pues habían sido escritas en la noche anterior a la batalla de Napoleón en Jena». Era, pues, obvio para el propio autor que el gran incremento de materiales incorporados había ocasionado un desajuste en las líneas constructivas de la obra. Podría, por tanto, producir una apariencia informe en su construcción por la trama de materiales muy diversos en su procedencia, incluso de posibles enfoques (el epistemológico, el psicológico, el ontológico) concurrentes en ella. Esta ambigüedad de fondo se prestaba a muy dispares y extrañas interpretacio-

7. *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bonn, Bouvier, 1973 (DMS).

nes: desde concebir la *Fenomenología* como no más que una biografía del pensamiento hegeliano, algo así como su «viaje de descubrimiento» según la denominaba su propio autor (según Michelet), o una mera propedéutica subjetiva al sistema (Gabler), o bien la crisis del sistema por el crecimiento desmesurado de sus partes (Rosenkranz); y de toda esta confusión se podían sacar graves objeciones sobre la eficacia del propio método dialéctico (Bachman). La tesis más radical es la formulada por Haym, en el sentido de que es un todo en estado magmático donde se mezclan motivos psicológicos e históricos, «una psicología llevada a la confusión y el desorden por la historia, y una historia desordenada por la psicología», en suma, una mascarada romántica, donde se lleva a cabo la traducción poética constante de fuerzas abstractas en otras históricamente concretas, mezclando en delirio báquico las unas con las otras.

La publicación de la *Fenomenología* había, pues, ocasionado una gran perplejidad, a la que no era extraño el propio desconcierto del autor que mantuvo cierta distancia con respeto a ella. Nunca pensó en reeditarla, ocupado como estaba en el desarrollo y consumación de su vasto sistema de pensamiento, y cuando al fin consideraba hacerlo, dejó anotado: «Peculiar trabajo temprano, no reelaborar, está referido al tiempo de cuando se escribió, en el Prólogo: *lo absoluto abstracto*, que es lo que entonces dominaba»[8]. Hegel tomaba expresamente distancia de su obra. La nota le merece a Otto Pöggeler el siguiente comentario:

> Es evidente que Hegel en esta nota relativiza su obra temprana. La relaciona en su planteamiento y estructura con la constelación filosófica, que dominaba en el tiempo de su redacción: al kantianismo [...], a Jacobi, a todo aquello que había atacado en el Prólogo como el dominio del lo absoluto abstracto [...][9]. Si Hegel se ha manifestado en esta nota de modo tan crítico sobre su obra, debemos nosotros ciertamente por nuestra parte preguntar si la *Fenomenología* es algo así como un libro logrado, una obra madura (KPh 332)[10].

8. Traducción. cit. de A. Gómez Ramos, Apéndices, pp. 448/939. En referencia a esta declaración, ha podido escribir F. Duque, que «la gran obra de 1807 quedaría así como un gigantesco monumento sin correlato, aislado en el desierto de una conciencia a pesar de todo 'trascendental', 'apriorística' y en definitiva 'kantiana', propia de 'entonces': casi como un coloso de Memnón» (EC 541). Lo «propio de entonces» se refiere al planteamiento de la «idea de absoluto» y, con ello, a una historia trascendental de lo absoluto, pero no a la trascendentalidad de la experiencia, en sentido kantiano, pues ahora comienza a ser propiamente experiencia ontológica o dialéctica.

9. También, claro está, a Fichte, aun cuando no lo nombra expresamente Pöggeler, quizás por darlo por incluido en lo que llama genéricamente 'kantianismo'.

10. «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes», en H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialen zu Hegels Phänomenolgie des Geistes*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1973 (KPh). Me extiendo en la presentación de este ensayo por ser poco conocido en el área hispana.

2. *El análisis genético de la obra*

La confusión de los primeros intérpretes se debía a una visión precipitada y general de una obra muy densa de contenido y compleja en su estructura. Se hacía, pues, preciso ensayar una nueva mirada más próxima y analítica, y sobre todo, atenta a la historia interna de su surgimiento, de modo que pudiera detectar la Fenomenología originaria (*Ur-Phänomenologie*) en su gestación. Th. Häring, en su conferencia en el Tercer Congreso sobre Hegel en Tubinga, en 1933, sostuvo la tesis de que la *Fenomenología* no era un libro «orgánico», planeado y desarrollado cuidadosamente, sino «la consecuencia de una decisión repentina, tomada bajo la presión interna y externa, en casi increíble poco tiempo, en un manuscrito redactado trozo a trozo para la imprenta, y en el que la intención no permaneció siempre la misma. Y este es el caso de que no solo el nombre, sino también realmente el contenido y las proporciones de la obra llegaron a ser los de hoy durante la impresión»[11]. Se dejaba entrever así, por debajo de la redacción definitiva, un texto originario, al que vino a sumarse luego una filosofía del espíritu. El texto primero de carácter introductorio estaría reducido a las tres secciones —conciencia, autoconciencia y razón—, es decir, hasta alcanzar la unidad del sujeto y el objeto, o la certeza de que «la conciencia es toda la realidad», punto cimero en que estaba justificado, según la lectura de Häring, el paso a la Ciencia, esto es, a la Lógica. Su redacción primera fue, pues, simultánea con los cursos que impartía Hegel como *Privatdozent* en la Universidad de Jena sobre «Lógica y Metafísica». Häring sostuvo que su tesis estaba corroborada por dos hechos, a saber, 1) que la distribución de las secciones de la *Fenomenología* por letras iniciales (A, B, C) solo alcanza hasta la razón y 2)[12] que tanto en la Propedéutica de Núremberg, como en los «Materiales para una filosofía del espíritu subjetivo», el tránsito hacia la *Lógica* se realiza desde la razón. Por tanto, a partir de este punto, la obra había crecido inorgánicamente, porque los materiales sobre la filosofía del espíritu que obraban en poder de Hegel, así como su apremio por promoverse académicamente, le habrían presionado para alargar el primitivo diseño, formando así una obra voluminosa, que pudiera presentarse como Primera parte del Sistema. Se pasaba así de la formación de la conciencia individual al desarrollo de la

11. *Apud* J. Hoffmeister, en el Prólogo de su edición de la *Pha.*, donde se hace cargo de la tesis de Häring, contribuyendo así notablemente a su difusión (Meiner, Hamburgo, 1952, pp. xxviii-xxix).

12. Esta tesis de Häring ha sido retomada por L. Bruno Puntel en el sentido de que la Fenomenología se consuma en la razón (sección C, donde comienza la enumeración de una nueva serie) sin que en ella haya que ir a buscar «una filosofía *adecuada* (*angemessene*) de la naturaleza y del espíritu» (DMS 307).

conciencia colectiva con el despliegue de las distintas figuras de mundo histórico. El libro creció desmesuradamente, hasta el punto de que fue necesario cambiarlo de nombre y anteponerle un nuevo Prólogo, prácticamente epílogo, escrito al final de la obra, y casi a final de su impresión, ajustado a la totalidad efectiva del conjunto.

Esta tesis, difundida ampliamente por Hoffmeister, ha sido radicalmente cuestionada por Otto Pöggeler en su brillante e incisivo ensayo, ya citado, sobre «La composición de la *Fenomenología del espíritu*», cuya riqueza es difícil de resumir. Reconoce Pöggeler como mérito de Häring haber descubierto el carácter de palimpsesto de la *Fenomenología* (KPh 354), donde es posible discernir un texto primitivo, pero erró en la determinación de este estrato originario por falta de pruebas que lo acreditasen. Básicamente, Häring interpreta la *Fenomenología* desde su posterior reducción en la Propedéutica de Núremberg o en la *Enciclopedia*, y, sobre todo, desconoce el carácter genético interno que siempre tuvo en Hegel la introducción. En vista de tantos equívocos, Pöggeler cree que la investigación histórico/filológica puede abrir un camino que posibilite una «nueva manera de aproximarnos a la *Fenomenología*» (KPh 339). Según él, la redacción de la *Fenomenología* corrió a la par, co-implicada, con los cursos de Hegel en Jena sobre «Lógica y Metafísica» (1804), pero estas materias estaban en un proceso de transformación con referencia a su sentido tradicional. Ambas disciplinas no estaban separadas o superpuestas, sino implicadas entre sí. La metafísica era la doctrina de «la verdad en sí y para sí, en cuanto conocimiento infinito o conocimiento de lo absoluto objetivamente», a lo que llama Hegel conocimiento especulativo, y «presuponía, por tanto, la Lógica, como pensamiento finito de la reflexión, es decir, de las categorías del conocimiento finito como formas del entendimiento», de modo que la «Lógica conducía a la Metafísica», cuyo principio de toda filosofía era «la identidad de sujeto objeto, la idea en cuanto unidad de lo finito y lo infinito, lo absoluto en cuanto espíritu absoluto» (KPh 343-344). En esta tarea podía recoger y continuar Hegel la historia del pensamiento ontológico en el suelo ganado por Kant, pero transformando «la crítica kantiana a la metafísica en una nueva construcción (*Aufbau*) de la metafísica» (KPh 344). A la vez, realizaba Hegel con ello la idea del idealismo trascendental, tanto de Fichte como de Schelling, librándola, respectivamente, de su unilateralidad en uno y otro. En consecuencia, el nexo entre ambas disciplinas, Lógica y Metafísica, o el traspaso de la una a la otra, venía a definir precisamente la tarea de la *Fenomenología*, de modo que la «ciencia de la experiencia de la conciencia» estaba, pues, originariamente implicada en ellas, y había surgido en las reflexiones acerca del comienzo de estas ciencias y con ello del sistema mismo. Hegel le asignaba la tarea de llevar a cabo «la purificación (*Rei-*

nigung) del pensamiento, su camino hacia el saber absoluto» (KPh 345). «La *Fenomenología* —precisa Pöggeler— no necesitaba en absoluto de introducir a la Lógica y la Metafísica, pues esta Lógica y Metafísica eran ya en sí originariamente una Fenomenología, una elevación del pensamiento finito al pensamiento infinito» (*ibid.*). En 1804 comenzó Hegel, según relata Rosenkranz, a ocuparse en la redacción de la *Fenomenología* y en febrero de 1806 entregaba a la imprenta los primeros pliegos. Tras una sobria y concisa Introducción acerca del sentido de la experiencia de la conciencia, se trataba de mostrar el camino por el cual se pueda superar la «diferencia entre el conocimiento y su objeto», que permea toda experiencia, y, a través de una serie progresiva de figuras de conciencia, dotada de una «inmanente legalidad», alcanzar la «concordancia de en sí y para sí, de verdad y certeza en el saber absoluto» (KPh 349). Según lo planeado, todo debería haber estado listo para la Pascua (*Oster*) de este año; pero en algún momento, perdió Hegel el control de su trabajo, pues a partir del capítulo V —«Certeza y verdad de la razón»—, los capítulos crecieron en extensión desmesuradamente, y fue en octubre de 1806, «tras el incendio y saqueo de Jena» por Napoleón, cuando entregó los últimos manuscritos, salvo el Prólogo. «La ciencia de la experiencia de la conciencia había llegado a ser la Fenomenología del espíritu» (KPh 350). Había cambiado su título; ¿habría también modificado con ello su plan?

Importa tener presente que aquello a lo que apuntaba la obra como su meta era al surgimiento del espíritu, como se dice expresamente al final de la Introducción de la *Fenomenología*: alcanzar aquel «punto en que la aparición (*Erscheinung*), el fenómeno, se haga igual a la esencia (*Wesen*)» y donde su «exposición (*Darstellung*) coincida con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu» (62/161). Este punto cimero, sin embargo, no debe entenderse como un límite donde se acaba la ciencia de la experiencia de la conciencia para dejar paso a lo otro (se entiende, al modo según lo ve Häring como paso a la *Lógica*), sino como el punto culminante en ella misma, en cuanto intro-ducción en el saber, de modo que «la auténtica ciencia no es la Lógica, sino la Filosofía del espíritu» (KPh 351). Por eso, puede ser no solo Introducción, sino primera parte del sistema. El centro de gravedad de la obra lo sitúa Pöggeler precisamente en la sección de la auto-conciencia, cuando esta se reconoce en otra autoconciencia y empieza a apuntar ya la universalidad del espíritu común. Este es el punto de la «unidad de sí misma en su ser otro» —dice Hegel—, en el que es de-vuelta a sí misma mediante el otro:

> En tanto que una autoconciencia es el objeto, *este* es también, en la misma medida, tanto yo como objeto. Con lo cual ya está presente para nosotros

el concepto de *espíritu* [...] esa substancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas: *yo* que es *nosotros* y *nosotros* que es *yo* (*Phä.* 108/255).

A este punto lo llama Hegel expresamente el punto de viraje (*Wendungspunkt*) donde la conciencia supera la división o enfrentamiento de lo sensible y lo puramente inteligible, esto es, «la apariencia (*Schein*) multicolor del mundo sensible y la noche vacía del más allá suprasensible, y pone pie en el día espiritual (*der geistige Tag*) del presente» (109/257). De ahí también que la experiencia histórico/ontológica del espíritu cierto de sí mismo encuentre su final consumativo en el mundo moderno surgido de la Revolución francesa, tras la reconciliación de sus oposiciones en el constitucionalismo moderno (362/773). El lugar en que comenzaron las dificultades y problemas con la redacción fue el capítulo sobre la razón. En vez de pasar desde la sección de la autoconciencia al espíritu, como en la Filosofía real de Jena, incorpora Hegel un extenso capítulo sobre la razón, justamente para superar el idealismo metafísico moderno desde Descartes a Fichte, y abrirlo a una realización teorética en la Ciencia y práctica en la eticidad moderna. El cambio deja su huella en el índice de la obra, pues el punto C, que debería estar dedicado al saber absoluto, como unidad de conciencia (A) y autoconciencia (B), queda vacante, esto es, sin título y se abre a una nueva articulación más concreta: AA. Razón; BB. Espíritu; CC. Religión; DD. Saber absoluto, en la que se desarrolla «el movimiento en el que la substancia absoluta se diferencia en sí misma y llega a ser sujeto», esto es, despliega «un sistema de la experiencia del espíritu», en que aparecen distintas figuras del espíritu del mundo. A su vez, en el primer curso de Hegel en Núremberg aparece una nueva división de la *Fenomenología*, todo lo que prueba, a los ojos de Pöggeler, que Hegel no había alcanzado por entonces una «última claridad sobre la comprensión de su obra» (KPh 359), como atestiguan, por lo demás, las palabras que escribe a Schelling al enviársela. De ahí que frente a la tesis de Fulda de que la *Fenomenología* es una obra «rigurosamente unitaria» (*streng einheitlich*), que corresponde en su ordenación interna a las categorías de la Lógica (la de Núremberg), Pöggeler muestra que todo estaba por entonces en flujo en el sistema de Hegel, y que un «desconcierto» en la composición de la *Fenomenología* podría remitir de nuevo a una «incompletud (*Unfertigkeit*) en la composición de la Lógica de entonces» (*ibid.*). Según el planteamiento fenomenológico, «Hegel progresa desde el mundo suprasensible en cuanto mundo invertido (*die verkehrte Welt*) a la vida y a la autoconciencia, y esta agudeza falta en la Lógica de Núremberg» (KPh 361). La vida —su auto-movimiento (*sich-selbst-*

Bewegende)—, pensada en la clave aristotélica de inspiración, se convierte en el «fenómeno originario de lo ente» (KPh 363-364), y desde esta, en su desarrollo, progresa, como su segunda forma plenaria, a la autoconciencia de la vida racional, vinculando así dinámicamente el vivir y el conocer, la experiencia real y el sentido de su manifestación histórica. «Hegel habría conducido así su filosofía especulativa desde la cosa y sus categorías, a través de la vida, hacia el espíritu [...] Más bien, la vida es solo introducida para que pueda ser sacada de ella la autoconciencia, y así se muestre la autoconciencia como la verdad de la cosa» (KPh 363-364).

Esta decisión fundamental orienta todo el curso de la obra hacia el espíritu. La tesis de Pöggeler se perfila en este sentido. Ciertamente, en su concepción y composición —reconoce — no es la *Fenomenología* una obra estrictamente unitaria, sino más bien «una obra de transición (*Übergang*) llena de abiertas posibilidades, pero también no exenta de ambigüedades» (KPh 373). En lugar, pues, de moverse la crítica en el dilema o de una «obra rigurosamente concebida» o de un desafortunado embrollo (*unselige Verwirrung*) insostenible, «se debería mejor —dice— intentar mostrar cómo Hegel permanece en la tarea una vez planteada, en la medida en que desarrolla su planteamiento (*Ansatz*) de tal manera que le hace justicia a su tarea» (KPh 374). La modificación no afecta, pues, al núcleo ni a la meta, sino a la reconducción del curso de la obra y su inflexión decisiva para abrirla al espíritu y a sus figuras concretas de mundo, a las que están dedicados los últimos capítulos. En otros términos, era la clave para comprender lo absoluto en su verdad, entendido especulativamente en cuanto unificación de lo finito y lo infinito, como el acontecimiento cenital de la historia moderna. Este viraje convertía a la *Fenomenología*, según Pöggeler, en una historia trascendental del espíritu, que asumía en su sentido a la historia universal (*Weltgeschichte*). Hegel retoma así el interés teológico/político de sus primeros escritos hacia una eticidad concreta y habla de una nueva época, que ya ha comenzado en el espíritu del mundo (*Weltgeist*). Enlaza de este modo con la historia pragmática del espíritu en la tradición idealista (Fichte y Schelling) y la supera llevándola a su consumación. Hegel no solo expone esta historia; fundamenta también su necesidad, precisamente en que lo absoluto debe venir históricamente hacia sí mismo (*zu sich selbst*). Busca, por tanto, pensar la historia como historia de lo absoluto: «El problema fundamental de la metafísica es a la vez el problema de la historia», y «lo histórico se convierte así en el elemento en que la filosofía especulativa viene hacia sí misma», conforme al movimiento de autorrealizacion y autorreflexión del espíritu. La ciencia de la experiencia de la conciencia —título que indica el desarrollo de un camino de elevación y purificación hasta la verdad—, llegaba a su efectivo cumplimien-

to en este punto, como *Fenomenología del espíritu*, donde este se sabe e interpreta así, mediante su exposición (*Darstellung*), como el *lógos* o sentido de lo que *es* en cuanto absoluto: *espíritu* (*Geist*).

Para ir concluyendo, «si se entiende la *Fenomenología del espíritu* —resume Pöggeler— como una mera reelaboración de la historia trascendental, se debe llegar a la conclusión de que Hegel no ha preservado puramente este concepto» (KPh 376). Más aún, lo ha comprometido seriamente, pues este planteamiento sufrió un vuelco cuando Hegel reelaboró su visión de la Lógica/Metafísica en Núremberg, y en ella varió el eje central de inflexión al desplazar hacia atrás la vida y la autoconciencia al orden del espíritu subjetivo (EPh 25-26)[13]. Este desplazamiento se consagra en la *Enciclopedia* al convertir a la *Fenomenología*, reducida a un puesto intermedio, como el eslabón mediador de la manifestación del espíritu en la conciencia, entre la Antropología (tratado del alma) y la Psicología racional (tratado del espíritu en sí). No hubo otra reelaboración. El sistema quedó fijado en estos términos. «Con todo —comentan críticamente D. Köhler y O. Pöggeler— queda abierta la pregunta de si la construcción del sistema no ha reprimido también cuestiones, que permanecían activas en la *Fenomenología*, y debía procurar a la obra una auténtica eficacia (*Wirkung*)» (EPh 27). O dicho inversamente, y de modo paradójico, si la eficacia de la *Fenomenología* no ha sido sino «hacer saltar el sistema y trasmitir nuevas preguntas» (*ibid.*, 1).

Más severa es con todo la conclusión crítica que de todo ello extrae Pöggeler: «Después de Hegel —dice— los pensadores creadores se ven colocados ante esta pregunta, si una historia de lo absoluto es en general todavía una historia. De esta manera el planteamiento de la *Fenomenología* se vuelve para ellos problemático» (KPh 384), precisamente a causa de la teleología de la historia del espíritu. Sin embargo, Pöggeler

13. Como resumen de la cuestión D. Köhler y O. Pöggeler, «para el destino de la *Fenomenología del espíritu* de 1807 ha sido decisivo que Hegel reorganizase la Lógica que conducía el camino de la conciencia experimentadora a sus espaldas. Lo nuevo en la concepción de la Lógica de 1805-1806 era que Hegel asumió expresamente el concepto de vida (juntamente con el de conocimiento) en las determinaciones lógicas fundamentales [...] Pero, la Ciencia de la Lógica que fue realmente reelaborada y publicada en Núremberg, reorganizó completamente otra vez la Lógica o la Filosofía especulativa [...] Con ello la idea de la vida, del mecanismo y el quimismo fue enviada hacia delante; mientras que la idea de vida conjuntamente con la ideas del conocimiento fue desarrollada en la Lógica, queda para la idea del Bien solo un corto esbozo [...] Cuando finalmente [Hegel] construyó una filosofía del espíritu subjetivo a partir de la Antropología, Fenomenología y Psicología, difícilmente podía todavía servir la *Fenomenología* en cuanto introducción ejemplar en el trato con las determinaciones lógicas. Obviamente no podía la *Fenomenología* con la nueva configuración introducir a una Ciencia de la Lógica, que había adoptado otro nuevo curso en sus determinaciones fundamentales», «Einführung», firmada por D. Köhler y O. Pöggeler, editores del volumen colectivo *Phänomenologie des Geistes* (EPh), con motivo del bicentenario de la obra (Akademie, Berlín), 2006, pp. 25-26.

pasa por alto, a mi juicio, otros aspectos significativos de esta «historia concebida» del espíritu, tales como la categoría del «reconocimiento» (*Anerkennung*), una clave decisiva y eficaz para orientar toda la praxis histórica ético/jurídica hacia el *sentido* del todo como manifestación de lo absoluto[14].

3. *El análisis estructural de la obra*

Es frecuente, por lo demás, que los libros crezcan en manos de sus autores, tengan sus crisis internas de gestación y acaben siendo siempre, o casi siempre, otros a como fueron planeados. Son la criatura viva por excelencia, como obra al fin de la libertad, circuida siempre, como su sombra, por un destino inexorable. Pero, cualquiera que haya sido la historia de su gestación, lo que importa verdaderamente es preguntarse si la *Fenomenología* es una obra unitaria en su *sentido*. Ya hemos visto que Pöggeler analiza los problemas de su composición, pero mantiene, al cabo, la coherencia interna de la obra como una filosofía del espíritu, con arreglo al proyecto originario de su tarea. H. F. Fulda ha sido el defensor más estricto de la tesis de su «rigurosa unidad» interna, aun cuando a lo largo de la polémica con Pöggeler, moduló algunos de sus puntos. Para él, «la concepción debe tener prioridad sobre la composición», y conforme a este criterio, la *Fenomenología* responde a «una ejecución completamente planeada», basada en «una serie de motivos lógicos fundamentales» que corresponden a la concepción que tenía Hegel por entonces de la Lógica (zLPh 394)[15]. En este sentido, Fulda remite a los textos en que Hegel establece esta conexión explícita de correspondencia, ya sea en el Prólogo, donde se dice que «lo que el espíritu se depara en ella (la Fenomenología) es el elemento del saber. En este se expanden ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad* que sabe a su objeto como siendo ella misma [...] su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la *Lógica o filosofía especulativa*» (30/97); o ya sea al término de la Introducción, don-

14. Para un análisis actualizado de la tesis del cambio del planteamiento de la Fenomenología en el transcurso de su elaboración, puede verse la fina aportación de Eckart Förster, «Hegels Enddeckungsreisen, Entstehung und Aufbau der Phänomenologie des Geistes», en K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2019, pp. 37-57.

15. «Zur Logik der Phänomenologie von 1807» (zLPh), en *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., p. 393. Ya no se refiere Fulda a la posterior Lógica de Núremberg, como hace en su ensayo anterior («Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik», Fráncfort M., 1965), sino a una Lógica coetánea con la *Fenomenología*.

de se iguala «el sistema de la conciencia o el reino de la verdad del espíritu», con la diferencia formal de que «los momentos de esta verdad se exponen en esta determinidad peculiar de no ser momentos abstractos, puros, sino tal como son para la conciencia, con lo que los momentos del todo son *figuras de conciencia*» (61/161); o, finalmente, en la conclusión del saber absoluto, cuando se precisa que «a cada momento abstracto de la ciencia le corresponde como tal una figura del espíritu que aparece» (432/917). Hay, pues, una continuidad en afirmar que el desarrollo fenomenológico de las figuras de conciencia, en su interna necesidad, corresponde al reino de la verdad del espíritu o a lo especulativo, en la organización interna de sus momentos constitutivos. «Esto basta para cerciorarse —precisa Fulda— de que bajo la verdad del espíritu hay que entender lo Lógico» (LPh 396). Pero junto al aporte y la aseveración de dichos textos, hay que recurrir a la prueba: «Su necesidad —dice— se deja también derivar a partir del pensamiento de la ciencia del saber apareciente» (*ibid*., 397). Todo el movimiento de este, como se verá en la Introducción, está sostenido *a tergo*, esto es, a espaldas de la conciencia, en el *a priori* de lo que es para ella verdad o saber en sí, lo que se muestra en el resultado final del concepto de saber. Dicho en términos de Fulda: «Pues el saber apareciente, que es al mismo tiempo objeto y medio de esta ciencia, debe llegar a ser (*werden*) un medio tal en esta ciencia que su esencia sea para sí misma de modo simple (*auf einfache Weise*)» (397). Es decir, solo es realmente medio si en él se muestra o de-muestra lo que esta ciencia (el saber absoluto) es en sí. «Por consiguiente —continúa— solo puede tener existencia (*Dasein*) como tal medio, si él, en el devenir de su existir, en la ciencia del saber apareciente *era* (*war*) precisamente el movimiento completo de sus momentos» (*ibid*., 397-398). Lo que le confiere, pues, necesidad interna al camino de la conciencia en su desarrollo se debe a la conexión dialéctico/especulativa de los momentos lógicos entre sí. «E inversamente, solo puede ser también el saber apareciente escepticismo consumado si se dirige contra toda la galería (*Umgang*) de la aparición (*Erscheinung*) hacia su interior, pues solo por eso es remitido el espíritu —en puro saber— para probar lo que es la verdad» (*ibid*., 398). El todo y sus momentos quedan caracterizados doblemente (*doppelt*), tal como se da para la conciencia en sus figuras y tal como está internamente constituido en sus momentos en el elemento del puro saber, de modo que ambos lados, el fenomenológico/reflexivo y el lógico/especulativo, pese a su diferencia formal, acaban coincidiendo en su contenido. Esta duplicidad es inherente al espíritu, que es tanto el movimiento fenomenológico en que la substancia se hace sujeto o deviene y adviene hacia sí misma en figuras de mundo histórico como el movimiento especulativo de su vida inmanente en el éter del puro *concepto*.

Anterior a la polémica Pöggeler/Fulda, fue la interpretación de Jean Hyppolite en su famoso comentario Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit, de 1946, de tan honda influencia en la recepción en Francia del pensamiento hegeliano en la segunda mitad del siglo XX. Análogamente a la posición de Fulda, Hyppolite ha relativizado, ya desde el título mismo de su libro, el análisis genético de la obra por superficial. Se refiere obviamente a la lectura de Häring, porque por razones cronológicas no pudo conocer el ensayo de O. Pöggeler. A su juicio la *Fenomenología* es una obra de estructura orgánica, cualquiera que haya sido su génesis, de modo que de haber habido una modificación del plan constructivo de la obra, no ha respondido, según él, a circunstancias externas o fortuitas, sino a una exigencia interna, que, a partir del capítulo V/B, «la realización de la autoconciencia racional por sí misma», «empuja a la razón individual a devenir un mundo para sí misma como espíritu, y el espíritu, a descubrirse como espíritu para sí en la religión». «El método —dice— de la *toma de conciencia* (*prise de conscience*), que ha dominado todo el desarrollo de la conciencia, se extiende a todos los fenómenos del espíritu, y la *Fenomenología de la conciencia individual* deviene necesariamente *Fenomenología del espíritu en general*» (GS I, 58-59)[16]. A su juicio, la reducción de la *Fenomenología* en la *Propedéutica* de Núremberg se debió exclusivamente a razones pedagógicas, y en cuanto a la posterior y definitiva inserción de ella en la *Enciclopedia*, se explica por el esfuerzo de Hegel —obviamente— por construir una filosofía del espíritu, no puramente fenomenológica, es decir, que no lo capte en su mostración a la conciencia, sino en sí y para sí, de tal modo que pueda ser parte integrante del sistema. Ninguna referencia a la posible tensión entre método y sistema, como hemos indicado en la citada polémica. Para Hyppolite se trata de dos caras congruentes de lo mismo, con lo que deja sin explicar la perplejidad distante de Hegel respecto de su obra, una vez construido el sistema. Le parece obvio que a un enfoque fenomenológico pueda seguir otro sistémico, incluso en una relación interna de potenciación recíproca, sin que se levante ninguna aporía esencial para el conjunto. En 1807 —fecha en que edita la *Fenomenología*— Hegel prefiere el primero en su enfrentamiento con Schelling, para demostrar dialécticamente que lo verdadero no es solo substancia, sino sujeto. En cambio, en la *Enciclopedia* (1817), el interés fundamental era otro, mostrar la interna consistencia y envergadura sistémica de su obra, a partir de la *Lógica* de Núremberg, y cómo esta se cerraba consecuentemente en una filosofía del espíritu. «Por tanto —concluye— a nuestro parecer no ha sido un azar que Hegel haya presentado toda su *Filosofía del espíritu* —subjetivo, objetivo y absoluto—

16. *Genèse et Stucture de la* Phénoménologie de l'esprit, Aubier, París, 1946 (GS).

bajo la forma de una *Fenomenología del espíritu*. En el espíritu objetivo, el espíritu se aparece todavía a sí mismo bajo la forma de la historia y en el espíritu absoluto se aparece a sí mismo como espíritu en sí y para sí. Esta manifestación de sí que es esencial al espíritu hace de la *Fenomenología* más que un momento particular del sistema. Se concibe que una filosofía del espíritu en el sentido más vasto del tema sea una filosofía de la vida de la conciencia, de su devenir, y que la conciencia, en ciertos respectos, haga manifiesto todo el contenido del espíritu» (GS I, 64).

Esta última tesis tiene un alcance hermenéutico digno de señalar: la *Fenomenología* es, en cierto modo, todo. No ya mera introducción y primera parte, sino la totalidad del pensamiento hegeliano, coextensiva con el sistema, pero desde un enfoque fenomenológico, esto es, en la manisfestación de lo absoluto en y para la conciencia. «Si es verdad que el espíritu es historia y que la *toma de conciencia* es esencial para el devenir del espíritu, parece imposible clasificar la fenomenología completamente. Ella es, en efecto, un momento que se arriesga a absorber en sí todo el resto» (GS I, 65). Pero ni siquiera esta pretensión plantea un problema, si ambos enfoques, fenomenológico y sistémico o lógico, son complementarios. Pero ¿lo son en efecto? También Hyppolite reconoce expresamente la historicidad del espíritu. No hay, por tanto, historia más que de la humanidad. Pero esta historia de la humanidad es una historia posible a condición de que la necesidad se encuentre en ella reconciliada con la libertad, lo objetivo con lo subjetivo, lo insconsciente con lo consciente. En otros términos, la libertad debe ser garantizada por un orden que sea tan manifiesto y tan inmutable como el de la naturaleza» (GS I, 31). Según ello se la entiende conforme a la necesidad interna de que lo absoluto la integre en su propio advenir hacia sí mismo. «Pero la visión que Hegel tiene de la historia es una visión trágica. La astucia (*ruse*) de la razón no se plantea en ella como un simple medio para unir lo inconsciente y lo consciente, sino como un conflicto trágico perpetuamente superado y perpetuamente renovado del hombre y de su destino. Es este conflicto lo que Hegel ha querido pensar, y pensarlo en el seno mismo de lo absoluto», lo que le permite concluir a Hyppolite que «el pantragismo de la historia y el panlogismo de la lógica no son más que una y la misma cosa como lo revela ya el texto en el que Hegel habla al mismo tiempo del dolor y del trabajo de lo negativo» (GS I, 34). Cierto, pero ¿esta unidad no plantea problemas de fondo especulativos? ¿Cómo puede lo absoluto asumir la historia contingente sin destruirla o sin disolverse a sí mismo en ella? ¿Cómo conciliar necesidad con libertad? Cierto es que la *Fenomenología* no se disuelve, según Hyppolite, en la historia del mundo, sino en todo caso en «historia conceptual» (GS I, 38). Lo histórico material actúa en ella solamente como «ejemplo o a modo de ilustración de una manera de pensar» (GS I, 39);

pero al cabo, la historicidad ha sido asumida en la vida de lo absoluto hasta el punto o bien de poder darle un sentido a lo trágico, o bien, en sentido inverso, de hacer problemática toda posible fundación de sentido por anegación en la noche trágica del mundo. Pero dejemos, de momento, al margen tales aporías para tratarlas en su momento oportuno.

En suma, lo importante para Hyppolite es mostrar la interna unidad y organicidad de la obra, su pretensión de totalidad y su aspecto propio *fenomenológico*. De ahí la necesidad de una lectura analítica, inmersa en el contenido mismo y su organización interna. «Es la obra de Hegel más viva, aquella en que el crecimiento parece más orgánico. Es sorprendente ver que los mismos conceptos aparecen en etapas diversas y enriquecen sus significaciones. Solo, pues, analizando de cerca la progresión de la obra, su contendido substancial al mismo tiempo que su marcha dialéctica, se puede esperar a entrever en ella el movimiento» (GS I, 54). Esta es la tarea que desarrolla minuciosa y pacientemente Pierre-Jean Labarrière, en un análisis exhaustivo de la unidad estructural de la obra. Puesto que en el método dialéctico, la forma no es más que el mismo movimiento del contenido, según repite Hegel, la unidad de la misma no se dirime en la crítica histórico/hermenéutica, sino desde el análisis de sus estructuras y el movimiento de su contenido —«una comprensión de la obra *ut jacet*», dice— por la investigación de sus estructuras y el movimiento que las anima; esto es, «la determinación de niveles de inteligibilidad por el estudio de paralelismos que comporta tanto en el plano de la forma como en el del contendido; en suma, por la evaluación (*mise en valeur*) de su arquitectónica, buscaremos definir su alcance y significación» (SM 29)[17]. En su propio movimiento ofrece la obra la clave de su inteligibilidad. Sobre este postulado, emprende Labarrière el análisis reflexivo/recurrente de las formas en que este contenido se ordena y estructura en su desarrollo, hasta llegar a ser plenamente adecuado en su expresión consigo mismo. Se trata, por consiguiente, de un análisis, no ya meramente descriptivo de la experiencia de la conciencia en su elevación al saber, sino circular/estructural según la interna articulación y ordenación de planos de esta misma experiencia. Los elementos fundamentales de este análisis son los siguientes:

A) En primer lugar, hay que distinguir «entre *estaciones* o etapas del proceso y el *movimiento* que liga a unas con otras, expresando la unidad que las funda» (SM 38). Dado que el concepto hegeliano de experiencia es tanto la autoconformación necesaria de la conciencia hacia el saber como la manifestación para ella de este saber mismo en su verdad, caben dos tipos de consideraciones de ella según se contemple

17. *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit*, Montaigne, París, 1968 (SM).

hacia o *desde* el saber, es decir, según se configura el itinerario como la serie interna y progresiva de las figuras de la conciencia hacia el logro del saber, o en una dialéctica de signo inverso, como las figuras de la manifestación misma del saber en el seno de la conciencia. Dicho de otra manera, según se ordene la experiencia desde *el punto de vista de la conciencia* o *desde el punto de vista del espíritu* (*ibid.*). Esto marca la diferencia entre textos directos de naturaleza descriptiva, relativos a lo que acontece a la conciencia en su experiencia, y los textos en oblicuo, llamados por Hegel *Wirstücke* o fragmentos en clave *für uns* (para nosotros, esto es, los lectores que contemplan con Hegel la experiencia), en los que se ordena y articula el itinerario desde su significación última[18]. Y permite con ello, a su vez, una doble lectura: la meramente *lineal*, que encadena las etapas sucesivas en un proceso continuo y la *circular/reflexiva*, que define niveles de inteligibilidad comparables gracias a la recurrencia de una significación única a través de contenidos diversos y de situaciones cambiantes. En el primer caso, vemos el movimiento de la conciencia en su interno despliegue; en el segundo, se realiza «una reasunción sistemática del contenido desde el saber absoluto». «Al nivel del texto y de su desciframiento concreto, este doble punto de vista da nacimiento a dos series de consideraciones, según que nos situemos en el plano de la conciencia y de su largo viaje hacia fuera de su propia noche, o en el plano del espíritu, que sabe el sentido de la aventura en la que está comprometido, y puede recapitular las etapas de su devenir» (SM 40). Ambas lecturas concluyen en un movimiento único, que realiza la conversión de la substancia en sujeto y del sujeto en substancia.

B) La distinción, dentro del movimiento de las figuras de conciencia, entre *cada figura* singularizada por la función que juega en la sección en que se encuentra integrada, según grados de desarrollo de la misma que van de lo simple a lo complejo, y la sección como *unidad de actitud intencional* que adopta la conciencia con respeto a aquello que se la manifiesta: esto es, las secciones son *modos* fundamentales, que integran varias figuras de la misma actitud intencional, en conformidad con los tres momentos internos de desarrollo del espíritu en su reconocimiento:

a) el momento de la *inmediatez* u orientación hacia el objeto como algo en sí (el modo del realismo dogmático): sección de la *conciencia*;

b) el momento de la *reflexión* o de la relación del en-sí al para-sí (el modo idealismo trascendental): sección de la *autoconciencia*;

18. O textos descriptivos y textos explicativos, en terminología de Gauvin; estos últimos recorren el camino en visiones retrosprectivas o anticipativas, desde el «nosotros» del saber absoluto («Le sens et son phénomène», en *Hegelstudien* III, pp. 263-275).

c) el modo de la *esencia interior*, en cuanto unidad del en-sí y el para-sí, o del objeto y el sujeto, en que acontece el surgimiento del espíritu (el modo dialéctico/especulativo): sección de la *razón*.

Lo cual obliga, a su vez, a distinguir entre la regla de lectura de una sección (tales como conciencia, autoconciencia, razón), fundada en una unidad de intencionalidad, respectivamente, y la regla de lectura de cada figura aislada por su posición en el conjunto al que pertenece.

C) La distinción de las totalizaciones o arcos intencionales completos que recorre el proceso, tanto el ontogenético de formación de la conciencia racional, como el filogenético o formación del espíritu en la historia. La primera totalización abarca las secciones de conciencia, autoconciencia y razón con sus respectivas figuras; y la segunda totalización comprehende en sí las etapas llamadas eticidad, cultura y moralidad. Cabe, pues, distinguir una regla de lectura para el espíritu subjetivo de naturaleza crítico-epistemológica, y otra para el espíritu objetivo o espíritu en el mundo, de índole crítico-histórica. Hasta puede hablarse de una regla de lectura para la serie religiosa de naturaleza crítico-representativa o imaginativa. En fin, como dice Gauvin, hay que distinguir «una doble pulsación del ritmo de lectura: la más rápida que corresponde al juego del principio de cada figura, y la más lenta que corresponde al juego del principio de cada sección, al que corresponde la figura»[19].

Entre la primera y segunda totalización, es decir, en la sección de la razón, se da el tránsito de la conciencia al espíritu, y la obra entera se dobla sobre sí. Así registra el paso o tránsito Labarrière: «El único movimiento dialéctico que ha desarrollado las estructuras opuestas de la conciencia y la autoconciencia, antes de manifestar su unidad racional, va a reordenar de nuevo la totalidad de su contenido, no ya bajo la razón de una oposición entre lo universal y lo particular, sino revelando su conjunción real en el análisis de momentos concretos del desarrollo histórico; la conciencia que no solamente *tiene* razón, sino que *es* razón, se pone como el individuo verdadero, 'individuo que es un mundo'; escapamos a la abstracción de las figuras de la conciencia para dejar desplegarse las figuras de un mundo» (SM 108).

Además de estas dos totalizaciones, hay que contar con una tercera y definitiva, la totalización que las unifica a ambas. Se remata así la tríada dialéctica, que cierra el movimiento de una oposición. Esto se debe a que el saber absoluto, esto es —el conocimiento de la esencia absoluta en cuanto saber de sí misma—, no se alcanza ni al término de la sección de la razón ni al término de la figura del mundo moderno. Ambas trayectorias —correspondientes a la totalización de la conciencia, en cuan-

19. Gauvin, «Le sens et son phénomène», cit., p. 267 y Labarrière, SM 78 y 85.

to razón, y a la totalización del espíritu consumado en su historia como eticidad postrevolucionaria, respectivamente, forman en su conjunto la *conciencia del espíritu en su manifestación*—. Pero, junto a ellas, destaca Hegel la *auto-conciencia* del espíritu como saber de sí, esto es, de la esencia absoluta en la *religión*, que atraviesa todas las culturas, imprimiendo en ellas su referencia constitutiva al ser absoluto, por modo de representación o sentimiento. Sobre ellas, abarcándolas y conjuntándolas, el saber absoluto consiste en la aprehensión sintética de la *unidad de ambas totalizaciones*, esto es, de la conciencia manifestativa de lo absoluto en la historia y la autoconciencia religiosa del espíritu, traduciendo la una en la otra recíprocamente. Es, pues, el cénit o la cumbre en que la autorrevelación del espíritu se consuma efectivamente en el vínculo ontológico de una comunidad universal, que se sabe y se afirma a sí misma, secularizando en ciencia y praxis ético/jurídica el contenido del texto religioso o, dicho a la inversa, cultivando la memoria y la praxis del bien absoluto. Esta compleja organización del trayecto, que se abre y se cierra en movimiento espiral sobre sí mismo, se deja representar, según P.-J. Labarrière en los siguientes esquemas:

1. *Conceptos estructurales*: Tales conceptos, característicos del vocabulario de Hegel, designan de modo intuitivo los elementos componentes del conocimiento, esto es, *a*) la verdad ontológica = el en-sí de la Cosa; *b*) la certeza como estado de la subjetividad (el para-sí) y, por último; *c*) la unidad de verdad y certeza en el saber bien fundado. Estos tres radicales o conceptos matrices vertebran dialécticamente toda la obra, marcando así las instancias (*Standpunkts*) de la progresión dialéctica de la conciencia hacia el saber.

2. *Secciones*: Conciencia; Autoconciencia; Razón:
correspondientes a *en-sí* /*para-sí* /*unidad de en sí y para sí.*

Cada sección está integrada por figuras en que se mantiene la misma actitud intencional propia de la sección. La diferencia entre las figuras se debe al tránsito dialéctico de lo inmediato/abstracto a lo mediato/reflexivo, a través de la negatividad productiva.

3. *Movimiento de las figuras*: representado *a*) (en vertical) dentro de una misma sección, procediendo de lo inmediato a lo mediado o de lo simple a lo complejo. Y, a su vez, *b*) (en horizontal), en trascendimiento dialéctico —traspaso y salto— desde la última figura de una sección a la primera que encabeza la sección siguiente, marcando así el surgimiento de un nuevo horizonte objetivo, acompañado de su actitud intencional correspondiente, según el siguiente cuadro:

(conciencia; en-sí)	(autoconciencia: para-sí)	razón (unidad en-si para-sí):
certeza sensible	vida	razón observante
↓	↓	↓
percepción	dependencia e independencia	actualización de la razón
↓	↓	↓
entendimiento	libertad de sí	individualidad real

El cuadro anterior corresponde a la *primera totalización* de la manifestación del espíritu en la conciencia, elevándola hasta el reconocimiento de sí como espíritu subjetivo[20]. Superpuesta a ella, transcurre la *segunda totalización* del espíritu objetivo en figuras históricas de mundo:

en-sí /	*para-sí* /	*unidad de en-sí y para sí*
espíritu verdadero /	cultura: /	moralidad:
inmediato	espíritu extrañado	espíritu cierto de sí
Grecia	Edad Media/ cristianismo	Edad Moderna

A su vez, paralela a estas dos totalizaciones antedichas, acompañándolas en su desarrollo, corre la serie entera o galería de figuras de la autoconciencia religiosa:

en-sí	*para-sí*	*unidad de en sí y para-sí*
conciencia:	auto-conciencia:	razón:
religión natural	religión del arte	religión manifiesta

Sobre ambas —primera y segunda totalización— abarcándolas en su unidad, adviene la *tercera totalización* del saber absoluto, integrando sintéticamente en un mismo foco simple el ***espíritu cierto de sí*** en la Edad Moderna (Revolución francesa, moralidad kantiana y eticidad constitucional postrevolucionaria) con la religión ***manifiesta o cristianismo reformado***[21]. Esta totalización de totalizaciones se muestra esquemáticamente en la figura siguiente:

20. «La línea continua que vincula las figuras entre ellas significa su encadenamiento lineal, de suerte que cada una de ellas contiene en sí las precedentes, mientras que su disposición en líneas rotas (*brisées*) permite captar su agrupamiento ternario en el interior de las diversas unidades mediatas que constituyen la secciones, y prepara de seguida su congregación por niveles horizontales y la cosecha de correlaciones que se sigue para cada una de las tres secciones de la 'Religión'. Finalmente, la sección 'Espíritu' recibe un tratamiento especial – siendo ella esta totalidad, constituida por la recapitulación de tres momentos precedentes» (SM 153-154).

21. Véase los cuadros sinópticos respectivos en P. J. Labarrière, SM, pp. 153, 155 y 156.

Espíritu en la conciencia (en-sí) integrando la totalización primera y segunda; en suma: una *forma* de *espíritu de mundo* que debe adquirir autoconciencia	//	Espíritu en la autoconciencia (para-sí) Religión o reconciliación en la religión manifiesta: un *contenido* que debe adquirir *forma conceptual*

Saber absoluto
Unificando ambas reconciliaciones (SM 209).

Labarrière ha presentado en estos esquemas la complejidad de las estructuras de la *Fenomenología*, no añadidas a ella como un artificio, sino producidas por el movimiento del propio contenido de la experiencia. No por casualidad se ha comparado esta obra con una sinfonía, que procede por totalizaciones de temas o motivos —en este caso, figuras de conciencia o de mundos históricos— y argumentos musicales —las secciones— integrándose en la unidad del todo[22]. De ahí que la comprensión de la obra debe acontecer como cuando se escucha una obra sinfónica, combinando a la vez la rememoración de lo oído —aquí experimentado— y la anticipación de su fin.

> Tal es el punto de cumplimiento del saber absoluto, todo al menos en este primer desarrollo que concierne directamente a la reasunción del contenido de la obra y la determinación de su sentido; dicho de otro modo, del movimiento único que anima sus estructuras diversificadas [...] Hegel mismo, por otra parte, en las páginas del saber absoluto que siguen a las que acabamos de analizar, opera, por su parte, este «retorno al sentido» (*retour au sens*); no ya que su análisis no haya podido en absoluto separarse de él, puesto que no hemos salido del único problema, el de la relación entre el sujeto y la substancia, entre el singular y el universal; pero la conciencia que se ha igualado con su deber-ser espiritual es capaz, por lo demás, de comprender el movimiento que le asegura esta plenitud y captar como suya la afirmación progresiva del espíritu en el tiempo (SM 210-211).

4. *Unidad y sentido de la obra*

A mi entender, la pregunta por el sentido de una obra trasciende tanto a su proceso de génesis como al de ordenación de sus materiales, para atender a la síntesis misma de forma y contenido. En la *Fenomenolo-*

22. Véase la elaborada comparación que hace Th. Adorno entre el pensamiento dialéctico de Hegel y la composición sinfónica en Beethoven, en *Beethoven, Filosofía de la música*, Akal, Madrid, 2003, especialmente el capítulo «Música y concepto», pp. 19-33.

gía se responde a ambos momentos, integrándolos orgánicamente: *a*) el *contenido* se despliega en el marco fenomenológico de su exposición (*Darstellung*), mediante figuras de conciencia, pues todo cuanto hay *se da en* la experiencia, y *b*) la *forma* de este contenido se debe al *modo intencional* de referirse la conciencia al *en-sí* real, y, este a su vez, corresponde al modo *de* darse para ella en sus momentos constitutivos el *ser* de lo ente, que consiste en automanifestación de sí, esto es, el *espíritu* en cuanto vida infinita. Ahora bien, si la ciencia (*Wissenschaft*) o saber del *espíritu* es el término del desarrollo de la exposición (62/161) y esta se inflexiona, como se ha indicado, en el punto de giro (*Wendepunkt*) de la autoconciencia, donde ya apunta el concepto de espíritu (108-255), se comprende que la *Fenomenología* gire sobre sí misma, no porque cambie su proyecto, sino para corroborarlo en aquel punto en que la conciencia comienza a *volverse* en su marcha, como el prisionero de la caverna, hacia aquello que la experiencia dejaba a sus espaldas (*hinter seinem Rücken*), y ya empieza a entreverse para ella el *a priori* de la verdad o de la vida infinita como fin (*télos*) del cumplimiento de su proceso hacia el saber, o, en otros términos, el *ser* mismo del espíritu. «Entra así en su movimiento un momento del ser *en sí* o del ser *para nosotros*, que no se expone para la conciencia»; pero del que, a su vez —advertencia muy importante de Hegel—, «*nosotros* solo concebimos la parte formal del mismo o su puro originarse», esto es, «como movimiento y devenir» (61/159). Como se ha de ver en la Introducción, el pronombre *nosotros*, asociado al guía del proceso (el mismo Hegel) y a los que van con él de camino, introduce el punto de vista de la autorreflexión pura, *fenomenológica*, que contempla el camino (devenir) en su *sentido* direccional, frente al punto de vista de la conciencia peregrina que lo hace y lo experimenta en el mero fenómeno (*Erscheinung*) transitorio del saber apareciente, tal como va pasando. Pues bien, hasta alcanzar el punto definitivo de su cumplimiento, nuestra reflexión se mantiene en el plano de lo formal, esto es, del nexo de necesidad que liga las distintas figuras de conciencia peregrina, pero sin que esta se aperciba en concreto del sentido de lo que le pasa; pero alcanzado este punto, la conciencia se ha convertido en *espíritu* o en un «*sí mismo*» (*Selbst*) capaz de contemplarse y reconocerse en el contenido concreto y efectivo del mundo como *su* mundo.

El espíritu es la razón que se sabe y se es en un mundo. Conjuga en sí la doble dimensión del saber de lo *en sí universal* e infinito —saber *de* lo absoluto *qua* substancia real— y la del absoluto saber *de sí* en cuanto sujeto. Concibe y realiza, en cuanto razón práctica, la *Categoría*, es decir, la unidad del ser y el pensamiento. Pero la razón no existe abstractamente, en contra de lo que Feuerbach le inculpaba a Hegel; es forma estructural constituyente de un sujeto individual, que se realiza en cuan-

to se pone en obra. Su certeza de sí se verifica en la verdad de lo que *es ejecutivamente* en la forma de un mundo. Este sujeto libre es el *espíritu*, del que dice Hegel que obra esencialmente; se hace lo que es en sí, su *acto*, su obra. No representa un mundo previamente dado, sino que lo hace conforme a su propia medida, objetivándose en él, y lo inhabita como su morada. Pero esta obra no alcanza a realizar la esencia universal sino mediante y conjuntamente con el obrar de los otros. De ahí que el espíritu sea una comunidad devenida racional mediante el reconocimiento recíproco en la obra conjunta de hacer el mundo. Ya la *Fenomenología* preanuncia la llegada del espíritu tan pronto como una autoconciencia se encuentra a la otra, como su objeto, se abre a ella y busca reflexionarse mediante ella: «el yo que es *nosotros* y el *nosotros* que es *yo*» (108/255). Esta es una de las grandes fórmulas sintéticas que alumbra Hegel: el espíritu es un «nosotros» y su obra, el mundo objetivo que se habita y comparte entre todos.

Este es el centro gravitatorio de todo el planteamiento de la *Fenomenología*. Un lugar paralelo a este que comentamos, pero doblado reflexivamente por Hegel de un tono bastante enigmático y equívoco, lo ofrece el parágrafo 25 de la *Enciclopedia*, con mención expresa a la *Fenomenología*. Lo reproduzco íntegro por su gran interés para la cuestión que analizamos:

> En mi *Fenomenología del espíritu*, la cual por esta causa, en su primera edición fue rotulada como primera parte del sistema de la ciencia, se adoptó el camino de empezar por el primero y más simple fenómeno del espíritu, la conciencia inmediata, y de desarrollar su dialéctica hasta el punto de vista de la ciencia filosófica, cuya necesidad se muestra por este proceso. Para lograr tal cosa, no era, sin embargo posible detenerse en lo formal de la conciencia pura, pues el punto de vista del saber filosófico es al mismo tiempo el más rico y lleno de contenido en sí mismo y el más concreto; así pues, produciéndose como resultado, el saber filosófico presuponía también las figuras concretas de la conciencia, como, por ejemplo, la de la moral, de la eticidad, del arte, de la religión. Por consiguiente el desarrollo del haber (*Gehalt*) (o sea) de los objetos (que pertenecen) a partes propias de la ciencia filosófica, cae a la vez dentro de aquel desarrollo de la conciencia, que pareció primeramente limitarse a lo formal, aquel desarrollo, por así decirlo, ha de suceder a espaldas de la conciencia, por cuanto el contenido se comporta como el en-sí respecto a la conciencia (*Enz.* VIII, 92/*Enc.* 132).

De un lado, se justifica el método adoptado en la *Fenomenología* de partir de la figura más simple del fenómeno del saber, la *conciencia inmediata*, pues la filosofía debe tener en cuenta el contenido de la experiencia tal como se da a la conciencia natural. Además, se viene a reconocer que tal planteamiento era obviamente formal, pues para no andar

a ciegas, el análisis de la conciencia *in via* no era posible, como se verá oportunamente, sin disponer de un concepto formal de conciencia en general, como un *a priori* para entender y formalizar el camino, y de ahí que aquel desarrollo «ha de suceder a espaldas de la conciencia»[23]. Pero, a la vez, se dice que «no era posible detenerse en lo formal», pues la filosofía reclama ser el contenido más rico y más concreto, y que, por tanto, era preciso tener en cuenta también, en aquel desarrollo, el contenido concreto y efectivo de la conciencia, y cita curiosamente la moral, la eticidad, el arte, la religión, es decir, dimensiones todas ellas de la vida del espíritu. «La exposición —prosigue Hegel en la *Enciclopedia*— se hace por ello más detallada (*verwickelter*) y lo que pertenece a las partes concretas (de la filosofía) coincide ya parcialmente (*zum Teil*) con aquella exposición» (*ibid.*). ¿Parcialmente? Esta conclusión es equívoca, pues suena como un reproche a aquel planteamiento de la *Fenomenología*, pero permite entender los motivos del giro interno una vez alcanzada la formalidad del *espíritu*, pues los contenidos concretos de la vida del espíritu deben aparecer también fenomenológicamente antes de su integración en una forma sistémica. Efectivamente, al alcanzar la forma del espíritu, se reconoce el carácter formal de aquella primera exposición, y se impone la necesidad de reiterar el camino de la conciencia, teniendo en cuenta ahora su inmersión en la vida concreta del espíritu. Llegar a este punto, como nos advertía Pöggeler, es entrar de lleno en el saber del espíritu. «La experiencia que la conciencia hace acerca de sí misma no puede, conforme a su concepto, comprender en sí menos que todo el sistema de la conciencia, o todo el reino de la verdad del espíritu» (61/161). Se entiende que «todo el reino» desde el punto vista fenomenológico de su aparición en figuras de mundo. Espíritu es, como se verá, la razón realizándose en la forma histórica de un mundo, comunidad intersubjetiva, y es en ella, en el espíritu viviente, donde se genera el contenido de la filosofía. La mirada de la autoconciencia peregrina se aclara o se ilumina a sí misma a la luz implícita trascendentalmente del espíritu en ella, actuando a sus espaldas, pero *se* reconoce como espíritu cuando encuentra al otro en un mundo compartido —el mundo de un *nosotros*— de modo que la autorreflexión se ejerce en concreto sobre las formas materiales o históricas del espíritu. Surge, así, la segunda totalización de la conciencia peregrina en tanto (*qua*) que espíritu del mundo (*Weltgeist*).

A la altura de este giro decisivo de la 1.ª a la 2.ª parte (esto es, de la primera totalización epistémico/existencial de las figuras subjetivas a la

23. «Hegel quiere ofrecer una estructura —precisa Graeser— que, como tal, estaría invariante en todas las figuras de conciencia» (*Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Reclam, Stuttgart, 1988, pp. 97-98 [EzPh]).

segunda totalización histórica de las figuras de mundo), es oportuno reconsiderar con perspectiva el sentido del título *Fenomenología del espíritu*, aun cuando solo sea todavía, por el momento, con carácter introductorio. Hegel prefirió este nombre no solo por ser más sintético que el primero («Ciencia de la experiencia de la conciencia») y más adecuado al conjunto final de la obra, sino por su potencia expresiva al integrar dos radicales ontológicos implicados entre sí: la «manifestación» y el «espíritu». Solo se sabe lo que *se manifiesta en* la experiencia, pero *lo* que se manifiesta, y *en cuanto se manifiesta*, es esencialmente *espíritu*. Lo arcano/sagrado solo se da en la naturaleza, que es de suyo opaca, y tan solo se deja entrever simbólicamente en los misterios religiosos. Pero lo verdadero, a lo que llamamos también «lo ético»[24], se deja ver o, mejor, se da a ver a su propia luz. Por «manifestación» se entiende la obra misma del espíritu, que lejos de encerrarse en el misterio de lo sagrado numinoso, propio del mito, o reservarse en una esencia inaccesible (*noúmeno*), es lo que adviene de suyo y por sí a la luz de su cabal presencia, es decir, lo que da cuenta de sí en su manifestación y logra saberse a sí mismo a través de su mediación objetiva. El término *Fenomenología* recoge el *lógos* o sentido inmanente de la manifestación, o el proceso de una *parousía* o advenimiento a una presencia que absorbe y comprehende en sí todo, como vida infinita, y así se tiene y se sabe a sí misma. Me remito en este punto a un lejano texto de juventud en «Fragmento de sistema»: «A la vida infinita se la puede llamar espíritu en oposición a la multiplicidad abstracta, pues espíritu es la concordancia viva de lo múltiple» (*Fr. Schr.* I, 421/JH 468)[25]. Se unifican, pues, en el espíritu dos radicales ontológicos de la metafísica: el de *causa sui*, como lo que tiene en sí y por sí su razón de ser, y el de *finis* (o *bonum*) *sibi*, en cuanto vida referida a la plenitud (*pleroma*) de sí misma. Recogiendo la metafísica aristotélica del acto (*enérgeia*) dentro de la mentalidad moderna, como hace Hegel, podría decirse que se trata del acto absoluto de pensamiento (*nóesis noéseos*), pero no por modo intuitivo y con existencia separada, como es propio del *noûs*, del que dice Aristóteles que es separable (*choristheis*) (*Sobre el alma*, 429b)[26], sino desplegado y haciéndose presente en el mundo, esto es, tanto en la naturaleza como en la historia. Hegel viene a representar así una síntesis, formalmente antikantiana, de

24. Utilizo aquí lo ético conforme a la terminología de R. Otto, que entiende «lo santo como atributo moral» (*Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, trad. de Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1925, p. 11).

25. *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, trad., introd. y notas de J. M.ª Ripalda, FCE, Madrid, 2014, p. 468 (JH).

26. «Separable en la misma medida en que los objetos son separables de la materia», traduce certeramente Tomás Calvo en su edición de *Acerca del alma* (Gredos, Madrid, 1978, p. 232).

Aristóteles y Leibniz, absorbiendo además, noéticamente, la metafísica spinozista de la naturaleza. «Noéticamente» quiere decir que entiende la *natura naturans* de Spinoza, no ya como un sistema de pensamiento objetivo (*noema*), sino como despliegue inmanente de un acto pensante (*nóesis*). Ahora bien, el lugar de esta manifestación es el alma (conciencia e historia), a la que llamó Aristóteles «lugar de las formas» (*tópos eidon*), y, por tanto, pensada modernamente, es un acto dinámico realizativo de sí. De ahí que el título «fenomenología» encierre una esencial duplicidad, pues significa tanto *a*) la exposición (*Darstellung*) de la serie de figuras de la conciencia por las que esta asciende a la vida absoluta del espíritu, como *b*) la manifestación (*Offenbarung*) *del* todo de lo ente en cuanto vida infinita (genitivo subjetivo), en la conciencia y en la historia. Se puede afirmar, por tanto, con Mariano Álvarez, que «la conciencia está radicada en el espíritu, y que por consiguiente solo podrá conocer en el horizonte del mismo» (ES 78)[27], como que el espíritu se expone en el drama existencial y temporal de la conciencia. Aquí, el itinerario ha de ser entendido conjuntamente en una doble formalidad: del acto manifestativo de lo absoluto en el alma y del acto de autotrascendencia del alma hacia lo absoluto. *Fenomenología del espíritu* significa tanto lo uno como lo otro: *a*) el camino de transformación de la conciencia por trascender su ser inmediato natural y su singularidad abstracta hacia el espíritu y *b*) la vida manifestativa del espíritu absoluto en la historia del alma y en la historia universal. Ambos trayectos se implican circularmente entre sí: el de ascenso del alma a su destino o vocación, esto es, su con-versión en espíritu, y el de descenso del espíritu en su inhabitación de la conciencia. Pero esto significa que la conciencia es ya potencialmente espíritu —el «ser ahí inmediato del espíritu»— y está abierta a e implantada en la vida infinita, como el lugar de manifestación de la luz del ser en su *sentido*.

Ahora bien, en la medida en que en este proceso se forma históricamente la conciencia, devenida *espíritu*, de modo concreto y efectivo, se eleva el yo particular a la universalidad del *sí-mismo*, conforme con el nivel histórico de su tiempo. El individuo se forma espiritualmente mediante la interiorización del modo histórico de la manifestación vivien-

27. *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1978 (ES). M. Álvarez aporta textos clave, donde se muestra, por lo demás, cómo la experiencia admite un doble sujeto, la conciencia que la hace/y sufre, y el espíritu que la suscita, orienta y deviene en ella hacia lo que es *en sí* (ES 39-40). «No se trata solo —dice— de que el espíritu tiene experiencia de lo otro, de lo que no es él, sino de que tampoco puede conocerse a sí mismo, si no es bajo 'la forma de la objetividad' (Theunissen, 1970, 3-26) como ser-otro de sí mismo. La experiencia no es solo el punto de arranque para llegar a sí mismo, sino que representa el medio en que el espíritu está presente a sí mismo» (ES 63). Esta circularidad es fundamental para comprender el desarrollo fenomenológico.

te de lo absoluto en la figura de mundo, en que le ha tocado por destino vivir. Este destino no es ciego, aun cuando él lo crea, pues forma parte de la necesidad manifestativa de lo absoluto. Obviamente, la plena formación de la conciencia, alcanzando el saber absoluto, implica el advenimiento de una época de plenitud (*pleroma*) de los tiempos. Vista en su conjunto, la *Fenomenología* expone el *lógos* de la manifestación de lo absoluto —lo verdadero en sí y para-sí o lo «realmente real»— en la conciencia y en la historia. *Lógos* originariamente significó, antes que palabra (*verbum*), recoger o agavillar, en este caso la vida del espíritu absoluto, que sale de sí hacia lo otro y reintegra en sí todas las determinaciones finitas, como momentos internos de su realización. O, en otros términos, la vida infinita, saliendo de sí, alienándose, haciéndose palabra (*verbum*), como se dice en el Prólogo al Evangelio de Juan. El *lógos* de la vida, manifestándose, es la vida infinita en su *concepto* o ser para sí. Este proceso de salida o alienación (*Entfremdung*) y vuelta (*Rückkehr*) de lo absoluto de-muestra su *sentido* como *espíritu*, como un poder de libertad y transformación, que todo lo renueva, el logro de una comunidad universal de autoconciencias libres e iguales, vinculadas en relaciones de respeto y reconocimiento recíproco. Hay, pues, en la *Fenomenología* una unidad de contenido, pues el proceso de elevación de lo finito a lo infinito presupone lo absoluto «cabe nosotros» (*bei uns*) esto es, el descenso manifestativo de lo absoluto mismo reconciliándose con lo finito. Por lo demás, la unidad de método se mantiene en todo el proceso. No por casualidad Hegel relaciona expresamente el escepticismo consumado por el que progresa la conciencia hacia su forma espiritual con el «Viernes Santo especulativo» o el Gólgota en que se consuma la vida del espíritu, esto es, la muerte de Dios, que aliena su trascendencia para poder manifestarse y fundirse con el devenir mismo de la historia, en la plenitud de su sentido. Como advierte M. Heidegger, «la frase: la experiencia de la conciencia es el escepticismo que se consuma, y la frase: la fenomenología es el calvario del espíritu absoluto, vinculan el término de la obra con su inicio. Lo que ocurre es que lo esencial de la *Fenomenología del espíritu* no es la obra como producción (*Leistung*) de un pensador, sino la obra (*Werk*) como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la misma conciencia» (HBE 187/CB 185 corr.). Más aún, si cabe, como testimonio de la manifestación secular y ética del espíritu.

5. *El estilo de un pensador*

Hay que prestar atención, por último, al lenguaje hegeliano como otro motivo que amplifica el enigma de la obra. Nunca estamos en él como en casa, sino arrojados al camino. Ernst Bloch, escritor de raza, capaz

por eso de entender a sus congéneres, ya hizo notar, a propósito de Hegel, que «a menudo podemos encontrar en sus pensamientos las esfinges de Egipto» (S-O 25)[28]. Y muy afín con él estaba Th. Adorno al llamarlo el «oscuro», como el viejo Heráclito —*skoteinos*—, contraponiendo así al ideal cartesiano de la idea clara y distinta, el pensamiento profundo, especulativo, como ardiente oscuridad. «Pero él —dice— tenía que conjurar los pensamientos más poderosos desde los últimos fundamentos de las cosas, y si habían de ejercer una influencia viva, tenían que engendrarse en él mismo otra vez, en un presente siempre vivo, por más que durante años los hubiera pensado y reelaborado y volviese a hacerlo siempre de nuevo» (TE 157)[29]. Este pensar en vivo, «como proceso en *statu nascendi*», con el rumor sordo de un torrente que se anuncia o de un rayo repentino rasgando la tiniebla, debió de ser un espectáculo asombroso en su época[30], aun cuando hoy nos resulte difícil, prácticamente imposible, revivirlo en el texto. Sí, el estilo de Hegel es denso, pesado, complicado, en suma, *conceptuoso* (aquí en un sentido literario), pero también puede llegar a ser en ciertos trances, inflamado, ígneo, como un estallido de luz.

Hegel pretendía renovar el lenguaje de la metafísica, demasiado estereotipado y muerto[31], inspirar en él nueva savia y hacer que «la filosofía hablara en alemán», como declara en carta a J. H. Voss. Ciertamente ya lo había hecho a partir de Thomasius, Christian Wolff, Kant, Hamann y a lo largo del idealismo trascendental y el Romanticismo, pero aún era preciso marcarle un cuño definitivo y propio para poder expresar lo dialéctico/especulativo. Bloch ha señalado a tal fin algunos de sus recursos expresivos: la fluidez de los conceptos, a la que el mismo Hegel se refiere a menudo, como forma de autodeterminación del pensamiento vivo en lo concreto, en el juego de oposiciones y mediaciones reflexivas, de modo que un mismo concepto va cargándose de significando a lo largo del proceso en que aparece. «En Hegel, como en el paisaje del proceso, se cambian las cosas incesantemente, aunque siempre

28. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1962 (S-O).

29. «*Skoteinos* o cómo habría que leerse», en *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969 (TE).

30. Hegel tenía dificultades con el buen decir y la retórica, según confiesa Goethe a Fichte, y ciertamente, al comienzo, como recuerda T. Pinkard, tuvo mala fama como profesor por su «monótona expresión oral, salpicada de jadeos, carraspeos y tartamudeos, pero que sus discípulos tomaron como signo de interioridad y de la profundidad de su genio» (HB 420); a la larga supo hacer de aquella dificultad virtud: y «su modo entrecortado de hablar se convirtió en el estilo Hegel» (*ibid.*, 576), propio de un pensamiento que se estaba gestando en vivo (*Hegel, una biografía*, trad. de C. García-Trevijano, Acento, Madrid, 2001 [HB]).

31. Más radicalmente, habla Gérard Lebrun de superar el lenguaje de la metafísica por su carácter *representacional* (*La patience du concept*, Gallimard, París, 1972, pp. 203-206 [PC]).

en ello de modo regular (*gesetzmässig*) (S-O 25). Otro recurso gemelo, la paradoja, como el lenguaje de los contrastes y las inversiones (quiasmos), que desafían a lo quieto y fijo, y descubren nuevas relaciones impensadas. Otro, la pareja abstracto-concreto, que gana nueva significación en la mediación recíproca, pues si lo concreto es lo pleno devenido en su determidad, lo abstracto es lo inmediato indeterminado, en cuanto *prius* del movimiento. Quizás el recurso más frecuente sea el pensamiento nuclear (*Kerngedanke*), «del que crecen la amplitud y el concepto de un mundo» (S-O 33), tal como la mediación dialéctica conceptual de la relación sujeto/objeto en todas sus variantes (S-O 35); o bien, el aforismo, bastante frecuente en fragmentos sueltos, como, por ejemplo, la expresión *Omnia ubique*, oriunda de Nicolás de Cusa y Leibniz —el todo está presente en cada cosa y cada cosa refleja, a su manera, el todo, en un juego especular—, pero a la que imprime Hegel un significado propiamente dialéctico/especulativo en la relación infinito/finito (S-O 37). En fin, la metáfora viva, como expresión de una actividad engendradora, a menudo brillante, tal que entender el pensar como comer, «sed de saber, hambre de conocimiento, el medio de hacerse partícipe del mundo» (S-O 41). Los ejemplos que ofrece Bloch no pretenden agotar la lista de recursos expresivos. Nos enseñan que el pensador dialéctico puede ser también un retórico de gran estilo.

Añádase a la dificultad de ensayar un nuevo lenguaje, que contraviniese al tradicional de la metafísica, la necesidad de buscar un estilo expresivo propio[32], alejado ya del didactismo ilustrado de su primera salida a escena como «filósofo popular» u «hombre de letras», lo que llamaríamos hoy ensayista. Pues bien, en la *Fenomenología* luce ya su nuevo estilo mental en pleno esplendor y en la totalidad de sus registros, meditabundo y ensimismado en el tejer y destejer del propio pensamiento, lleno de adversativas y concesivas en incesante vaivén como el movimiento del telar o del diálogo interior, denso en su paciente y rigoroso sistematismo, aunque de vez en cuando aparece una brillante metáfora, o hay un destello de briosa retórica o un toque de aguda ironía e incluso de sarcasmo mordaz[33]. Esta combinación de sistematismo

32. Según Pinkard, Hegel tomó de Hölderlin, «hacia el final de su estancia en Fráncfort», el consejo de buscar un estilo sugeridor y provocador, más que didáctico, que el lector o el oyente pudiera sentirse implicado en él y llevado a participar en el desarrollo del mismo pensamiento (HB 126).

33. Antonio Gómez Ramos, cuya rigorosa y bien documentada traducción de la *Fenomenología* sigo y recomiendo, ha comentado finamente el estilo de esta obra en términos parecidos: «Pero hacen admirar más la brillantez de su estilo, su calidad literaria incluso en su oscuridad, la altura de sus metáforas, la acidez de sus sarcasmos, su sofisticadísima construcción y la refinada trabazón casi sinfónica de sus motivos y argumentos» (trad. cit., Presentación, p. 19).

interno, rigoroso, sofisticado, y de retórica comprometida con el mundo moderno es asombrosa en Hegel, aun contando con el precedente fichteano[34]. El Prólogo de la *Fenomenología* y el último capítulo sobre «el saber absoluto» pasan por los textos más difíciles de la filosofía. Creo que la dificultad se debe no solo a la complejidad de los diversos registros culturales —religiosos, filosóficos, económicos, sociales, políticos, artísticos, que convergen hacia lo mismo: la comprensión de su presente histórico en el *concepto* o ser devenido del *espíritu*—, sino a la *Cosa misma* en cuestión —la unidad de ser y pensar, de substancia y sujeto, la reconciliación de lo finito e infinito, que demanda una nueva manera dialéctico/especulativa de pensar—.

Esta extrema concentración expresiva reclama, a su vez, «una tensión máxima de pensamiento» como indica el mismo Adorno (TE 155), que impone determinadas exigencias de lectura: ante todo, no perder nunca de vista la *intención de totalidad*, que anima la obra, de modo que ningún texto está cerrado sobre sí mismo, sino que remite al todo significativo en que se inscribe. Esta regla hermenéutica, que es válida en general, tiene un alcance singular y único en un libro especulativo, donde el aforismo *Omnia ubique* hace que la labor del *concepto* esté presente en todo fragmento, hasta arribar al saber absoluto. Por tanto, la significación de las palabras nunca está dada definitivamente, de un modo fijo y unívoco; evoluciona en la misma fluidez de los conceptos, y depende en cada caso que aparece de la «correlación entre las estructuras de la obra y sus recurrencias según las estructuras» (Labarrière y Gauvin). En segundo lugar, *dejar ser a la cosa* en su exposición (*Darstellung*), como reclama Hegel, lo que supone que la *experiencia del camino*, en su marcha dialéctica, debe tomarse en cuenta sobre cualquier teoría previa o esquema ideológico. Las preguntas son provocadas por la propia experiencia, en la medida en que es dialéctica, y se pone a sí misma en cuestión. Y, en tercer lugar, dejarse llevar por el *auto-movimiento del concepto*, que obliga a negar todo lo fijo y limitado, a conducirse por medio de la *negatividad*, que solo estriba en la inquietud misma hasta que no alcance su verdadero centro de gravitación. Es lo que ha llamado G. Lebrun la ley ascética del pensar, que mantiene abierto el discurso[35]. Félix Duque lo ha expresado de una manera paradójica: «Este sería, en ver-

34. Pese a que Hegel criticara ásperamente al pensamiento edificante, quizás incluyendo en él, aparte de Jacobi y Schleiermacher, al mismo Fichte, no dejó al lado la retórica ni el toque poético edificante como al final de la *Fenomenología*, cuando integra en su discurso el verso de Schiller. Ver su comparación con Fichte en el brillante ensayo de A. Philonenko, «Fichte y Hegel», en su *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Vrin, París, 2004, pp. 181-206 (LPh).

35. «No se marcan los contenidos: se deja borrar suavemente sus límites. Las significaciones que se *dejan decir* no son desplazadas a otra parte; el discurso anula ahora has-

dad —dice—, el secreto y el misterio de Hegel: *que todo* (*Alles*) *se puede decir no a pesar, sino gracias a que el Todo* (*das Ganze*) *no se puede decir: Absolutum ineffabile*» (EC 557). En el camino, como se sabe, se despliega la cosa del pensar; el camino es la experiencia misma, de modo que la mejor actitud para andar el camino será la *experimentalista*, esto es, hacer la experiencia con Hegel, pero a la vez, frente a Hegel, explorando en cada caso el sentido de su propuesta. «Leer a Hegel sería, de acuerdo con esto —concluye Adorno— un proceso de experimentación: una vez que se nos ocurran las posibles interpretaciones, hacer una propuesta y contrastarla con el texto y con lo ya interpretado; el pensamiento, que necesariamente se aleja de lo dicho, tiene que recogerse de nuevo en ello» (TE 186). En otros términos, intentar llevar a cabo un diálogo con el propio texto, dejándose interpelar por él, pero, a la vez, replicándolo, en la medida de lo posible. Esta es, por lo demás, la tarea que la hermenéutica asigna al intérprete, en esa media distancia, verdaderamente ardua, que, como ha indicado Paul Ricoeur, es conjuntamente «voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia»[36]. Simpatizar para comprender, pero desconfiar para poder dialogar. Comprendo que ante un texto tan complejo, poderoso y originario como el de la *Fenomenología*, el hermeneuta tiene asegurada su derrota. Yo la asumo de antemano como «el bello riesgo» que entraña el hacer camino.

ta la idea de que haya una tierra de elección, donde se podría juntarlas, un tablero donde sus casillas estarían preparadas» (Lebrun, PC 407).

36. *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 1970, p. 28.

Prólogo

DEL AMOR AL SABER AL SABER ABSOLUTO

Según contaba su discípulo K. L. Michelet, Hegel se refería a la *Fenomenología* como «su viaje de descubrimiento», a la búsqueda de su propia concepción filosófica después de años de tanteo y exploración, en los que se había ocupado intensamente en el estudio y la discusión con las filosofías de su tiempo[1]. Ha sido un viaje intrincado por la historia del pensamiento, especialmente por la filosofía idealista postkantiana, la cultura ilustrada, la religión reformada, la nueva política napoleónica, la Primera Revolución Industrial, en síntesis, el mundo moderno —su presente histórico— en sus tensiones constitutivas y su sentido en trance de cumplimiento. El tesoro hallado ha sido inmenso a juzgar por este libro, pletórico de ideas, macizo y abigarrado, escrito en un estado de *cuasi* ebriedad intelectual, una vez acabada la obra y alcanzada, por fin, su propia originalidad filosófica o lo que llama gráficamente Terry Pinkard «su propia voz» (HB 272). No era menor su ansiedad por escribir algo sólido, decisivo, que le abriera el camino de su promoción académica, que no acababa de despejarse, todavía de *Privatdozent* en la Universidad de Jena, mientras que algunos de sus compañeros de estudio, como Schelling, eran ya filósofos consagrados. Y hay también ciertamente en estas páginas, como se ha de ver, la pasión ebria del creador transustanciada en el trabajo riguroso del *concepto*. Con la *Fenomenología* Hegel entra en su etapa de madurez, consumando su periodo romántico de juventud; «solo que en este caso —escribe J. M.ª Ripalda—

1. Especialmente me refiero al escrito sobre la *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling*, a *Fe y saber*, y al escrito sobre *El escepticismo* y los ensayos publicados en la *Revista de Crítica Filosófica*, hasta la *Filosofía real* de Jena donde ya se esboza su sistema de pensamiento. A lo largo de mi comentario intentaré hacer la referencia oportuna a estos escritos que forman el substrato teórico previo a la *Fenomenología*.

se trataría de una exposición romántica, con el poderoso romanticismo, no de la fantasía, sino de la especulación, que se manifiesta en los textos citados de 1800 a 1802» (JH xli)[2].

El Prólogo fue escrito ya a punto de acabarse la azarosa impresión de la obra, como declara Hegel en carta a Schelling de enero de 1807, quizás para dar cuenta de la amplitud de un texto que había crecido desmesuradamente, desbordando el plan primitivo previsto en la Introducción, y planteaba un problema acerca de su unidad y sentido[3]. Debe leerse, pues, en estrecha unidad con el último capítulo acerca del «saber absoluto», con el que guarda una profunda afinidad temática y estilística. Es una autorreflexión final, epilogal, acerca del conjunto de la obra que acababa de nacer y a la que otorga la consideración de primera parte de su sistema. La gran dificultad de este texto reside en que vale como Prólogo a todo el sistema hegeliano. Su autor tiende la mirada en dos direcciones: de un lado, la histórico/fenomenológica en que ha surgido su obra en discusión con los problemas de su tiempo, especialmente con el idealismo trascendental de Kant a Fichte y Schelling, y del otro, la sistémica en que va a desarrollarse y estructurarse su idea originaria. De ahí que tenga su centro de gravedad en la idea de filosofía —su justificación interna, su sentido y necesidad, la educación o formación para llegar a ella, la diferencia con otros planteamientos—. Como se dice en el anuncio (*Selbstanzeige*) de la obra, redactado posiblemente de mano de Hegel, «en el *Prólogo*, el autor da sus explicaciones acerca de lo que, a su parecer, necesita la filosofía en su estado actual; también, acerca de la arrogancia y el desafuero de las fórmulas filosóficas que hoy día degradan a la filosofía, y acerca de lo que realmente importa en la filosofía y en su estudio» (446-447/937). No se habla en ella de la filosofía, o según él la nombra «saber absoluto» o Ciencia (*Wissenschaft*) de un modo abstracto, esotérico, propio de iniciados, sino experiencial, concreto e histórico, y en la plaza pública de su discusión La *Fenomenología* desarrolla, en primer plano, dos dimensiones estructurales implicadas y conjugadas entre sí: 1) la de la conciencia natural con el saber, al que ha de elevarse mediante un arduo proceso de formación (*Bildung*), lo que constituye una dialéctica experiencial o existencial de la concien-

2. «Introducción» a su edición de *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, FCE, Madrid, 2014 (JH).

3. Véase el capítulo de orientaciones preliminares: «La *Fenomenología*, ¿un libro con enigma?». De todos modos, si el lector atento encuentra en la lectura de este Prólogo dificultades de comprensión, debidas a su radical originalidad y complejidad, mi primer consejo es que siga leyendo, hacia delante y hacia atrás, moviéndose en círculo, y si pese a todo, no logra aclararse... segundo consejo: que no se obstine, sino que lo deje a un lado y pase a la Introducción, y reserve la lectura del Prólogo tras el final de la obra, tal como fue escrito por su autor, para tener así la perspectiva sinóptica del conjunto.

cia hacia sí misma como espíritu; y una vez que, en la sección de la autoconciencia, descubre su condición espiritual, alcanza la conciencia «el punto de inflexión en el que, saliendo de la apariencia del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, pone pie en el día espiritual del presente» (109/257). En esta inflexión[4], surge la segunda dimensión de la obra: 2) la del espíritu en su autorrealización y autorreflexión en la historia (la dialéctica histórico-fenomenológica del espíritu con el tiempo). Ambas dimensiones son necesarias para alcanzar el concepto de saber absoluto como autocomprensión del espíritu en su *obra* como mundo histórico efectivo. Vistas, a su vez, desde el concepto de saber, ambas dimensiones se corresponden con momentos o esencias puras categoriales del espíritu absoluto en su desarrollo o despliegue interno en sí y para sí mismo (dialéctica especulativa del *concepto*), que transcurre a las espaldas o en el trasfondo de la conciencia peregrina, pero sostiene la armazón y necesidad interna de su desarrollo. La conjunción de estas tres dialécticas o procesos forma el círculo interno del espíritu. Esta sumaria presentación explica que el Prólogo sea un texto en cierto modo autónomo a la misma obra, que brinda una clave interpretativa de todo el programa hegeliano, tanto en la relación de la *Fenomenología*, entendida como Introducción al saber, con la Noología o *Pneumatología* (primera parte del sistema), como con la relación de la *Fenomenología* con la *Lógica* (segunda parte del sistema, según la primera propuesta hegeliana). De ahí que las páginas que siguen sean de una extraordinaria densidad, porque en ellas Hegel presenta sintéticamente las claves de su pensamiento, de su método y de su programa de transformación de la filosofía, poniéndola en plena forma de saber de la verdad en sí y para sí. Por lo demás, en este Prólogo se desgranan los diversos motivos —epistémicos, ontológicos, políticos, religiosos— que inspiraron la obra y que van a ir apareciendo en diversas figuras y secciones y combinándose sinfónicamente a lo largo de ella. Es mi propósito hacerlos aflorar a lo largo de mi Comentario y ordenarlos en torno a tres proposiciones fundamentales, que bosquejan el sistema hegeliano:

1. la *vida* del todo es el *espíritu*.
2. la *verdad* de la vida del espíritu es el *sistema*.
3. el *saber* de la verdad del todo es el *concepto*.

4. Como escribe R. Beuthan, «en su camino de formación hacia el verdadero saber, la conciencia entra en una dimensión en la que ella supera en un sentido básico la deficiencia (*Mangel*) de la actitud específica de la conciencia, a saber, la de un saber de un tipo de objeto extraño (*fremdartiges Gegenstandstypus*). Con ello se anuncia la dimensión del espíritu, y esto significa al mismo tiempo, una dimensión de praxis social y de normas, que se muestran como fundamentales para la conciencia» («Hegels phänomenologicher Erfahtrungsbegriff» (HE), recogido en *Ein kooperativer Kommentar*, cit., p. 84.

zubrignen) (*ibid*.). En este consejo al lector, acierta Hegel a formular su propio método fenomenológico. No intentar aplicarle a la mente un instrumento extrínseco a su propia vitalidad y espontaneidad ni forzarla a un camino preconcebido, sino dejar ser a la *Cosa misma*[6]; que ella se exprese y hable por sí misma a la conciencia. Si el saber concierne a la esencia absoluta, solo cabe dejarse conducir por ella. Esta apertura en fidelidad a la *Cosa misma* es la suprema negatividad del pensar. En un par de líneas nos ha dado Hegel el resumen de sus esfuerzos filosóficos en la crítica a la filosofía de su tiempo: ni reflexión (al modo de Kant, Jacobi y Fichte) ni intuición inmediata (Schelling); la primera es obra del entendimiento que divide y contrapone, enuncia y juzga; la segunda de una razón que, en su afán de trascenderse, se aniquila y disuelve en puro arrobo de lo absoluto. Lo mejor es la combinación de ambas: exponer (*dar-stellen*) la *Cosa misma*, a lo largo de su experiencia, y confundirse con su movimiento y resultado. La presentación o exposición (*Dar-stellung*) se parece a la presentación directa de un drama en el teatro, una pieza viviente, cuya contemplación por parte del espectador es una forma de participación en su sentido. A diferencia, pues, de la mera representación (*Vorstellung*) que pone algo delante para ser meramente visto como independiente, la *Dar-stellung* nos inmerge en el acontecimiento y arrastra con su propio desarrollo, nos lleva en su impulso, como el viento a la vela. El lema parecería tomado de un tratado de mística: dejar-ser a la *Cosa misma*, dejarse tomar por ella. Pero Hegel nos recuerda que en esto consiste la forma suprema de cultura (*Bildung*). Todo el esfuerzo de la formación nos lleva a trascender la inmediatez de la situación vital dada y esforzarnos por alcanzar «principios y puntos de vista universales», conforme al ideal de la Ilustración. Se trata de ejercitarse en el juicio autónomo, educar el buen gusto, cultivar el *sensus communis*, socializarse en el interés de la humanidad, pero, a la postre, todo el esfuerzo de ilustración debe dejar paso, según Hegel, a la negatividad interior que es la forma suprema de libertad. Al comienzo del camino, como exige la Ilustración, todo se va en pensar por sí mismo. Pero pensar es dejarse tomar por lo que nos hace pensar:

> Pero este comienzo de la formación cultural dejará primero sitio a la seriedad de la vida plena, seriedad que introduce en la experiencia de la Cosa

6. Sobre esta expresión, la *Cosa misma* (*die Sache selbst*) —término muy habitual en Hegel—, se volverá a lo largo de estas páginas, y muy especialmente a partir de los capítulos centrales dedicados a la razón. Baste, de momento, con indicar que por la *Cosa misma* se entiende el asunto propio y secular del pensar acerca de la Idea o la Esencia absoluta, o, lo Verdadero en sí, o bien, lo que llamará Hegel con más acierto, la Vida infinita. No me refiero sin más a lo que llamaba Kant *noúmeno* o ser inteligible, sino a la verdad de la *Cosa misma* como unidad de exposición (*Darstellung*) y concepto (*Begriff*).

> misma; y si, a más de esto, la seriedad del concepto cala la Cosa en su profundidad, semejante conocimiento y juicio mantendrán su lugar debido en la conversación (*Phä.* 11/59).

¿Por qué seriedad? Porque esta disciplina exige la renuncia a la particularidad y dejarse conducir por la *Cosa misma* en su exposición dramática. La formación, en tanto que se adentra en el contenido substancial, tiene que dejarse penetrar por la diferencia interna de este y perderse en él. Hegel no habla aquí de mística, ni de intuición poética o filosófica, sino de la razón, el único órgano de lo incondicionado, como la llamó Kant. El término «conversación» (*Konversation*) resulta aquí equívoco. No se refiere solo al parloteo vano e insípido que hay que desterrar de la filosofía, sino el ergotismo del *raisonnement* y la brillantez de la retórica, que deben ser sustituidos en el discurso por el rigor de la medida de lo universal. Cuando conversamos para entendernos, más que las aseveraciones dogmáticas o las consignas persuasivas, lo que importa, en verdad, son las razones que pueden alegarse a partir de la Cosa misma, que se dilucida. Pero para no errar, es preciso que la cosa misma de que se habla, se abra camino, como en el diálogo socrático, en medio de la confrontación. Es el viento de la cosa lo que impulsa a los que de veras dialogan. Esta es la seriedad de la vida plena o puesta en razón, o lo que es lo mismo, de la vida en forma, porque se emplea en la experiencia de la *Cosa misma*. De ahí que la seriedad de la praxis vital sea congruente con la misma seriedad del «*Concepto*»[7], que sondea la profundidad de lo que es real efectivo.

1.1. La conciencia crítica de su tiempo

Ahora bien, lo que se propone Hegel es nada menos que llevar a cabo una *transformación* de la filosofía, tal como se anuncia de un modo explícito y arrogante casi en el umbral del Prólogo:

> La verdadera figura en la que existe la verdad solo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia (*Wissenschaft*), a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor* al *saber* y sea *saber efectivamente real* (*Pha.* 11/59).

Ya se ha indicado que la verdad no se da ni en la reflexión ni en la intuición, esto es, ni en el análisis intelectual ni en el éxtasis de la revelación, sino en la seriedad —o paciencia, como dice Hegel en otro mo-

7. Escrito en cursiva, *concepto* designa, en sentido hegeliano, la vida inmanente de la *Cosa misma*, su forma autoexpresiva, translúcida en sí y para sí, y no el doble representativo abstracto de la conciencia (concepto).

zubrignen) (*ibid.*). En este consejo al lector, acierta Hegel a formular su propio método fenomenológico. No intentar aplicarle a la mente un instrumento extrínseco a su propia vitalidad y espontaneidad ni forzarla a un camino preconcebido, sino dejar ser a la *Cosa misma*[6]; que ella se exprese y hable por sí misma a la conciencia. Si el saber concierne a la esencia absoluta, solo cabe dejarse conducir por ella. Esta apertura en fidelidad a la *Cosa misma* es la suprema negatividad del pensar. En un par de líneas nos ha dado Hegel el resumen de sus esfuerzos filosóficos en la crítica a la filosofía de su tiempo: ni reflexión (al modo de Kant, Jacobi y Fichte) ni intuición inmediata (Schelling); la primera es obra del entendimiento que divide y contrapone, enuncia y juzga; la segunda de una razón que, en su afán de trascenderse, se aniquila y disuelve en puro arrobo de lo absoluto. Lo mejor es la combinación de ambas: exponer (*dar-stellen*) la *Cosa misma*, a lo largo de su experiencia, y confundirse con su movimiento y resultado. La presentación o exposición (*Dar-stellung*) se parece a la presentación directa de un drama en el teatro, una pieza viviente, cuya contemplación por parte del espectador es una forma de participación en su sentido. A diferencia, pues, de la mera representación (*Vorstellung*) que pone algo delante para ser meramente visto como independiente, la *Dar-stellung* nos inmerge en el acontecimiento y arrastra con su propio desarrollo, nos lleva en su impulso, como el viento a la vela. El lema parecería tomado de un tratado de mística: dejar-ser a la *Cosa misma*, dejarse tomar por ella. Pero Hegel nos recuerda que en esto consiste la forma suprema de cultura (*Bildung*). Todo el esfuerzo de la formación nos lleva a trascender la inmediatez de la situación vital dada y esforzarnos por alcanzar «principios y puntos de vista universales», conforme al ideal de la Ilustración. Se trata de ejercitarse en el juicio autónomo, educar el buen gusto, cultivar el *sensus communis*, socializarse en el interés de la humanidad, pero, a la postre, todo el esfuerzo de ilustración debe dejar paso, según Hegel, a la negatividad interior que es la forma suprema de libertad. Al comienzo del camino, como exige la Ilustración, todo se va en pensar por sí mismo. Pero pensar es dejarse tomar por lo que nos hace pensar:

> Pero este comienzo de la formación cultural dejará primero sitio a la seriedad de la vida plena, seriedad que introduce en la experiencia de la Cosa

6. Sobre esta expresión, la *Cosa misma* (*die Sache selbst*) —término muy habitual en Hegel—, se volverá a lo largo de estas páginas, y muy especialmente a partir de los capítulos centrales dedicados a la razón. Baste, de momento, con indicar que por la *Cosa misma* se entiende el asunto propio y secular del pensar acerca de la Idea o la Esencia absoluta, o, lo Verdadero en sí, o bien, lo que llamará Hegel con más acierto, la Vida infinita. No me refiero sin más a lo que llamaba Kant *noúmeno* o ser inteligible, sino a la verdad de la *Cosa misma* como unidad de exposición (*Darstellung*) y concepto (*Begriff*).

misma; y si, a más de esto, la seriedad del concepto cala la Cosa en su profundidad, semejante conocimiento y juicio mantendrán su lugar debido en la conversación (*Phä.* 11/59).

¿Por qué seriedad? Porque esta disciplina exige la renuncia a la particularidad y dejarse conducir por la *Cosa misma* en su exposición dramática. La formación, en tanto que se adentra en el contenido substancial, tiene que dejarse penetrar por la diferencia interna de este y perderse en él. Hegel no habla aquí de mística, ni de intuición poética o filosófica, sino de la razón, el único órgano de lo incondicionado, como la llamó Kant. El término «conversación» (*Konversation*) resulta aquí equívoco. No se refiere solo al parloteo vano e insípido que hay que desterrar de la filosofía, sino el ergotismo del *raisonnement* y la brillantez de la retórica, que deben ser sustituidos en el discurso por el rigor de la medida de lo universal. Cuando conversamos para entendernos, más que las aseveraciones dogmáticas o las consignas persuasivas, lo que importa, en verdad, son las razones que pueden alegarse a partir de la Cosa misma, que se dilucida. Pero para no errar, es preciso que la cosa misma de que se habla, se abra camino, como en el diálogo socrático, en medio de la confrontación. Es el viento de la cosa lo que impulsa a los que de veras dialogan. Esta es la seriedad de la vida plena o puesta en razón, o lo que es lo mismo, de la vida en forma, porque se emplea en la experiencia de la *Cosa misma*. De ahí que la seriedad de la praxis vital sea congruente con la misma seriedad del «*Concepto*»[7], que sondea la profundidad de lo que es real efectivo.

1.1. La conciencia crítica de su tiempo

Ahora bien, lo que se propone Hegel es nada menos que llevar a cabo una *transformación* de la filosofía, tal como se anuncia de un modo explícito y arrogante casi en el umbral del Prólogo:

> La verdadera figura en la que existe la verdad solo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia (*Wissenschaft*), a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor* al *saber* y sea *saber efectivamente real* (*Pha.* 11/59).

Ya se ha indicado que la verdad no se da ni en la reflexión ni en la intuición, esto es, ni en el análisis intelectual ni en el éxtasis de la revelación, sino en la seriedad —o paciencia, como dice Hegel en otro mo-

7. Escrito en cursiva, *concepto* designa, en sentido hegeliano, la vida inmanente de la *Cosa misma*, su forma autoexpresiva, translúcida en sí y para sí, y no el doble representativo abstracto de la conciencia (concepto).

mento— del concepto. Este concibe o alumbra la unidad interna, que conexiona los momentos del todo viviente. Alumbrar tiene aquí el sentido genético de «dar a luz» a lo que se ha engendrado en las mismas entrañas de la vida. El término de «contribuir» es un gesto de solidaridad generacional con todos los esfuerzos regeneradores de su época, tiempo de ilustración y revolución por implantar la modernidad en las ideas y en las costumbres (Philonenko, LPh 20)[8]. En esta tarea estaba embarcado todo el idealismo alemán, en la búsqueda de la superación del límite (*Grenze*) que había trazado Kant a la metafísica, y, a la vez, de llevar a cabo su programa práctico ilustrado de realizar la idea de libertad[9]. Fichte llamó a su obra capital *Doctrina de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*) y la vinculaba con el idealismo de la libertad, y Schelling *Sistema del idealismo trascendental*, pero ninguno de ellos había logrado alcanzar la necesidad interna del saber en un conocimiento de lo absoluto o de lo «absolutamente infinito», como Spinoza en su *Ética* define a Dios o a la substancia: «una esencia eterna infinita» (*Eth.* I, def. 6). Este tema, no obstante, procedía de la tradición griega, y era conocido como el bien, lo in-condicionado (*an-hyphoteton*) o Dios mismo. Fue Platón quien situó el bien absoluto «más allá de la esencia» (*hepékeina tes ousías*), esto es, del contenido eidético y del conocimiento intelectual, en cuanto principio incondicional del mundo inteligible, y acuñó la idea de filosofía, procedente de Pitágoras, como la aspiración o tensión erótica ascensional, en sentido dialéctico, a ir superando todo su-puesto explicativo hasta un punto primero de apoyo, in-condicionado (*an-hypobeton*) y autosuficiente para sostener todo el sistema eidético. Cito el pasaje por la relevancia histórica que tendrá en el planteamiento de Hegel:

> La razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios, sino realmente supuestos que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que no es supuesto (*to an-*

8. A. Philonenko extiende esta solidaridad al empeño de poner *el saber* a la altura del *poder* moderno, representado por Napoleón, superando así «la dislocación de ambos en Platón» (*Lecture de la Phénoménologie de l'esprit. Préface-Introduction*, Vrin, París, 2004 [LPh]). De todos modos, que la filosofía dejara de ser deseo de saber por un saber efectivo, saber como poder con influencia en la transformación de la vida, era la exigencia explícita de la modernidad (*nuova scienza*, Estado moderno, religión reformada) desde su comienzo. Véase Hans Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, trad. de P. Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008, caps. VIII-X, pp. 345-404.

9. No se olvide que este es el centro del pensamiento kantiano: «El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos [...] que como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva» (KprV *Vorrede*, 4, 24-a 5; Akd.V, 3-4; trad. de M. García Morente, El Ateneo, Buenos Aires, 1951, Prólogo, p. 9).

hyphoteton), y tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, desciende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de ideas, a través de ideas y en dirección a las ideas, hasta concluir en ideas (*Rep.* 511b3-c1).

Desde entonces es *eros* el genio (*daímon*) tutelar del filósofo, en tanto que se mantiene en este camino de fundamentación por amor a la sabiduría (*Rep.* 475b8-10). No obstante, el modelo axiomático, diseñado en la *República*, con grados de dependencia y derivación entre las ideas hasta los átomos lógicos, dejó paso en el segundo Platón a un modelo de «combinación sintética de los géneros supremos» (*symploké ton eidon*) del ser en su co-pertenencia recíproca[10]. Son dos modos distintos de concebir la dialéctica —formal/matemático el primero y sintético/combinatorio u orgánico el segundo—, pero ambos penden de la inteligibilidad del primer principio, que excede a la *ousía* (esencia real) en «dignidad y poder» (*Rep.* 509b9-10). Aristóteles, por su parte, construye su Ontología mediante una interpretación realista de los axiomas o primeros principios, comunes a todas las cosas, porque conciernen al ente en cuanto tal (*Metaf.* 1005a22-25). La metafísica se especifica como una ciencia universal —de la omnitud del ente *en cuanto ente*—, y a la vez, radical desde su principio originario. Es lo mismo que se confirma en la *Ética a Nicómaco* en el análisis de las virtudes dianoéticas: «el sabio no solo debe conocer lo que deriva de los principios, sino poseer además la verdad sobre los principios, de suerte que la sabiduría será intelecto (*noûs*) y ciencia (*epistéme*), por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más estimados» (VI, 1141a-18-20). Ahora bien, el todo de lo ente remite a una unidad fundante, que trasciende ese todo, en cuanto in-dependiente e in-condicionada con respecto a aquello que funda. De modo que o bien está más allá de lo ente, o bien es un primer ente o super-ente con estatuto especial y separado del mundo. La duplicidad ontoteológica del proyecto metafísico de Aristóteles es, pues, constitutiva, como ha mostrado Heidegger[11]. Consumar este proyecto supondría contar con una intuición intelectual de lo originario, que Aristóteles extiende solo a los principios lógicos, por ser abstractos y universales, pero no al primer principio ontológico mismo. De ahí la interna aporeticidad del proyecto de Aristóteles, señalada por Pierre Aubenque, en que la ontología acaba estando más próxima a la dialéctica que a la analítica[12], de tal manera que la «ciencia buscada», como la llama el Estagirita, resulta ser, a la postre, una ciencia inencontrable. Por eso no exis-

10. Véase *Sofista* 253d; *Filebo* 16c-17a; *Político*, 284b-285c; *Teeteto*, 185c-d.
11. «Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik», en *Identität und Differenz*, Neske, Tubinga, 1957, pp. 57-58.
12. *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, París, 1962, pp. 300-302.

te en Aristóteles un hábito dianoético que se llame «filosofía», sino que esta hay que entenderla defectivamente, como tensión hacia la sabiduría, debido a la aporeticidad misma del saber acerca del principio originario o absoluto. La dificultad se expresa en la tensión interna permanente en la epistemología aristotélica entre la dimensión *pros hemás* (para nosotros), esto es, lo conforme a la perspectiva propia de un entendimiento finito, vinculado a lo particular y sensible, y el *pros autón* (en sí mismo o la cosa en sí misma)[13], como un hiato constitutivo de la finitud, que mantiene siempre abierto e inacabado el proyecto de la metafísica como ciencia universal y primera. Solo podría cerrarse este hiato si se admite una intuición intelectual de lo absoluto originario, de modo que el *primum ontologicum* sea también el *primum cognitum*, como sostiene el ontologismo.

Ontologista fue el racionalismo moderno, a partir de su fundación en el *cogito* cartesiano y la posterior elaboración del saber como *mathesis universalis*, el estudio de las relaciones universales «de orden y medida aplicables a cualquier género de realidad»[14], anticipo de la versión spinozista del *ordo et conexio rerum*, en que se despliega noemáicamente la idea de lo absoluto o infinito, connatural en la mente humana, en cuanto causa inmanente de todo. Esa opción ontologistsa fue casi postulatoria como se muestra en un texto clave de Spinoza[15]. Fue Kant quien desmontó críticamente la idea de un *intuitus originarius* en el hombre, denunciando con ello la metafísica racionalista por dogmática y restaurando de nuevo la tensión aristotélica entre el *pros hemás* (para nosotros, entendimientos finitos) y el *pros autón* (en sí) bajo la doble dimensión, respectivamente, de 'fenómeno' y 'noúmeno'. Todo intento posterior de superar este límite kantiano, tendría que retornar, de una forma u otra, a Spinoza (metafísica de la sustancia absoluta), y, a la vez, mantener el procedimiento trascendental (constituyente) de la subjetividad crítica moderna, como herencia irrenunciable. En esta precisa situación históri-

13. Atención: no confundir estos términos aristotélicos con los hegelianos de en-sí y para-sí. Solo señalar que lo que llama Hegel «para nosotros» (*für uns*) es lo contrario de lo que designa esta expresión en Aristóteles y se parece más al *pros autón* aristotélico, esto es, a la verdad y a la esencia o a la *Cosa misma*, tal como la comprende o capta quien ha consumado el camino de su manifestación a la conciencia.

14. *Regulae ad directionem ingenii*, regla IV, en *Œuvres et Lettres*, cit., pp. 50-51. Véase el clásico estudio de Heinrich Scholz, *Mathesis Universalis*, especialmente el capítulo «Descartes' Bedeutung für die Umgestaltung des abenländischen Geistes», Benno, Stuttgart, 1961, pp. 95-114.

15. «Ut Mens Nostra omnino referat Naturae ejemplar, debeat ommis suas ideas producere ab ea, quae refert originem et fontem totius Naturae, ut ipsa etiam sit fons caeterarum idearum» (Para que nuestra mente ofrezca enteramente un ejemplar de la Naturaleza, debería producir todas sus ideas a partir de aquella, que expresa el origen y la fuente de toda la Naturaleza, para que ella misma sea también fuente de las demás ideas) (*De intellectus emendatione*, en *Opera*, ed. Van Volten y Land, Nijhoff, La Haya, 1914, I-II, p. 13).

ca se encontraba la batalla del idealismo alemán, entablada entre Schelling y Fichte. Hegel participa abiertamente en ella, desde su estancia en Jena, tratando de mantener la sistematicidad del saber —el viejo ideal platónico (luego reelaborado en la *mathesis universalis*)—, pero en una nueva dialéctica ontológica, fundada en la inmanencia del absoluto a la conciencia y a la historia. Como precisa Hans-G. Gadamer al respecto, «por mucho que esté determinado por el punto de partida de la filosofía moderna, según el cual lo absoluto es vida, actividad, espíritu, no es, sin embargo, en la subjetividad de la autoconciencia donde ve Hegel el fundamento de todo saber, sino en la racionalidad de todo lo real y, por ende, en un concepto del espíritu como lo verdaderamente real. Ello sitúa netamente a Hegel dentro de la tradición de la filosofía griega del *noûs*, que comienza con Parménides» (DH 21)[16].

1.2. La idea originaria

Esta es la clave originaria del pensamiento de Hegel: la omnitud del ente como vida infinita que mantiene en conexión orgánica la multiplicidad de sus elementos en el juego de sus contraposiciones. Y es justamente este sentido de la vida del ente lo que le falta al acosmismo de Spinoza o a la rigidez de su naturalismo. El *hen kai pan* (el uno todo), donde resuenan Spinoza y Lessing conjuntamente con acentos de la mística renana[17], era la consigna revolucionaria de tres jóvenes radicales (Hölderlin, Schelling y Hegel), que soñaban en el *Stift* de Tubinga con un cambio del mundo, integrándolo en un nuevo principio de unidad, que le diera a la vez, verdad y belleza (T. Pinkard, HB 66-67). La vida infinita es la relación omnímoda, absoluta, que todo lo incluye y todo lo vivifica. Esta idea de organicidad evolutiva de la vida ya estaba presente en el «Fragmento de sistema» de 1800:

16. *La dialéctica de Hegel*, trad. de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 1979 (DH). Cierto que luego menciona Gadamer el error de lectura que llevó a Hegel a malcomprender un pasaje del *Sofista* (259b), lo que le permitió dar «una positiva justificación del quehacer dialéctico» (*ibid.*, 33-35), que faltaba en los antiguos (*ibid.*, 25).

17. W. Dilthey llega a hablar —con cierta unilateralidad que obvia, hasta cierto punto, los problemas políticos— de una etapa de panteísmo místico en el joven Hegel, desde 1795 a 1800, especialmente visible en el «Fragmento de sistema» (*Hegel y el idealismo*, FCE, México, 1956, pp. 129-146 [HI]). Los jóvenes radicales habían conocido y seguido la disputa sobre el panteísmo provocada por el libro de Jacobi *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a M. Mendelssohn* (1785), y con esta consigna se oponían a una filosofía del entendimiento, meramente objetivista, como la ilustrada, por otra participativa en la Vida infinita. Su lema estaba en Heráclito, *to hen diapheron en eautó*, «lo Uno que se diferencia en sí mismo», o bien, «el Uno, lo solo sabio, que quiere y no quiere ser llamado Zeus» (Diels I, 159/32). «¡Ser uno con todo lo viviente! —escribe Hölderlin—. Con esta consigna, la virtud abandona la airada armadura y el espíritu del hombre su cetro, y todos los pensamientos desaparecen ante la imagen del mundo eternamente uno» (*Hiperión o el eremita en Grecia*, trad. de J. Munárriz, Hiperión, Madrid, 2000, p. 25).

> Una vez presupuesta, fijada la vida indivisa, podemos considerar que los seres vivos son manifestaciones de ella, exposiciones suyas [...]; o bien, presupuesto un ser vivo (en concreto, nosotros los observadores) resulta que la vida sentada más allá de nuestra limitada vida es una vida infinita, de infinita multiplicidad, de infinita oposición, de infinita relación: como pluralidad, infinita pluralidad de organizaciones, de individuos; como unidad, un único todo organizado, separado y unido, la naturaleza (*Fr. Schr.* I, 420/JH 467).

El todo real es, pues, el círculo que abarca inicio, desarrollo y fin como momentos de una actividad, que progresa hacia sí misma, hasta alcanzar la plenitud de su acto. Y lo que vale del viviente concreto, vale *a fortiori* de lo real en su conjunto en cuanto todo viviente. Ahora bien, si se parte de la idea de que el Uno/todo es vida, ya no cabe una introducción extrínseca con meras indicaciones circunstanciales o coyunturales. En cierto modo, ya siempre se está en el asunto del pensar. Es preciso introducirse en la experiencia de la *Cosa misma*, a partir de la conciencia natural, ya situada fácticamente en este todo absoluto. Hacer la experiencia de algo no solo remite al sujeto que la tiene o la hace, sino a la *Cosa misma*, en la que se pro-duce la experiencia. Ya hemos indicado un texto, en el umbral del Prólogo (11/59), que preludia este nuevo sentido de experiencia interna tan ajeno al metodismo y trascendentalismo del sujeto moderno. Este esquema es tan solo el preludio de lo que Hegel va a desarrollar con algún pormenor más adelante en el Prólogo. Del texto podemos extraer varias indicaciones fundamentales para entender la idea de saber que se acuña en la *Fenomenología*. Hegel se opone, de un lado, a las filosofías de la reflexión, propias del entendimiento, que se limitan al análisis y el posterior enlace judicativo de nuestras intuiciones empíricas en la trama de un enunciado. Eso es lo más fácil pues el entendimiento se limita a manejar un material empírico dado; distingue y compara, separa y relaciona, como opera el empirismo (Locke, Hume) e incluso el trascendentalismo kantiano al poner en juego las funciones categoriales del juicio. Ciertamente es más difícil captar la unidad y congruencia interna del contenido de la representación en sí mismo. Por otro lado, se opone al esencialismo (Descartes, Spinoza, Schelling), que todo lo resuelve en el inmediatismo de la intuición intelectual, purificada de elementos sensibles. Pero «lo más difícil» es combinar ambas operaciones: reflexión e intuición, esto es, análisis interno y unificación de lo separado y contrapuesto. Las expresiones «permanecer en ella, entregarse a ella y olvidarse (de sí mismo) en ella», con cierto sabor poético/místico, anuncian ya una experiencia, que lleva a cabo el sujeto en y por la *Cosa misma*, dejándola ser y des-envolverse en sí misma. La unidad de ambos momentos: el determinar de la reflexión y el captar de la intuición constituye la «exposición» (*Darstellung*), en

el sentido dramático[18] de un pro-ducir (*hervorbringen*) o traer fuera a la luz la Cosa del pensar, extra-yendo o pro-cediendo (*hervor*) desde sus fenómenos o manifestaciones y pro-gresando hacia su mismidad.

1.3. La sistematicidad de la ciencia

Si comparamos el texto recién citado de 1807, de un Hegel maduro en su potencia creativa, con el «Fragmento de sistema» de 1800, salta a la vista el trayecto recorrido por Hegel hacia una nueva forma de entender la filosofía como ciencia sistemática. En el «Fragmento de sistema», a propósito de la vida, distinguía Hegel una naturaleza tratada por la reflexión (o por el entendimiento), como tejido de oposiciones y relaciones (naturaleza muerta), y una naturaleza en sí como vida infinita, a la que nos eleva el sentimiento religioso. Como se ve, este planteamiento está todavía determinado por el criticismo kantiano. No obstante, Hegel llegaba a ensayar una fórmula aparentemente dialéctica:

> Pero la vida precisamente no puede ser considerada solo como unificación, como relación, sino a la vez como oposición; si digo que la vida es la unión entre la relación y la oposición, también esta misma unión puede volver a ser aislada, con lo que puede objetarse que se opondría a la desunión; sería mejor expresarme diciendo que la vida es la unión de la unión y la desunión (Fragmento de sistema) (*Fr. Schr.* I, 422/JH 468).

Ahora bien, la reflexión[19], en tanto que pone algo, lo diferencia o contra-pone a algo otro, estableciendo una dualidad o polaridad; de ahí que la idea de vida escape a la reflexión, no es algo *del* entendimiento, no es algo reflejado por la reflexión, sino que «su única característica para la reflexión es que hay un ser fuera de la reflexión» (*ibid.*). ¿Será, pues, cosa de la filosofía o de la razón? Pero la filosofía es también pensar, y, por tanto, se mueve por el orden de la reflexión, sin alcanzar la experiencia de la unidad infinita. Es así un intermedio entre reflexión y religión:

18. Por dramático entiendo un proceso viviente, que expone o despliega un argumento, mediante el conflicto u oposición de sus elementos y su posterior re-solución.

19. El acto de la reflexión se refiere al punto de partida en la autoconciencia —recuérdese la apercepción trascendental, de la que va a deducir Kant, con la posición originaria de sujeto y objeto, la tabla de las categorías como funciones formalmente determinantes, que garantizan la textura del mundo objetivo, aun cuando no alcancen a pensar la cosa en sí—. La reflexión pertenece a la obra del entendimiento (el análisis) y, en este sentido, puede decirse que refracta en el medio de la subjetividad el asunto del pensar, como se des-compone la luz al pasar por un prisma. De ahí que la reflexión genere escisión y contraposición en el seno de la vida.

> Por eso precisamente la filosofía está abocada a desparecer en la religión, pues, al ser pensamiento, encierra la oposición de lo no pensado, así como entre el que piensa y lo pensado; la filosofía tiene que descubrir la finitud en todo lo limitado y exigir su cumplimiento por la razón, reconociendo sobre todo las ilusiones que provienen de la propia infinitud de esta, de modo que siente el verdadero infinito fuera de su propio ámbito (*Fr. Schr.* I, 423/JH 469).

Es verdad que Hegel hace valer la exigencia de completar todo lo finito por medio de la razón, pero esto se ve como una tarea de conexión y organización siempre abierta, puesto que lo verdadero infinito le queda fuera. Hablar de las ilusiones de la infinitud y de un absoluto fuera de su ámbito, todavía bajo la sombra de Kant, equivale, pues, a retornar al concepto clásico de la filosofía como proyecto abierto e inacabado. A la fórmula dialéctica apuntada le falta aún el órgano específico de un pensar dialéctico mediador, que será la razón. A la altura de 1800, la unión de lo finito y lo infinito es un asunto del sentimiento religioso, que cancela místicamente la oposición. El papel de la razón quedaba todavía bastante difuminado e impreciso, como un tercero fuera de la dicotomía reflexión y religión, en cuanto modos opuestos de tratar la vida infinita. Pero en Kant no se daba solo el dualismo fenómeno/*noúmeno*, sino un concepto de razón como facultad de lo incondicionado. No es que la razón penetre en el *noúmeno*, como pretendía el racionalismo, pero posibilita, al menos, el progreso del conocimiento bajo la referencia a un principio incondicionado de unidad, que trasciende la experiencia. Según Kant, si «el entendimiento es la facultad de las reglas», la razón es «la facultad de los principios» (KrV A299 y 302); esto es, si el juicio unifica fenómenos bajo una regla y así discierne una cosa de otra y la determina en su concepto, engendrando conocimiento objetivo, la razón, por su parte, garantiza el orden y conexión de los conocimientos en una totalidad. La función de la razón es, pues, para Kant, arquitectónica y sistemática. «Por sistema entiendo la unidad de los diversos conocimientos bajo una idea» (KrV A832) —precisa— y «el todo está, pues, articulado, no amontonado: puede crecer internamente, pero no externamente» (*ibid.*). Paradójicamente, a Kant, el autor criticista por excelencia, se debe, por tanto, la concepción moderna de sistema. Como ha escrito Heidegger, «pero la filosofía de Kant, su determinación esencial de la razón y del sistema, son el presupuesto y a la vez el impulso por el cual el sistema se convierte en la meta decisiva del idealismo alemán, en exigencia y campo de los más arduos esfuerzos del pensamiento» (SchL 47)[20].

20. *Schelling y la libertad humana*, trad. de A. Rosales, Monte-Ávila, Caracas, 1985 (SchL).

Pero en Kant, las ideas eran tres —Dios, alma, mundo—, estaban dadas *a priori* en la razón y con carácter heurístico/regulador, pero no constitutivo y objetivo, todo lo cual hacía que la aspiración a sistema fuera problemática. ¿Por qué tres y no una? ¿Qué relación hay entre ellas? ¿Cómo pueden ser trascendentales sin ser constituyentes? Esta aporética kantiana, que mantenía la tarea de la filosofía abierta e indefinida, obligó al idealismo alemán a forzar la puerta del *noúmeno* y afanarse tras un principio de unidad realmente incondicionado y efectivo. Esto quiere decir que tuvo que admitir de una forma u otra la «intuición intelectual», criticada por Kant, como único acceso al principio, ya sea en la forma del Uno originario indiferente (Schelling) o en la activa del Yo infinito, el Yo = yo, autoponente, de Fichte. «A partir de aquí —comenta Martin Heidegger— se transforma el concepto de razón; la palabra 'razón' recobra, podemos decir, su sentido originario: captar, aprehender inmediatamente; intuición intelectual es intuición de la razón» (SchL 53). Y, paralelamente, el «sistema» adquiere también el sentido preciso de ensamblaje de la totalidad de lo real desde un principio integral y único.

Ahora bien, si se piensa lo absoluto o in-condicionado como vida (la vida del todo), la intuición intelectual del principio no puede fijarse en un punto in-condicionado, que deje fuera aquello que principia. La intuición intelectual no es el saber inmediato de un fundamento originario, sino, inversamente, de la consumación de un movimiento y proceso manifestativo. No puede ser, como el principio de identidad de Schelling (A = A), la intuición de un vacío in-determinado. Tampoco puede mistificarse en un movimiento o proceso abierto, indefinido, como en Fichte, donde el principio (A = A) (auto-posición del yo) equivale a un A debe ser A, tiene que ser A, en un proceso infinito, sino que el proceso de exposición debe retornar y cerrarse sobre sí mismo. Mucho menos, si hablamos de la vida del todo, podemos permanecer, como en Kant, en un saber del sujeto, externo a la cosa misma (*noúmeno*). La salida única para Hegel es que la razón asuma y realice su tarea incondicionada, a costa de acabar no en, sino con la religión. Ya no vale el concepto de experiencia de Kant, fundado trascendentalmente por la apercepción del yo y sus funciones constitutivas, pero a la vez limitado por la cosa en sí (*noúmeno*). Tampoco es posible dejar espacio a la fe, como Kant decía piadosamente en el segundo Prólogo de su *Crítica de la razón pura* (Bxxx11-13). Un pretendido saber fuera de la *Cosa misma* equivale a un no-saber, como le objeta Hegel. Saber o conocer presupone estar ya en ser, incluso con todas las ilusiones y errores de la conciencia natural, de lo que habrá que dar cuenta. Ahora bien, puesto que nos movemos en la experiencia de la *Cosa misma*, mediante su exposición fenomenológica, tal proceso constituye un movimiento pro-

gresivo y regresivo[21], unificado en sí mismo. En tal proceso lo absoluto se expone para poder dar cuenta de sí y retorna sobre sí en saber de sí mismo en todo lo otro, por lo que puede concluir Hegel que «la verdadera figura en que existe la verdad solo puede ser el sistema científico de la misma» (11/59). La filosofía ha devenido saber efectivo, cancelando su aspiración a la sabiduría.

1.4. Justificación y necesidad de la filosofía

En este planteamiento dialéctico, la introducción de la conciencia en el saber solo puede significar la formación (*Bildung*) de la conciencia natural en su elevación hacia lo infinito e incondicionado. La tarea que en otro tiempo (en el «Fragmento de sistema» de 1800) se confiaba a la religión, la asume ahora la razón mediadora entre lo finito e infinito. En el escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, de 1801, Hegel hablaba de la formación (*Bildung*) como un proceso de extravío que la conciencia sufre en negatividad:

> En la formación, aquello que es manifestación de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo autónomo. Pero, al mismo tiempo, la manifestación no puede negar su origen y debe tender a construir como un todo la diversidad de sus limitaciones [...] Allí se ha de encontrar la completa totalidad de las limitaciones, excepto lo absoluto mismo: perdido en las partes, lo absoluto impulsa al entendimiento a su desarrollo infinito de la diversidad y, mientras se esfuerza por extenderse hasta lo absoluto, pero sin conseguir más que reproducirse sin fin, se burla de sí mismo. La razón solo alcanza lo absoluto en tanto que abandona esta esencia parcial y diversa (*Diff.* II, 20/*Dif.* 18).

Aquí quedaba vinculada la formación, como en la Ilustración, a la tarea reflexiva del entendimiento que diferencia y contrapone, y acaba cayendo bajo la pesadez de las oposiciones que él mismo fija y determina. Hegel asumía, sin embargo, la obra de la reflexión, como específica de la filosofía, y le concedía un papel capital en el proceso de formación de la conciencia, pues esta avanza a través de estas delimitaciones y determinaciones, en que se desentraña para ella la realidad. Pero, la reflexión, al querer fijarlas y retenerlas, queda prendida en ellas, se mantiene en sus contraposiciones, y lejos de verlas como manifestaciones de lo absoluto, les concede autonomía e independencia. De ahí que, para seguir adelante, tenga que sentir la decepción de estos ídolos, a los que se había aferrado tercamente. En esta fuerza de la negatividad descubría

21. Conviene notar que «re-gresivo» no tiene aquí, en modo alguno, el sentido negativo de «retroceso», sino el de retorno o ingreso en la mismidad, volviéndose sobre sí.

Hegel el motor interno de la experiencia formativa[22]. La conciencia, en su experiencia de lo negativo, tiene que atreverse a aniquilarlos para liberarse así de su fijeza en la escisión. Las metáforas hegelianas son certeras y poderosas:

> Cuanto más firme y espléndido es el edificio del entendimiento, tanto más se agita el impulso de la vida, que está presa en aquel como una parte. Por salir de allí en busca de la libertad. Cuando aparece como razón en la lejanía, simultáneamente es aniquilada la totalidad de las limitaciones. En este aniquilar es referida a lo absoluto (*Diff.* 20-21/*Dif.* 18-19).

Este aniquilar las limitaciones en cuanto tales, que pone y contrapone el entendimiento, constituye una superación dialéctica (*Aufhebung*). Hay aquí en juego un «interés de la razón» en este negar y superar, que trabaja en beneficio de la vida pletórica. Como subrayaba Hegel, «la escisión (*Ent-zweiung*) necesaria es un factor de la vida, que se autoconfigura contraponiéndose perpetuamente, y solo mediante la restauración (*Wiederhestellung*) a partir de la máxima separación (*Trennung*) es posible la totalidad de la vida suprema» (*Diff.* 21-22/*Dif.* 20). Y de este interés innato de la razón se nutre la filosofía. Esta se justifica a partir de las necesidades humanas[23] y, en especial, de la necesidad de reconciliar la vida escindida. «La necesidad de la filosofía —precisaba Hegel— surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía» (*Diff.* 22/*Dif.* 20). En la *Fenomenología* habla Hegel de una doble necesidad: la necesidad interna que lleva al saber a constituirse como ciencia o sistema para captar la vida del todo, y la externa, que relaciona con una situación histórica determinada, pero añade: «La necesidad *externa*, en la medida en que sea captada de manera universal, es lo mismo que la *interna*, en la figura en que el tiempo representa sus momentos estando ahí» (11/61), se entiende, los momentos del espíritu, pues el tiempo no es más que la existencia inmediata del espíritu. En

22. Como bien señala M.ª C. Paredes, «se advierte enseguida que Hegel interpreta el concepto de formación (*Bildung*) en un sentido negativo y en correspondencia directa con la consolidación de la escisión. Es decir, Hegel invierte la connotación positiva que desde Herder tiene esta noción como perfeccionamiento de la humanidad mediante la razón y la libertad. Ello se explica porque para él lo que en la formación se objetiva no es la obra de la razón, sino del entendimiento» (Introducción a *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Tecnos, Madrid, 1990, p. xix [*Dif.*]).

23. Esto se verifica en la propia obra de Hegel, que, según escribe Schelling, «comenzó por necesidades humanas de carácter secundario». Y por tales hay que entender desde luego —señala Vicente Serrano— lo que fueron sus ocupaciones hasta ese momento, el derecho, la economía, la religión y su función social» (Introducción a su edición de *Fe y saber*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, p. 16 [FS]).

consecuencia, en la configuración de la facticidad histórica reverberan los conflictos internos del espíritu. Pensada filosóficamente, la época de Hegel representaba la extrema escisión entre la subjetividad y la objetividad, o, en otros términos, entre el trascendentalismo de las filosofías de la reflexión y el naturalismo cosificador de la Ilustración, que, respectivamente, erigían como fundamento o bien el Sujeto en sí, o bien el Objeto en sí, en su extrema polarización. Si queremos verter esta oposición ontológica en términos sociales y políticos, diríamos que se trataba de la más abierta confrontación en la época de la burguesía entre la libertad abstracta del sujeto y la necesidad cosificadora y alienante, que reina en el mundo de las relaciones humanas. Y, sin embargo, en esta confrontación trágica estaban para Hegel las bases para su transformación dialéctica.

Ahora bien, esta contradicción existencial, que obliga a filosofar, es también la misma necesidad interna de que brota la filosofía como sistema, pues justamente de esta contradicción ha de surgir la reconciliación de ambos opuestos en su mediación dialéctica. En el escrito sobre la *Diferencia* (1801) hay un texto clave para la comprensión del sistema de Hegel. Dice así:

> Lo que se llama presupuesto de la filosofía no es otra cosa que le necesidad mencionada. De ahí que como la necesidad está puesta para la reflexión, tiene que haber dos presupuestos:
>
> Uno es lo absoluto mismo; es el objetivo que se busca, el cual está ya presente, pues ¿cómo si no puede ser buscado? La razón lo produce solo en cuanto que libera a la conciencia de las limitaciones: este superar las limitaciones está condicionado por el estado de ilimitación presupuesto.
>
> El otro presupuesto sería la salida de la conciencia fuera de la totalidad, la escisión en ser y no-ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud. Para el punto de vista de la escisión, la síntesis absoluta es un más allá, lo indeterminado e informe opuesto a las determinaciones de la escisión [...] Ahora bien, la tarea de la filosofía consiste en unificar estos presupuestos, en poner el ser en el no-ser —como *devenir*—, la escisión en lo absoluto —como su *manifestación*—, lo finito en lo infinito —como *vida*— (*Diff.* 24-25/*Dif.* 23-24).

Si hay, pues, una necesidad de la filosofía, como único presupuesto subjetivo de la misma, esta misma necesidad —argumenta Hegel— encierra pre-su-puestos ontológicos, que le subyacen y posibilitan: Uno, lo absoluto, pues solo en función de él se puede llegar a sentir la necesidad como privación interna a la vida. Vuelve aquí de nuevo el tema de *eros* como *daímon* de la filosofía, orientándose por la experiencia de lo que le hace falta. Dos: el estado histórico/factual de una conciencia que se siente fuera, privada de la totalidad que le pertenece, sumida en penu-

ria vital, entendida por Hegel como escisión o confrontación de las antinomias que desgarran la vida por obra de la reflexión. Desde el punto de vista de la escisión, en tanto que se permanece en ella, «la síntesis absoluta es un más allá indeterminado e informe» (*ibid.*). Sobre ello insistía Hegel en el escrito de *Fe y saber* (1802), dedicado a la crítica de las filosofías de la reflexión (Kant, Fichte, Jacobi), que son las que han establecido la escisión —separación y contraposición— de lo finito e infinito. Su origen está en el dualismo kantiano, compensado por un salto a la fe filosófica[24]. Estas, al fijar al hombre en el orden de la finitud, han introducido fraudulentamente la fe, como contrapunto, en el orden de la filosofía. «Según todos ellos, lo absoluto no se da, según las antiguas distinciones ni contra la razón ni a favor de la razón, sino que está más allá de la razón» (GW 288/FS 54). Fe es, justamente, lo contrario/complementario de la reflexión, o, como la llamaba entonces Hegel,

> el principio de tránsito de la carencia a la plenitud, o la pura forma de la transformación del *minus* en *plus*, y de la conexión de ambos en una acción recíproca; pero también es solo forma, pues la materia misma, de la que se ha abstraído en el *minus* de la idealidad tiene que ser tan empírica y sin totalidad como en los sistemas precedentes (GW 413/FS 150).

La fe, pues, no cambia el estado material de las cosas. Simplemente postula, por encima y separado de este (como un vislumbre de la idea de lo especulativo), «la identidad de lo subjetivo y de lo objetivo, de lo ideal y lo real, pero una idea que se queda simplemente en algo formal» (GW 429/FS 162). Esta es una pseudosalida filosófica y, sin embargo, el problema planteado por la reflexión es insoslayable. Se diría que la filosofía no lo es hasta tanto no mira al fondo de este abismo de la contraposición entre lo finito e infinito. La filosofía no puede renunciar a la reflexión porque este es su elemento (*Enz.* § 5 y 7)[25] a la contra de cualquier inmediatismo y presuposición, y, además, porque la reflexión es pro-ductiva, en cuanto des-cubre y analiza las determinaciones inherentes al contenido de la experiencia. En el escrito sobre la *Diferencia*, hacía ver Hegel que la reflexión, que contrapone, es un paso interno necesario para el trabajo de la razón. No obstante, la reflexión se mueve en el juego de determinación e indeterminación, que es propio del entendimiento:

24. «Este carácter de la filosofía kantiana, el que el saber sea un saber formal y la razón sea un absoluto más allá como pura negatividad, que en cuanto negatividad y más allá está condicionado por un más acá y una positividad, el que infinitud y finitud, ambas sean igualmente absolutas en su contraposición, este es el carácter general de las filosofías de la reflexión de que hablamos» (*Glauben und Wissen* [GW], en *Fr. Schr.* I, 332/FS 87).

25. «El reflexionar sirve, en cualquier caso, por lo menos, para transformar en pensamientos los sentimientos, representaciones» (*Enz.* VIII, 46/*Enc.* 104).

> En tanto que la razón quita los límites del entendimiento, este y su mundo objetivo encuentran su ocaso en la riqueza infinita. Pues cada ser que el entendimiento produce es algo determinado, y lo determinado tiene ante sí y tras sí algo indeterminado, y la diversidad del ser yace entre dos noches, sin apoyo, descansa en la nada, pues lo indeterminado es nada para el entendimiento y termina en la nada (*Diff.* 26/*Dif.* 26).

Pues bien, de esta «nada» se hace cargo la razón en la medida en que la convierte en el poder negativo para aniquilar las oposiciones fijadas por la reflexión. «La razón se presenta —precisa Hegel— como fuerza de lo absoluto negativo, por consiguiente, como negar absoluto y al propio tiempo como fuerza que pone la totalidad opuesta objetiva y subjetiva» (*Diff.* 26/*Dif.* 25-26). En virtud de esta oposición, producida por el entendimiento, surge, como se ha indicado, la escisión entre lo finito e infinito. Ahora bien, poner estos extremos como independientes o autónomos es tanto como no-ponerlos, esto es, suprimirlos, pues no cabe un infinito que al contraponerse a algo otro no se finitice, ni algo finito que al ser puesto como in-dependiente no se niegue a sí mismo en cuanto finito. De ahí que la razón sepa de tales oposiciones como lo que en la verdad son, meras negaciones, y tienda, por tanto, a suprimirlas:

> Aniquila a ambos en tanto que los unifica, pues son solo en cuanto que no están unificados. En esta unificación ambos subsisten a la vez, ya que lo contrapuesto y, por tanto, limitado, es con ello relacionado con lo absoluto [...] Esta identidad consciente de lo finito y de la infinitud, la unificación de ambos mundos, del sensible y del intelectual, del necesario y del libre es la conciencia, es el saber (*Diff.* 27-28/*Dif.* 27).

La negación no significa, sin embargo, abandonar la reflexión por estéril o improductiva, sino referirla al absoluto, esto es, hacerla entrar en la relación absoluta de la vida del todo. De esto se encarga la razón. «En la medida en que la reflexión se toma a sí misma por objeto, su aniquilación es su ley suprema, que le es dada por la razón, y mediante la cual deviene razón» (*Diff.* 28/*Dif.* 28). Ya vimos que en Kant la razón es la facultad de lo incondicionado. Pero ahora se trata de penetrar en ello, o, como suele decir Hegel, de concebirlo como tal absoluto, mediante un uso especulativo de la propia reflexión al servicio de la razón. «Lo absoluto tiene que ponerse a sí mismo en la manifestación, es decir, no aniquilarla, sino construirla en identidad» (*Diff.* 48/*Dif.* 53). Concebir, esto es, alumbrar tal identidad a partir de la contradicción, pro-ducirla trayéndola a la luz, tal es la obra específica de la razón:

> Lo absoluto debe ser construido para la conciencia, esta es la tarea de la filosofía; pero como tanto el producir como los productos de la reflexión

son solo limitaciones, esto es una contradicción. Lo absoluto debe ser reflexionado, puesto, con ello, sin embargo, no ha sido puesto, sino superado, pues al ser puesto es limitado. La mediación de esta contradicción es la reflexión filosófica (*Diff.* 25/*Dif.* 25).

1.5. Lo que reclama el espíritu de la filosofía

Puesto que el tiempo histórico, en su facticidad, estaba varado en la contradicción, no había más remedio que afrontarla y atravesarla. Esto es lo que en verdad reclamaba el espíritu de la filosofía. El concepto de «espíritu», que es en Hegel de origen conjuntamente religioso y ético/político, significa propiamente, tal como precisa en el «Fragmento de sistema», «vida infinita en oposición a la pluralidad abstracta, pues espíritu es la concordancia viva de lo múltiple» (*Fr. Schr.* I, 421/JH 468). Y, por ende, la totalidad armónica o la humanidad reconciliada con lo absoluto y consigo misma. En referencia con este ideal, el tiempo de Hegel es un tiempo de extrema penuria. Pero en tales tiempos es fácil hacerse ilusiones; surge así la tentación del salto, del escapismo hacia un saber inmediato de lo absoluto (llámase fe filosófica, intuición, sentimiento, etc.) (*Enz.* § 63) con que el Romanticismo había respondido a las filosofías de la reflexión. «Y lo absoluto se dirá, no debe ser concebido, sino sentido e intuido, y no es el concepto, sino el sentimiento y la intuición lo que debe llevar la voz cantante y lo que debe enunciarse» (12/61). Todo el largo párrafo que sigue se mueve en esta contraposición de «concepto» (*Begriff*), por una parte, y sentimiento (*Gefühl*) e intuición (*Anschauung*), por otra, como si Hegel ensayara un pre-ludio de caracterización de su propio pensamiento, como el revés del Romanticismo, al que dirige, en tono despectivo, una dura requisitoria:

> No solo ha ido [el espíritu] más allá de todo esto, al otro extremo de la reflexión de sí, carente de substancia, hacia dentro de sí mismo; sino que también ha ido más allá de esta reflexión. No solo se le ha perdido su vida esencial, sino que, además, es consciente de esa pérdida y de la finitud que es su contenido [...] Maldiciendo y confesando que pasa necesidad, reclama ahora de la filosofía no tanto *el saber de lo que él es cuanto por medio de ella, y solo ahora volver a producir aquella sustancialidad y consistencia maciza del ser*. Para afrontar esta necesidad, se dice, entonces, *no debe tanto hacer saltar el cierre sobre sí de la substancia para elevarla hasta la autoconciencia, no debe tanto devolver la caótica conciencia de esa substancia al orden pensado y a la simplicidad del concepto*, cuanto, más bien, debe amalgamar las particularizaciones segregadas del pensamiento, reprimir el concepto que diferencia y establecer el sentimiento de la esencia; no debe, se dice, garantizar tanto la *intelección* como la *edificación*. Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo requerido para despertar las ganas de picar; *no es el concepto, sino el éxtasis, no el frío progreso*

de la necesidad de la Cosa, sino el entusiasmo efervescente lo que, se dice, debe ser la actitud y la guía continua que difunda la riqueza de la substancia (*Phä*. 12-13/62-63)[26].

El reproche de fondo va dirigido, fundamentalmente contra Jacobi y Schleiermacher[27]. Jacobi se había hecho un pensador popular muy difundido en Alemania por su combinación extraña de ilustración y exaltación sentimental, al modo de un Rousseau teutónico, y de ahí que Hegel le dedique una gran atención en *Fe y saber*, pese a no merecérsela como pensador. Jacobi compensaba su visión ilustrada del conocimiento objetivo —«conocer es la actividad de finitizar», esto es, atenerse al orden finito de «lo condicionado y mediado»— con su salto a la fe o al saber inmediato de lo absoluto y su pietismo de actitud (*Enz*. § 62). Y en cuanto a Schleiermacher, con quien Hegel mantendrá una tensa relación académica de rivalidad en sus tiempos de Berlín (Pinkard, HB 767-770), era un orador brillante y exultante, y, por lo demás, combinaba su actitud radical republicana con un fogoso cristianismo sentimental. Schleiermacher era bien conocido por sus *Discursos sobre la religión* (1799), vinculando a esta con la intuición y el sentimiento[28]. Tales filosofías piadosas[29] responden al deseo —dice Hegel— de sacar al hombre de su indigencia y «anegamiento en lo sensible para dirigir su mirada hacia las estrellas» (13/63). El recio amor a la sabiduría de antaño, que llevó al hombre a levantarse hasta lo inteligible se refugia ahora en el vago deseo de lo divino. No es extraño que ante ellas Hegel eche de menos aquellos otros tiempos en que el pensamiento habitaba en el cosmos ideal de lo supra-

26. Me he permitido subrayar en el texto, prosiguiendo el subrayado que inicia Hegel con «saber lo que él *es*», aquellas proposiciones que se refieren al pensamiento hegeliano en contraste con el Romanticismo. Lo subrayado destaca, pues, la obra del concepto frente al sentimiento y la intuición.

27. A. Gómez Ramos apunta también, además de Schleiermacher y Jacobi, los nombres de Eschenmayer, Görres, Schlegel y Wagner (trad. cit., pp. 941 y 942, notas 63 y 65, respectivamente). Creo que los dos primeros nombres son lo suficientemente representativos.

28. «La religión es el sentido y el gusto de lo Infinito [...], el anhelo y veneración de lo Infinito [...], la intuición del Universo» (*Sobre la religión*, trad. de A. Ginzo, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 36-38). Estas expresiones habrían hecho recordar a Hegel su postura en «Fragmento de sistema» (1800) y de conocerlas, cosa que no es clara, dada la proximidad de fechas, no habría olvidado una advertencia final. «La religión consiste en concebir todo lo particular como una parte del Todo, todo lo limitado como una manifestación de lo Infinito; pero querer ir más lejos y penetrar más profundamente en la naturaleza y en la sustancia del todo, eso ya no es religión, y si, a pesar de todo, quiere seguir siendo considerado como tal, recaerá inevitablemente en mitología vacía» (*ibid*., p. 38).

29. Al parecer «piadosas», estas almas se benefician del crédito del creyente religioso de buena fe. Pero Hegel no duda en desenmascarar este fraude, pues la fe entendida, al modo de Jacobi, como mera convicción subjetiva, no debe confundirse con «la plenitud espiritual de la fe cristiana» (*Enz*. VIII, 152/*Enc*. 168), que inspira el pensamiento de Hegel.

sensible y estaba tan habituado a ello que «hubo que forzar el ojo del espíritu a dirigirse hacia lo terrenal». Por el contrario, la penuria fabrica fácilmente sus cristales engañosos como en los sueños:

> Ahora parece darse la necesidad de lo contrario: el sentido parece estar tan firmemente arraigado en lo terrenal que requiere de la misma violencia para levantarlo de ahí. El espíritu se muestra tan pobre que, como el caminante que en el desierto de arena anhela un simple sorbo del agua, él parece ya solo anhelar, para refrescarse, el indigente sentimiento de lo divino como tal. En esto, con lo que el espíritu se contenta, ha de medirse la magnitud de su pérdida (*Phä.* 13/63).

No obstante, el desprecio que le merece a Hegel tal planteamiento se percibe en su severa advertencia: «Pero la filosofía tiene que guardarse de querer ser edificante» (14/65). No es religión ni poesía, ni alguno de sus sucedáneos imaginarios[30]. Saber no es vaguedad ni indeterminación, sino precisión y concentración en una determinidad o límite (*hóros*) —lo que es la idea en sí misma y en contraposición a todas las otras—, y luego buscar la conexión entre las ideas precisamente a través de sus mismas oposiciones y contradicciones. Como dirá en la *Enciclopedia*, saber es mostrar (*zeigen*) y demostrar (*beweisen*) (*Enz.* § 1), esto es, aportar la necesidad de un contenido o determinidad y dar su razón de ser en el devenir del todo, al que pertenece.

Ahora bien, en el saber inmediato no solo figura el sentimentalismo romántico, sino el intuicionismo, y ambos están emparejados en la crítica hegeliana. En este otro flanco, el referente es Schelling. Y es que otra unilateralidad análoga a la reflexión, aun cuando de sentido opuesto, se produciría si ante la oposición de finito e infinito se intentara eliminarla por un salto cualitativo a la intuición intelectual de lo absoluto, en cuanto in-determinado, pues se trataría de un infinito vacuo más allá de sus diferencias. Ciertamente, el saber no solo implica «un aspecto negativo», como el de la reflexión, sino «un aspecto positivo, la intuición» —precisaba Hegel años antes en el escrito *Sobre la diferencia* (*Diff.* 42/*Dif.* 45). La intuición intelectual es, sin duda, la forma específica del saber, pero este se vuelve huero e insustancial si no va acompañado de la reflexión, que determina y diferencia. No se trata, pues, de

30. La crítica al delirio romántico es un ejemplo de fina ironía hegeliana, invirtiendo la inspiración visionaria en mero onirismo: «Se creen que nublando la autoconciencia y renunciando al entendimiento, Dios los cuenta entre los *Suyos*, a quienes insufla la sabiduría mientras duermen; y así es, lo que de hecho, reciben y paren mientras duermen son también sueños» (14/65 corr.). Ya antes la había hecho Fichte en los *Caracteres de la edad contemporánea* (lección octava) (trad. de Jose Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976, pp. 105-116) y casi en los mismos términos de delirio, onirismo y ebriedad profética.

una intuición opuesta a la reflexión, en alternativa a ella, sino como su complemento: «La síntesis de los opuestos que pone la reflexión requería su complementación como obra de la reflexión — como antinomia que se supera, la síntesis exigía su subsistencia en la intuición» (*Diff.* 43/*Dif.* 47). La intuición viene, pues, exigida desde la reflexión como instancia para resolver las oposiciones en que se estanca el entendimiento. De ahí que las filosofías de la intuición, a las que podríamos llamar románticas frente a las ilustradas de la reflexión, suelen presentarse como postulatorias ante la reflexión. Pero en verdad no se trata de una postulación compensatoria, sino de una exigencia de la razón misma. Es el propio postulado racional de la identidad de los opuestos:

> Sin embargo, si la razón se conoce como absoluta, la filosofía comienza allí donde cesa este proceder que se deriva de la reflexión, con la identidad de la idea y el ser. Ella no *postula* uno de los dos, pues pone ambos inmediatamente con la absolutez y la absolutez de la razón no es otra cosa que la identidad de ambos (*Diff.* 45/*Dif.* 49).

La superación de la oposición se consuma, pues, en una identidad, que ya estaba implícita al comienzo, pero que tiene que recoger en sí el contenido sustantivo mediado de la experiencia, para no anegarlo en un vacío absoluto[31]. Este era también el caso de Schelling, para quien la intuición consumaba su filosofía de la identidad, y, como dirá Hegel más tarde, acababa convirtiendo «lo universal en algo indeterminado y abstracto» (*Enz.* § 74)[32]. A continuación, una brillante metáfora hegeliana lo dice todo: «Pero, al igual que hay una anchura vacía, también hay una profundidad vacía» (14/65). La anchura vacía se refiere a conocimiento intelectivo (filosofías de la reflexión y empirismo), que es incapaz de captar la unidad sustancial de lo que se manifiesta. Y en cuanto a la profundidad vacía, mera fuerza sin extensión o exteriorización, alude a los filósofos del saber inmediato (Jacobi, Schleiermacher), carente de contenido. Lleva razón Hegel en sus críticas a Kant cuando equipara un conocimiento finito a un no-conocimiento, pues deja fuera lo que en verdad hay que conocer, así como una intuición de lo profundo, al margen de su manifestación determinativa, solo es in-finita o absoluta en su in-determinación. Hegel, decididamente, suelta amarras de su

31. Como escribe más tarde Hegel en la Introducción a su *Enciclopedia*: «La inmediatez del saber no solo no excluye la mediación, sino que ambos están de tal manera enlazados que el saber inmediato es precisamente producto y resultado del saber mediado» (*Enz.* § 66, VIII, 156/*Enc.* 172). Coherente con este planteamiento, el saber absoluto realiza esta verdadera «inmediatez mediada» (véase el cap. XX).

32. Por el contrario —precisa Hegel de seguida—, «Dios solamente puede ser llamado espíritu (*Geist*) en tanto es conocido como aquel que *se media consigo* dentro de sí. Solo de esta manera es él concreto, viviente» (*Enz.* VIII, 163/*Enc.* 178).

relación con Schelling, y en contrapunto, acierta con una brillante fórmula especulativa:

> La fuerza del espíritu es tan grande como su exteriorización, y no más, la profundidad del espíritu es tan profunda, y no más, como él se atreva, en su interpretación (*Auslegung*) a expandirse y a perderse (*Phä.* 14/65 corr.)[33].

Ahora la fuerza, con su expresión o exteriorización, es pensada leibnizianamente como unidad inextricable de fondo y forma. Y, en consonancia con ello, hay que pensar el espíritu como fuerza vivificadora y concordante de lo múltiple, o, lo que es lo mismo, como vida infinita[34]. Tal manifestación de lo absoluto e infinito es necesaria para que pueda dar cuenta de sí y de-mostrar lo que es, para alcanzar su saber de sí en su obra, aunque en este despliegue de su potencia tenga que perderse o enajenarse en lo finito, pues solo en esta exteriorización y pérdida encuentra el camino de su retorno y el sentido de su obra. Hegel es consciente del nuevo tiempo histórico, que se anuncia como consumación de la modernidad. «No es difícil ver, por lo demás, que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un periodo nuevo» (14/65) —escribía Hegel en vísperas de la batalla de Jena, en que Napoleón derrotaba al ejército prusiano—; tiempo convulso y turbio, «producto de un vuelco revolucionario de gran alcance» (15/67). Pero, en medio de la noche ya apuntaban los rayos de la aurora. Como una aurora de la libertad había sido celebrada por los jóvenes del *Stift* de Tubinga —Hölderlin, Hegel y Schelling— la Revolución francesa[35]. Otro despertar era

33. Prefiero en este punto la aportación de Roces, que traduce *Auslegung* por *interpretación*, y no simplemente como *despliegue*, como hace A. Gómez Ramos más literalmente, pues en la exposición (*Darstellung*) el espíritu se exterioriza y despliega hasta el punto de perderse para encontrar el *sentido* de lo que es.

34. Es frecuente la tendencia metafísica a hipostasiar esta vida infinita en sí misma, el espíritu o lo absoluto o lo verdadero en sí, separándola de la comunidad de las autoconciencias, en que se despliega y expone. La versión dialéctica, por el contrario, insiste más en el proceso o movimiento de esta realización como un todo especulativo, inmanente a su propio desarrollo. La tesis de Hegel es que la totalidad de lo que es verdaderamente real efectivo se cumple en la comunidad de las autoconciencias que buscan su acuerdo y mutuo reconocimiento. Para contrarrestar el lenguaje objetivista de la metafísica, sería oportuno atender también a la lectura pragmático/funcionalista. Como precisa T. Pinkard, «el espíritu (*Geist*) es una forma autoconsciente de vida, esto es, una forma de vida que ha desarrollado varias prácticas sociales para reflexionar sobre lo que ellas toman por normativo para sí mismas, en términos de si estas prácticas cumplen con sus propias pretensiones y consiguen las aspiraciones que han establecido para ellas mismas» (*Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*, Cambridge UP, 1994, pp. 8-9 [SR]).

35. T. Pinkard, acreditado biógrafo de Hegel, tiene por falsa la repetida y consagrada imagen de los tres jóvenes plantando el árbol de la libertad en un campo próximo al *Stift* de Tubinga, en honor de la Revolución francesa, y cantando y bailando a su alrededor, aun cuando es un buen símbolo de su actitud prorrevolucionaria (HB 5).

la Revolución Industrial, cuyas categorías y prácticas estaban transformando el mundo de la economía y el trabajo. También la revolución romántica había aportado un cambio en la sensibilidad y el estilo alemán radicalizando su vigor creativo. De trasfondo inevitable, estaba la Reforma luterana que había transformado radicalmente la mentalidad alemana al dotarla de una lengua literaria de gran potencia especulativa y de la certeza de la convicción interior. Pero en el orden del saber, las cosas van más lentas, pues «la ciencia, corona de un mundo del espíritu, no está culminada en su comienzo» (15/67). Ha sido preciso un largo camino «muy sinuoso» —dice Hegel— de experiencias a lo largo de la modernidad, de «esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos» para alcanzar, como «recompensa», el punto del «comienzo del nuevo espíritu». «Es el todo que retorna dentro de sí desde la sucesión y desde su despliegue, el *concepto*, que ha llegado a ser *simple*, de ese todo» (*ibid.*), al modo de centro que condensa en sí toda la potencia creadora del nuevo espíritu. Esta ha sido la ganancia de la *Fenomenología*, como primera parte del sistema, que luego ha de desarrollar la *Lógica*. Pero si estas prácticas cumplen este todo no se debe olvidar la experiencia histórica del camino, pues las diversas posiciones («configuraciones») filosóficas atravesadas vuelven como «momentos de ese todo y a darse nueva configuración en su nuevo elemento» (15/67)[36]. Afirma así Hegel una congruencia entre decurso histórico, desarrollo fenomenológico y devenir lógico, que, aun cuando no es estricta correspondencia por la diferencia de «elementos» —el tiempo histórico, el tiempo de formación de la conciencia y el proceso especulativo—, se integran en el todo del espíritu. Ahora bien, «el *concepto simple*» del todo o la idea especulativa de este todo no es todavía el desarrollo lógico/especulativo. «Sin esta conformación elaborada, la ciencia carece de inteligibilidad universal» (*ibid.*), y de ahí que presente la apariencia de ser cosa de iniciados. Pero el saber, insiste Hegel, es patrimonio de todos:

> Solo lo que esté plenamente determinado, será, a la par, exotérico, comprensible conceptualmente, susceptible de ser aprendido y de ser propiedad de todos. La forma entendible de la ciencia es el camino hacia ella ofrecido a todos y hecha igual para todos, y alcanzar el saber racional por medio del entendimiento es la justa exigencia de la conciencia que se suma a la ciencia: pues el entendimiento es el pensar, el yo puro sin más; y lo inteligible es lo ya conocido por la ciencia y por la conciencia no científica, lo común a ambas, por medio de lo cual esta puede entrar inmediatamente en aquella (*Phä.* 16/67).

36. Este «nuevo elemento», como se verá más adelante, es precisamente lo especulativo.

Sorprende aquí la referencia al entendimiento, y no a la razón, pero téngase en cuenta que Hegel habla de la forma de moverse hacia la ciencia *in via*, de modo que llegue a ser patrimonio de todos; esto es, de la forma de transitar del entendimiento común a la razón y el *concepto*, tal como se desarrolla en el camino de la *Fenomenología*. Se revuelve, pues, contra el saber oracular, que mantiene su falso prestigio en su secreto e incomunicabilidad. El saber, por el contrario, ha de ser lo común —*to koinon*—, decía el viejo Heráclito, y, por lo mismo lo que ayunta o conexiona (*to xunon*) a todos (frag. B/2). Y lo común es, pues, lo comunicable: «Solo lo que se determina de un modo completo es concebible y susceptible de ser aprendido», pues al exponerse y desarrollarse abiertamente en su manifestación, puede ser analizado y reconocido como tal saber. Pero esto exige:

a) Un presupuesto común a la conciencia no científica y a la científica, que permita el tránsito de la una a la otra, en tanto que ambas se mueven ya en la vida absoluta del todo.

b) Un camino hacia la ciencia que sea asequible a todos y que en su interna necesidad sea ya ciencia, y a través del cual se produzca la transformación de la conciencia no científica en la científica, como se muestra en la *Fenomenología*.

c) Progresar hacia el saber racional a través del entendimiento (el puro yo general), común a todos, pues el entendimiento introduce la reflexión que diferencia, y solo mediante ella, puede la razón actuar dialécticamente y recuperar la identidad concreta del todo.

Jugando con la expresión ya acuñada para el movimiento de la *Cosa misma* de «pro-ducir su exposición» (*seine Darstellung hervorzubringen*), podría resumirse en los siguientes términos:

a) que lo ab-soluto es el *pre-su*puesto único donde todo se relaciona y comunica («vida del todo»);

b) que ha de ser *ex*-puesto o desarrollado como patrimonio común («lo que se manifiesta y determina a sí mismo»);

c) y así *re-puesto* o re-cuperado como tal ab-soluto («el todo que retorna a sí mismo»).

Al explicitar este planteamiento, al que va a llamar especulativo, Hegel aprovecha para reafirmar sus diferencias tanto con el formalismo del saber como con el saber inmediato, esto es, con una reflexión sin síntesis y con una intuición sin análisis, respectivamente. La primera posición unilateral que evitar es el formalismo, que en la línea de las filosofías de la reflexión, criticadas en el escrito *Fe y saber*, desarrolla una reflexión externa al contenido, pues deja fuera de su consideración a lo absoluto, aun cuando luego remita a él en el orden de la fe. Ahora bien, bas-

ta tomar en serio el concepto kantiano de razón para superar su planteamiento en un nuevo sentido dialéctico, «pues esa absoluta identidad —precisa Hegel— no es un postulado subjetivo universal irrealizable, sino que es la única verdadera realidad, ni tampoco el conocimiento de la misma una fe, esto es, un más allá para el saber, sino su único saber» (GW II, 302/FS 66). La misma réplica se puede dirigir tanto a Jacobi como a Fichte. «Es en esta forma negativa consciente como se presenta la fe en Kant, Jacobi y Fichte» (GW II, 381/FS 125). Hegel la llama «filosofía mucilaginosa» por moverse entre la tierra y el cielo, sin pertenecer propiamente a ninguno de ellos[37]. En este mismo escrito, daba también cuenta de la unilateralidad e incompletud del sistema de Fichte por erigir un absoluto que en su autoposición de lo objetivo nunca se completa a sí mismo —la mala infinitud del aspirar incesante sin alcanzar satisfacción absoluta—. «Se reconoce —dice del primer principio de Fichte, Yo = Yo— que la única verdad y certeza, la pura autoconciencia y el puro saber, es algo incompleto y condicionado por algo, esto es, que lo absoluto del sistema no es absoluto, y que por ello debe avanzar hacia otra cosa» (GW II, 397/FS 138), cayendo así en una reflexión in-definida abierta, pues el absoluto puesto nunca se alcanza a sí mismo (Fichte), «apenas cumpliría con lo que se exige, a saber, la riqueza que brota de sí y la diferencia de las figuras que se determina a sí misma» (17/69-70).

La segunda posición vitanda, no menos unilateral que la primera, en la línea de Schelling y todo el saber inmediato, apela a una intuición in-determinada y vacía de lo absoluto (A = A). Para este guarda Hegel una censura máximamente despectiva: «Contraponer este saber único de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento diferenciador y lleno, o que busca y exige ser colmado —o bien hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como se suele decir, todos los gatos son pardos— es la ingenuidad del vacío en el conocimiento» (17/71). En uno y otro caso, viene a las mientes la imagen de la contraposición entre la extensión sin substancia y la profundidad vacía. Por el contrario, frente al formalismo de la reflexión y el vacuo intuicionismo de lo absoluto, y superando ambos planteamientos en la obra de la razón, «el saber especulativo ha de ser concebido como identidad de reflexión e intuición» (*Diff.* 43/*Dif.* 47). Esta fórmula, recuerda, invirtiendo los términos, a la definición aristotélica de la sabiduría como *noûs* más *episteme*. Pero la intuición no está al comienzo, como principio, sino al final, en cuanto superación y resolución de las escisiones y contraposiciones de la reflexión. Se ha pasado así de un modelo axiomático/deductivo (el pri-

37. «Sus imágenes se dirigen ciertamente hacia el cielo más allá de lo real, pero como los murciélagos, no pertenecen ni a las aves ni a los animales terrestres, ni al cielo ni a la tierra» (GW II, 300/FS 62).

mer Platón de la *República*) a un modelo dialéctico, más afín al segundo Platón de la *symploké* (o combinación sintética de los géneros lógicos).

La conclusión hegeliana de esta disputa con la filosofía de su tiempo la resume más tarde en el parágrafo 78 de la *Enciclopedia*:

1) es mera presuposición y aseveración arbitrarias separar inmediatez y mediación;

2) es preciso superar todas las oposiciones específicas del entendimiento, salvarlas de su rigidez y fijación, animarlas con el movimiento del pensar[38], traspasándolas al plano de la razón, pero no en salto, sino *pasando por* estas oposiciones y contradicciones al modo dialéctico;

3) la razón puede así integrar las determinaciones de la reflexión ponente y la inmediatez de la intuición pensante. En esta integración consiste el saber especulativo con su nueva inmediatez pro-ducida.

2. *La* vida *del todo es el* espíritu

He recordado antes un texto del «Fragmento de sistema» (1800) en el que la vida se define como una relación omnicomprensiva de elementos en oposición y unificación, o dicho de modo dialéctico, para evitar la rigidez de la mera confrontación de ambos términos, como lo formula Hegel, «la vida es la unión de la unión y la desunión» (*Fr. Schr.* I, 422/ JH 468). El texto procede de la época de Fráncfort, donde llegó Hegel llamado por su amigo Hölderlin, y dispuesto a reorientar su vida tras la experiencia frustrante como tutor en Berna. De Hölderlin va a recibir Hegel un impulso decisivo en la formación de su pensamiento (Henrich, HK 11)[39], que logra arrancarle de su confinamiento en un kantismo moralizante aplicado a la religión y la política, y abrirlo a las grandes cuestiones metafísicas del trascendentalismo postkantiano, planteadas por Fichte desde su relevante cátedra de Jena. No se trata solo de una inflexión de su pensamiento hacia la filosofía de la unificación (*Vereinignung*) de los opuestos de ascendencia romántica (Her-

38. «... animar espiritualmente lo universal —dice Gadamer— mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados» (DH 15).

39. Dieter Henrich puntualiza certeramente que este «impulso (*Anstoss*) esencial para su transición hacia un pensamiento propio liberado de Kant y de Fichte...» le permitió mantenerse «en un camino continuo de experiencia, que no habría encontrado sin la previa reflexión de Hölderlin», pero esto no significa que hubiera articulado una «intuición» (*Einsicht*) hölderliniana en su propio sistema. Mas bien, él la desarrolló «de un modo completamente distinto (*ganz anderes*)», de modo que «el impulso a través de Hölderlin» supuso también una «repulsa» (*Abstoss*) necesaria para emprender su camino hacia un sistema propio («Hegel und Hölderlin», en *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1971 [HK]).

der y Schiller)[40], sino de toda una reorientación existencial, a juicio de Pinkard, pues abandona su anterior vocación de «filósofo popular» ilustrado, hombre de letras (o ensayista), por una dedicación profesional a la filosofía sistemática (HB 190-191). Hölderlin había sostenido que la oposición fichtena yo y no-yo presupone un estadio originario previo de unidad de los opuestos, puesto que el yo = yo o la autoconciencia está en sí dividida y no puede fungir como principio absoluto. A esta unidad supuesta y exigida, pero no demostrada, llamó Hölderlin *ser* en un sentido afín al panteísmo de Spinoza. Hegel se hizo cargo de esta intuición, que sobrepasaba el idealismo trascendental hacia una metafísica unificadora del amor y la belleza. En algunos ensayos hegelianos de la época de Fráncfort es visible esta decisiva influencia, vinculando el amor con la religión o la belleza. En un fragmento, titulado «Fe y ser», aparece claramente esta huella hölderliniana[41]. No obstante, a lo que llama Hölderlin *ser*, Hegel lo llama *vida* infinita y más tarde *espíritu*.

Ahora bien, en el seno de la vida infinita, desde que aparece la conciencia, se despliega la bipolarización de la substancia y el sujeto, como la macrorrelación determinante, pues el sujeto tiene la capacidad de destacarse y enfrentarse al resto de la vida. La vida, tratada por la reflexión, señala Hegel en el Fragmento, es una vida escindida y, a la vez, diferenciada en su determinidad. Esta escisión se ahonda a partir de la modernidad por la primacía que adquiere la subjetividad del hombre en tanto autoconciencia libre. El sujeto es el poder de decir no, como Goethe define a Mefistófeles en el *Fausto*. El objeto es lo puesto y enfrentado por el sujeto en su pro-poner y disponer de la economía del todo. Este es el inicio del trascendentalismo, potencial en Descartes y explícito en Kant. Pero frente a este, se produjo la reacción opuesta, siguiendo el espíritu de la «nueva ciencia», que acaba sometiendo al sujeto a la propia regla de objetividad, que él había generado, y disolviéndolo en la naturaleza. El dualismo alcanza así su máxima radicalidad en la filosofía de la Ilustración, entre trascendentalismo del sujeto y natu-

40. Véase una exposición de esta filosofía de la unificación en el ensayo citado de D. Henrich, HK 12-17.

41. «Para que se unan los miembros de la antinomia, tienen que sentirse o reconocerse como antagónicos, su relación recíproca como antinomia; pero el único modo de que lo antagónico pueda ser reconocido como tal es que ya esté unificado; la unificación es el criterio de la comparación [...] Pero la misma unificación, el hecho de que sea, no queda por ello demostrada, pues lo *creído es (solo) el modo en que se presenta la imagen de la unificación*; además, no puede ser demostrado, pues los opuestos son dependientes, mientras que su unión es independiente de ellos [...] Unificación y ser quieren decir lo mismo; en cada proposición la cópula 'es' expresa la unión de sujeto y predicado: un ser; *ser solo puede ser creído; creer presupone un ser*; por tanto es contradictorio que para poder creer, primero hay que cerciorarse del ser» (*Fr. Schr.* I, 250-251/JH 294-295) (las cursivas no son del texto).

ralismo objetivista[42] —la oposición de Yoidad y Cosa en sí—, «puro ser como puro pensar, una cosa absoluta y una absoluta yoidad, [que] son igualmente la finitud convertida en lo absoluto» (GW II, 301/FS 63), como resume un texto de *Fe y saber*, en que Hegel critica el dilema generado por las filosofías de la reflexión.

2.1. Unidad substancia/sujeto

Tras este largo exordio sobre la necesidad de reformar la filosofía, Hegel anticipa con cierto énfasis la tesis central de la obra[43], clave y cifra (*Inbegriff*) de su posición filosófica:

> A mi modo de ver y entender (*Einsicht*), que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como *substancia*, sino, en la misma medida (*ebensosehr*), como *sujeto*. Se ha de hacer notar a la vez, que la substancialidad incluye dentro de sí tanto lo universal, o *la inmediatez del saber*, cuanto aquella inmediatez que es *Ser* (*Sein*) o la inmediatez *para* el saber (*Phä*. 18/72-73).

La presenta, es cierto, con aire de modestia, *dóxico* (en mi opinión), pero la tesis es rotunda, y todo el contexto le presta el tono de una declaración solemne, que va a abrir un tiempo nuevo en filosofía. La solemnidad se nota en el énfasis de «aprehender (captar) y decir», con un extraño eco gramatical de la expresión parmenídica «es preciso pensar y decir que lo ente es, y, por el contrario, la nada no es» (Diels I, 232). Ari Simhon ha querido ver en esta combinación del «captar y decir» —comprender y exponer— un anticipo del «concepto» hegeliano[44]. Como toda anticipación es gratuita, y por eso se apresura a decir que será justifica-

42. Todavía Edmund Husserl se queja en *La crisis de la ciencia europea* de que esta contradicción entre el subjetivismo trascendental y el objetivismo fisicalista es el escándalo mayúsculo en la filosofía moderna y una de las causas de la crisis de la razón (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1991, cap. 2, § 8 al 27 inclusive, pp. 20-106).

43. Para Eckart Förster, este es el descubrimiento concreto que Hegel lleva a cabo, en su *Entdeckungsreise* en y a lo largo de su *Fenomenología*, que explica el cambio habido en su concepción y articulación («Hegels Entdeckungsreisen. Entstehung und Aufbau der *Phänomenologie des Geistes*», en L. Vieweg y W. Welsch [eds.], *Hegels Phänomneologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2019, pp. 55-56). A su vez, P. Stekeler toma esta «intuición (*Einsicht*) como secuencia de la teología crítica/conceptual negativa de Hegel» (*Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Meiner, Hamburgo, 2014, I, 156 [DK]), pero sin desarrollar el sentido especulativo de la conjunción substancia/sujeto.

44. «Remarque sur la Préface de 1807», en *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, Ellipses, París, 2008. Este ensayo analiza el juego equívoco de sentidos —referencias, reservas y distingos— de esta mal construida frase.

da por la exposición del *sistema*, con lo que le confiere el carácter de un principio del saber, no axiomático ni intuitivo (*a priórico*), pero capaz de realizarse de modo coherente y consecuente en un todo de ideas cerrado circularmente sobre sí mismo. No es, pues, la *mathesis universalis* del racionalismo ni la pretensión de saber sistemático, que no acaba fraguando en un todo (Kant, Fichte). Se trata de un modo original de ver o plantear la cuestión del principio. En lugar de aceptarlo por modo inmediato en la intuición intelectual, o de postularlo exigitivamente, Hegel piensa en una prueba circular de salida y retorno (*exitus* y *reditio*) —pro-greso y regreso—, por la que el propio absoluto da cuenta de sí, esto es, se muestra en su *sentido*. Su verdad se verifica por su propia exposición (*Dar-stellung*) fenomenológica y la interna sistematicidad del todo. El punto de acceso a tal planteamiento lo suministra la propia conciencia histórica, escindida en un dilema intelectual, heredado por la Ilustración, como se acaba de mostrar. Que se trata de una tesis ontológica acerca del principio se deja ver en la referencia a «lo verdadero», que ha de tomarse aquí en el sentido reduplicativo platónico de «lo realmente real» (*ousía ontos ousa*) y a lo que la tradición metafísica acostumbra a nombrar como lo absoluto o incondicionado. Los términos subrayados *substancia* y *sujeto* remiten a dos grandes tradiciones de pensamiento acerca del fundamento. Es digno de mencionar que en la fórmula misma, que emplea Hegel, hay un ligero temblor y balbuceo, como una corrección sobre la marcha: primero dice «no como substancia», y luego añade «sino, en la misma medida (*ebensosehr*), como sujeto», evitando el giro normal «*no solo* como substancia, sino *también*, y en la misma medida, como sujeto». La negación primera de tomar la substancia como principio se atenúa, pues, en cierto modo, sobre todo al hablar luego de una «substancia viva» contrapuesta obviamente a una implícita «substancia muerta», pensada como la gran Cosa o realidad absoluta. Esta elusión parece, pues, referirse a Schelling y Spinoza. Hegel quiere presentarse como alternativa a un monismo materialista como el spinoziano o un absoluto substancial fuera de toda diferencia. Luego sigue un texto enmarañado posiblemente por las muchas implicaciones históricas que subyacen al tema y se dejan entrever en él, donde solo hay una sola referencia, algo turbia, a Spinoza. Quizás por eso se nos da una advertencia de entrada: «Hago contar que la substancialidad incluye, dentro de sí, lo universal, o la *inmediatez del saber*, cuanto aquella inmediatez que es *Ser* o la inmediatez para el saber» (*ibid.*). No es una acepción extraña y mucho menos artificiosa. Detrás tiene, en larga retrospectiva histórica, la identidad parmenídica de pensar y ser en una unidad abstracta y, por tanto, inmediata pero indeterminada, como fruto de la abstracción lógica; esta es la identidad de lo originario y primero (*próton*). Más próxima, en más corta perspectiva pero de extraor-

dinaria trascendencia en la modernidad, la definición de Spinoza, tomada literalmente de Descartes, acerca de la sustancia, «aquello que es en sí y es concebido por sí, esto es, aquello cuyo concepto no precisa del concepto de otra cosa por el que deba ser formado» (*Eth.* I, def. 3)[45]. La tradición del subs-tancialismo desde Parménides a Spinoza/Schelling es evidente. Caracterizar a lo absoluto como substancia es tomarlo como fundamento o base de sustentación, en donde todo se apoya. Por substancia hay que entender lo permanente necesario, el uno/todo (*holon*), el universal in-móvil, donde se han hundido o desaparecido las diferencias. El «ser» sustancial, así concebido, responde al principio lógico/ontológico de identidad, como advierte expresamente Hegel: «Lo que mantiene al pensar como pensar, la *universalidad* como tal es la misma simplicidad o substancialidad indiferenciada e inmota» (*ibid.*). Obviamente, el secreto de tal afirmación es parmenídico En la substancia se piensa la unidad indiferenciada de pensar y ser, y, por tanto, la *universalidad* del pensamiento y la totalidad de lo que es (*to on*) o el ser del fundamento. La tradición substancialista ha solido ser, por lo general, y especialmente en la modernidad, *ontologista*, al sostener que el *primun ontologicum* es también el *primum cognitum* Por interna coherencia, a partir de la lógica de la identidad, tan monista es Parménides como Spinoza, a quien se refiere Hegel con la indignación que produjo en Alemania la reducción del Dios spinozista a la Naturaleza, a la que se la había privado de la conciencia de sí (la subjetividad) y la personalidad[46]. Substancia es tanto el ser en sí, opaco y clauso —«simplicidad inerte», indiferenciada, que carece de desarrollo en sí— como la inmediatez abstracta del puro saber (intuición intelectual).

Por otra parte, la categoría de *sujeto* es específica de la modernidad a partir de la estación cartesiana de la autoconciencia, pues el pensamiento, en cuanto acto subjetivo, es lo dinámico y móvil, la inquietud incesante, en suma, la contrafigura de la substancia, aun cuando Descartes, contra toda lógica, como le critica Kant, se empeñara en presentar el *cogito* como ser substancial. En la substancia se encierra, pues, lo positivo pleno, y en el sujeto, lo negativo o el poder de lo negativo en

45. *Opera quotquot reperta sunt*, ed. de J. van Vloten y J. P. N. Land, La Haya, Nijhoff, 1914, I-II, 37; *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. de Pedro Lomba, Trotta, Madrid, 2020, p. 41.

46. En una densa nota erudita reúne A. Gómez Ramos las diversas reacciones críticas a la definición spinozista de Dios como substancia (trad. cit., pp. 943, 73). Por lo demás, Hegel había discutido apasionadamente con sus amigos en el *Stift* de Tubinga el libro de Jacobi *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas a Moses Mendelsohn* (1785) en las que acusaba a Lessing de haber caído en el panteísmo de Spinoza (T. Pinkard, HB 64-68). Aquellos jóvenes radicales sí eran, por entonces, panteístas, y se entusiasmaban con el lema *hen kai pan*, el Uno/todo con que oponerse a la seca y superficial filosofía del entendimiento analítico.

búsqueda de sí mismo. Spinoza había entendido que toda atribución a Dios de la autoconciencia era un antropologismo intolerable, producto de la imaginación. Además, lo había identificado con la naturaleza (*Deus sive natura*), y reducido el pensamiento en acto a simple modo de la substancia[47]. Esto suponía, según la crítica de sus impugnadores, la reducción de Dios a la gran Cosa o la divinización del universo. Hegel no se pronuncia aquí sobre el escándalo provocado, pero algo de aquel entusiasmo resuena todavía en esta mención aislada, señera, de Spinoza, como el filósofo de la substancia. Ahora bien, la alternativa histórica a tan extremo objetivismo fue el idealismo, optando, «por el contrario», por destacar la otra dimensión implicada, la del yo activo originario. En este nuevo flanco no da Hegel ningún referente. Casi instintivamente se piensa en Fichte, debelador del dogmatismo materialista, con la afirmación del primer principio de toda filosofía en la intuición intelectual del yo = yo, del yo pienso en la radicalidad primordial, originaria, de su acto pensante. Pero, téngase en cuenta que en la argumentación hegeliana se aduce que tal posición condujo de nuevo al substancialismo, lo que ocurrió precisamente en la filosofía de Schelling, pese a sus comienzos fichteanos. En el *Sistema del idealismo trascendental*, lo primordial/originario es el «yo puro». «Si uno se libera de todo representar —escribe— a fin de hacerse consciente de sí originariamente, entonces no urge la proposición 'yo pienso', sino 'yo soy', que es, sin duda, superior [...], una proposición infinita, porque es una proposición que no tiene ningún predicado *real* y que, precisamente por eso, es la posición de una infinidad de predicados posibles»[48]. El afán schellinguiano de trascender la dualidad de naturaleza y espíritu, le llevará más tarde a poner el origen en lo absoluto indiferenciado, anterior a esta dualidad. Pero con ello retomaba la distinción spinozista entre la substancia absoluta, infinita en su potencialidad, y sus atributos manifiestos —el pensamiento y la extensión—. Volvía al Uno primordial, que era todo en abstracto y nada en concreto, y cuya intuición intelectual reincidía en el formalismo. Es el curso del pensamiento que aquí resume Hegel: «Y si, en tercer lugar, el pensar unifica consigo al ser de la substancia como tal, y capta la inmediatez o el intuir como pensar, se tratará todavía, entonces, de si esta intuición intelectual no recaerá de nuevo en la simplicidad inerte, y no expondrá la realidad efectiva misma de un modo inefecivo»[49]. Esta

47. Sobre las diferencias fundamentales entre Hegel y Spinoza en torno al tema puede verse mi ensayo «La confrontación entre Spinoza y Hegel: del autómata espiritual a la génesis del *concepto*», en *Hegel y el reino del espíritu*, EUG, Granada, 2018, pp. 105-159.

48. *Sistema del idealismo trascendental*, ed. y trad. de J. Rivera y V. López, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 175.

49. Véase la nota erudita, muy completa en su referencia histórica, que hace A. Gómez Ramos a este propósito, citando obras de Pierre Bayle, Wolff, Reinhold, Bardili y

conclusión expresada en términos potenciales es una última deferencia con Schelling, su amigo y valedor en Jena, con quien rompe filosóficamente en esta obra. Ninguna otra mención en el contexto, ni siquiera a Leibniz, como se echa de ver, pese a que este había llevado a cabo una rectificación (*emendatio*) del concepto aristotélico de substancia, convirtiéndolo, mediante el principio de razón suficiente, en una unidad heterológica *per se*, que encierra en sí todos sus estados o atributos en una unidad indivisa, subsistente en sí misma. «Las mónadas o substancias simples —escribe Leibniz— tienen en sí «cierta perfección (*echousi to enteles*) y una autosuficiencia (*autarkeia*) que las hacen fuente de sus acciones internas, y por así decirlo, un autómata incorpóreo» (*Opera* VI, 609-610). Cuando esta perfección alcanza el grado de la conciencia, esto es, el conocimiento de «las verdades necesarias y eternas», se vuelve autorreflexiva, es decir, un «sí mismo», y se llama «alma razonable o espíritu» (*ibid.*, p. 611). Era un modo de hacer viva la substancia, mónada *sive mens*, compaginando, a la vez, su interna necesidad lógica y su concreta individualidad. ¿Por qué este silencio sobre Leibniz? La primera respuesta es que a Hegel no le interesa aquí la reforma del concepto de substancia, sino, sencilla y llanamente, su *transformación dialéctica* en la tesis del sujeto. Se ha planteado un problema de su tiempo —la oposición substancia/sujeto—, y ha de resolverlo desde los términos mismos del problema. Su estrategia, por así decirlo, estriba en convertir la rígida oposición intelectual substancia-sujeto, cosa-yoidad, en que se estanca la vida escindida, en un conflicto dialéctico que fluidifica los extremos mediante su contraposición y negación recíprocas, y así posibilita el tránsito del uno al otro, que es, conjuntamente com-penetración y unificación de lo antes separado y contrapuesto. Para eso —y esta es a mi juicio la razón de que no lo mencione—, no le sirve la tesis leibniziana, cuyo modelo ontológico es analítico/reflexivo, pero no dialéctico. Después de estos prenotandos históricos podemos acceder al núcleo de la propuesta.

2.2. Pensar lo absoluto

La tesis hegeliana es que lo verdadero es la substancia viva, en tanto que animada y penetrada por el movimiento del sujeto. Es, pues, conjuntamente y «en la misma medida (*ebensosehr*)» substancia y sujeto, no en confusión, sino en compenetración dialéctica. De una manera extremadamente concisa lo formula el párrafo siguiente:

al propio Schelling (trad. cit., p. 943, nota 73). Creo, sin embargo, que el dardo crítico apunta, sobre todo, a Schelling. Cf. A. Philonenko, LPh, 38.

> La substancia viviente es, además, el ser que es en verdad *sujeto*, o lo que viene a significar lo mismo, que solo es en verdad efectivo en la medida en que ella sea el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación consigo misma del llegar a serse otra. En cuanto sujeto, ella es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso, es la escisión de lo simple, o la duplicación que contrapone, la cual, a su vez, es la negación de esta diversidad indiferente y de su contario; solo esta igualdad que se *restaura* o la reflexión en el ser-otro hacia dentro de sí mismo —no unidad *originaria* como tal, o *inmediata* como tal— es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que solo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final (*Phä.* 18/73).

Lo absoluto, en cuando vida infinita, es lo uno y lo otro, no aditiva, sino sintéticamente, a través de su misma relación de contra-posición y uni-ficación. Lo absoluto está referido en el término «lo verdadero», es decir, lo realmente real (*ousía ontos ousa* de Platón) o lo real efectivo (*das Wirkliche*) según Hegel, que es, conjuntamente, substancia y sujeto, integrando así las dos categorías ontológicas de la historia del pensamiento antiguo y moderno, respectivamente, salvadas ya de su uni-lateralidad al ser tomadas como momentos de la vida del todo. A la substancia llama Hegel *en-sí* indicando lo permanente, que mantiene al pensamiento. Al sujeto *para sí* como libertad e interioridad. Ahora bien, cada uno de estos radicales no puede ser sin el otro. Y es que la substancia no es absoluta si le falta el saber de sí ni lo es el sujeto sin su esfuerzo de enajenación y auto-objetivación en la *Cosa misma*. Ahora bien, al margen de la motivación interna en la génesis histórico-filosófica de la cuestión, la tesis está formulada en el nivel ontológico holista del espíritu. Este es la substancia viviente, que es, en verdad, sujeto, frente a Spinoza, el único pensador nombrado en este contexto como el archirrepresentante de un sustancialismo objetivo, y su deriva en Schelling. Lejos, pues, de concebir lo absoluto como lo lleno, que ya no puede salir de sí, hay que concebirlo como el vacío o la negatividad en el seno mismo de la vida absoluta. Por eso puede abrirse y manifestarse en lo que es substancialmente. Esta negatividad originaria es el sí-mismo del sujeto. Si Parménides había dicho que «la nada no es», ahora justamente se repone el no-ser, en cuanto negatividad activa o productiva en el seno mismo de la substancia. «El espíritu no es algo quieto (*ein Ruhendes*), sino más bien lo absolutamete inquieto (*das absolut Unruhige*), la pura actividad, el negar o la idealidad de todas las determinaciones fijas del entendimiento; no es abstractamente simple, sino, en su simplicidad, al mismo tiempo, un diferenciarse de sí mismo» (*Enz.* § 378, X, 12). En y por esta negatividad se posibilita el movimiento de su exposición (*Darstellung*) fuera de sí como otro-de-sí. Ex-posición y re-flexión van a la

par como diástole y sístole con que late el corazón de la Vida absoluta. Pero su conjunción exige la mediación (*Vermittlung*), porque solo es posible volver sobre sí, si ha pasado por la extrañeza de sí en la que se ha expuesto como otro-de-sí mismo. En este contexto, Hegel asume a Fichte, pero un Fichte rectificado, esto es, ya integrado en el orden sustancial, porque el espíritu es ciertamente sujeto, pero, también, en la misma medida, substancia: «es el movimiento de ponerse a sí misma (*sich-selbst-setzen*) o la mediación consigo misma del llegar a serse otra». Esta rectificación es decisiva y merece ser subrayada. Ciertamente Hegel emplea los mismos términos que Fichte utilizara para hablar del yo absoluto que «se pone a sí mismo (*sich-selbst-setzen*)», según el primer principio de la *Doctrina de la Ciencia*. Entre las múltiples versiones que da Fichte de la autoposición del yo, escojo una de la edición conocida como *nova método*, según los apuntes de K. Ch. Krause, de 1798-1799: para Fichte, poner-se como sí mismo (*Selbstsein*), yo = yo, o A = A, no es una mera identidad formal (A = A), sino la expresión de un acto originario de pensamiento que se encuentra a sí mismo como pensante/pensado:

> El *yo* se coloca, por decirlo así fuera de sí y se hace a sí mismo *objeto* [...] No se puede poner a sí mismo sin un transitar desde la determinabilidad a la determinación y que no podíamos ver la cosa de otra manera a causa de las leyes de nuestra reflexión [...] Solo que tampoco descubrimos aquí nada mediador. El yo se pone a actuar aquí *absolutamente*, es un acto de la libertad fundado en sí mismo, es un comenzar absoluto, un producir un nuevo acto, un crear desde la nada (DC 29)[50].

En otras palabras, la autoposición fichteana es una autorreflexión en el yo vacío. Exorcización total de la substancia. El yo es pura actividad o agilidad. Páginas antes había escrito: «Nada previo, presupuesto como un algo en sí, subyace como fundamento» (DC 18). De ahí que Fichte necesite de un segundo principio: «el yo pone el no-yo» —complementario del anterior, pero en realidad su contrario—, que proyecta el horizonte general de la objetividad, pero sin contenido sustantivo. El guiño hegeliano hacia Fichte del autoponerse (*sich selbst setzen*) de la substancia resulta ser un tanto irónico, pues lo deja colgado del aire, de un principio formal absoluto, que necesita completarse realmente desde fuera de sí, con lo que se contradice en su carácter incondicionado. La crítica constante de Hegel a Fichte insiste en este punto: su reflexión autoponente está escindida del ser en-sí, tanto como la kantiana; es pu-

50. *Doctrina de la ciencia nova método*, ed. de J. L. Villacañas y M. Ramos, Natán, Valencia, 1987 (DC).

ramente intelectiva. De ahí la necesidad de poner el no-yo (2.ª posición) y luego, de poner el yo-limitado frente al no-yo limitado (3.ª posición), como si con esos complementos pudiera llenar el vacío formal del yo = yo originario. Con Fichte Hegel ha acabado muy tempranamente desde su primera critica en el escrito sobre *La diferencia*, luego redoblada en *Fe y saber*, título indicativo de las escisiones externas en que se mueve la filosofía de la reflexión. No puedo aquí entrar en detalle. Basta una muestra de la crítica hegeliana:

> Sin embargo, el autoponerse (*sich-selbst-setzen*) y el oponer (*ent-gegensetzen*) no deben entrar en esta relación entre sí ni frente a las actividades sintéticas. Yo = yo es actividad absoluta, la cual no debe ser considerada bajo ningún aspecto como identidad relativa y como factor ideal. Para este yo = yo, un no-yo es un opuesto absoluto; pero su unificación es necesaria y el único interés de la especulación. Ahora bien, ¿qué unificación es posible con el presupuesto de opuestos absolutos? Es manifiesto que propiamente ninguna (*Diff.* 60-61/*Dif.* 67-68-69)[51].

La salida de tan grave aporía era para Fichte hacer la unificación postulatoria, esto es, el yo *debe* ser yo, plenamente idéntico consigo mismo y convertirla en tarea infinita de progresión hacia sí mismo. Esta temprana crítica no es óbice para que Hegel reconozca que Fichte es un pensador dialéctico, que ha llevado a cabo una verdadera «revolución filosófica, de la que proceden el pensamiento abstracto, la deducción y la construcción»[52], pero su reflexión se mueve en lo finito. Abre el espacio especulativo, pero no puede penetrarlo ni desarrollarlo desde su principio formal[53]. Por el contrario, Hegel, para ser fiel al principio especulativo de la identidad absoluta de lo subjetivo y lo objetivo, y superar, a la vez, la unilateralidad de ambos tal como se presenta en el dualismo ontológico tradicional, sitúa esta contraposición en el seno de la Vida absoluta. Espíritu es así la libertad originaria de esta potencia de lo negativo que no admite nada inmediato y fijo, nada dado como un límite extraño de su poder. En el origen hay algo así como un estadillo de libertad

51. Véase el vigoroso resumen que hace M.ª C. Paredes en su Introducción al escrito sobre la *Diferencia*, cit., pp. xxvii-xxxii, de esta temprana crítica de Hegel a Fichte. El motivo crítico esencial se repite en *Fe y saber* (GW 406/FS 145).

52. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* (HF), II, 480.Véase un lugar paralelo en VGPh XX, 390.

53. «El yo establece, pura y simplemente un objeto, un punto fronterizo; pero no es posible determinar dónde se halla la línea divisoria. Puedo ampliar, desplazar hasta el infinito el círculo de mi determinación; pero quedará siempre en pie un puro más allá, y el no-Yo no tendrá ninguna determinación positiva, que sea en sí» (HF III, 475). Y en otro momento, puntualiza: «Este necesario ser fuera de sí del espíritu finito que existe solamente para él, es aquel círculo que puede extender hasta lo infinito, pero del que jamás puede salir» (HF III, 478),

creativa. Como escribe más tarde en la *Enciclopedia* (§ 87), «la forma suprema de nada sería de suyo la *libertad*, pero esta es la negatividad en tanto se sumerge en su propia profundidad hasta la máxima intensidad y es ella misma afirmación precisamente absoluta» (*Enz.* VIII, 187/ *Enc.* 190). Toda la dialéctica hegeliana se encierra en esta paradoja[54]. Veamos cómo: el acto originario de libertad es la ruptura de la inmediatez abstracta del comienzo por una negatividad que destruye todo lo simple e inmediato y produce su interna escisión (*Entzweiung*) y duplicación (*Verdoppelung*). Pero con ello se inicia el movimiento de exposición de lo así contrapuesto y la mediación recíproca de los opuestos. Se ha abierto así, en el seno de lo absoluto, la posibilidad misma de la experiencia, esto es, la duplicidad contrapuesta de la substancia como objeto exterior, de un lado, y del otro, del sujeto cognoscente frente a ella. La Infinitud inmediata de la sustancia/sujeto se expone en el elemento de la finitud y del tiempo, para poder mediarse reflexivamente con su propia ex-posición. El plano ontológico de la vida absoluta se proyecta, por así decirlo, en el plano fenomenológico de su manifestación. Como ha señalado finamente Mariano Álvarez, «su temporalidad, su diferenciación interna y la propia acción del diferenciar que le lleva, mediante la negatividad, a exteriorizarse, son dimensiones pensadas en función de explicar la experiencia. Pero la misma superación de la exteriorización se realiza en medio de la experiencia y no fuera de ella» (ES 73). Esta implicación del plano ontológico y el fenomenológico hace que la terminología hegeliana no sea unívoca y precisa. El término *Entäusserung*, empleado en este contexto, suena con un doble sentido. De un lado, significa, en el plano ontológico, el acto originario con que el espíritu sale de sí y se entrega a la finitud —alienación— para exponerse. Pero, en el plano fenomenológico o experiencial de la contraposición substancia/sujeto, *Entäusserung* indica el acto del sujeto/ conciencia finito en su extrañamiento o renuncia a su interioridad para ponerse intencional y objetivamente en la substancia. Esta, a su vez, en el plano ontológico, designa el fundamento/entraña, el radical del puro en-sí, en que se hunde toda diferencia; pero en el plano fenomenológico de la oposición inmanente, la substancia queda des-entrañada por el extrañamiento objetivante del sujeto/conciencia en ella, mediante su trabajo y su acción.

En el desarrollo dialéctico de esta oposición, entran en juego dos categorías fundamentales: la *negación* pro-ductiva y la *mediación* o el

54. Por eso, cuando se ensalza esta absoluta inquietud, como hace Jean Luc Nancy (*Hegel*, Hachette, París, 1997, pp. 5-11) sin tener en cuenta que encierra en sí la circulación de la vida absoluta, como su afirmación (negación de la negación), pierde la negatividad hegeliana su rango de principio, al eliminar la dimensión ontológico/espiritual del hegelianismo, y se expone a desembocar en un subjetivismo postnietzscheano.

paso por lo otro-de-sí, condición de la vuelta reflexiva a sí. La negatividad originaria, simple o abstracta, deja paso ahora a la negatividad determinada, en cuanto negación de la duplicación pro-ducida y su posterior rescisión en la unidad. La mediación, por su parte, significa que cada opuesto se vuelve otro, negado por y traspasado por su contrario, y retorna sobre sí mediante su otro, al interiorizarlo en sí mismo[55]. Negación y mediación llevan a cabo el inter-cambio inmanente y trans-ferencia recíproca de los opuestos, de modo que, en virtud de su contraposición dialéctica, ambos radicales se inter-y com-penetran, se uni-fican entre sí. De ahí que, a continuación, se mencione la categoría de *reflexión*. En suma, se trata, ontológicamente, de un proceso viviente de salida y retorno, esto es, de salir de sí, haciéndose otro, y de volver a sí mediante su otro, apropiándose de su contenido manifiesto. En este proceso de salida de sí y vuelta a sí, la identidad primera indeterminada se vuelve sobre sí como identidad restaurada, esto es, mediada y devenida en su plenitud. En otros términos, la libertad o nada originaria, sondeada en su profundidad abisal, se ha vuelto «afirmación absoluta» del sí mismo (*Selbst*) cabe lo otro. Lo verdadero es, pues, el devenir de «sí mismo» (*Selbst*), el traspaso hacia la igualdad consigo mismo o *ipseidad* (*Sich-selbst-gleichheit*). De ahí que el párrafo se cierre con la imagen dialéctica del círculo, que integra su comienzo, su desarrollo y su fin. Este círculo de la com-penetración y uni-ficación de la substancia/sujeto es la vida del espíritu. Ahora bien, como apunta A. Philonenko, «un ser que no se posee más que como sujeto es concepto, sentido. El ser es sentido. He aquí el idealismo hegeliano», y de ahí —concluye agudamente— que «más que opuesto al realismo, se opone a las filosofías del absurdo» (LPh 38).

Como recuerda Hegel, «la menesterosidad (*Bedürfnis*) por representar lo absoluto como sujeto se servía de proposiciones como estas: *Dios* es lo eterno, o el orden moral del mundo, o el amor, etc. (20/77). Ya Aristóteles se había referido al acto pensante de la forma inmaterial y simple de Dios —«el saber de sí mismo» (*la nóesis noéseos*)—, y Tomás de Aquino, sobre esta misma base, enseñaba que la subsistencia de los seres in-materiales estriba en un acto de autopresencia (*reditio*) o vuelta reflexiva a sí en constante apropiación de sí. Pero la verdadera subjetividad no está en el orden moral ni siquiera en el ontológico/substancialista de una primera causa del mundo, sino en el seno mismo de la vida

55. Un ejemplo más intuitivo y directo de mediación lo tenemos en la dialéctica intersubjetiva o social como la reflexividad con que cada sujeto, en relación con otro, se entiende a sí mismo mediante su otro, esto es, pasando por su imagen en el otro y volviéndose desde ella hacia sí. Véase el ulterior tratamiento de la mediación en los capítulos de la autoconciencia.

absoluta o infinita. En un texto clave de *Fe y saber*, a propósito del nihilismo que reprocha Jacobi a Fichte, pero que el propio Fichte no piensa consecuentemente, escribe Hegel de un modo críptico que se asemeja más a la mística que a la metafísica:

> Pero lo primero de la filosofía es conocer la *absoluta nada* (*das absolute Nichts*) de lo que la filosofía de Fichte dice tan poco, como la de Jacobi lo aborrece por ello. Por el contrario, ambas se encuentran en la nada opuesta a la filosofía: lo finito, el fenómeno tiene para ambas absoluta realidad. Lo absoluto y lo eterno es para ambas *la nada* para el conocimiento [...] Aunque esta infinitud[56] no puede alcanzar la perfección (*Vollkommenheit*) de la verdadera nada (*des wahren Nichts*), sin embargo, es ya también lo insoportable para él (GW II, 410 FS 148).

¿Cómo pensar la nada absoluta, que es la verdadera, y que se identifica aquí con lo absoluto, sino como la nada en el seno de la misma vida absoluta, esto es, como la subjetividad en cuanto negatividad? Pero esto no reduce esta vida a la nada, como cree un ingenuo nihilismo, sino que la misma nada, en cuanto abismamiento alienante de lo Absoluto es la fuente posibilitante de todo lo finito. Con suma coherencia, el párrafo siguiente de la *Fenomenología* se refiere a «la vida de Dios» —lo absoluto, conjuntamente substancia/sujeto—, que no puede concebirse, sin caer en lo edificante, como un juego insulso de amor[57] ni como beatífico saber de sí donde no cuenten «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (18/73). Hay aquí una implícita referencia al vaciamiento (*kenosis*) de Dios en la encarnación, haciéndose siervo y sacrificando su gloria (*doxa*) divina, como la llama Pablo de Tarso (Flp 2, 6-11 y 2 Cor 8, 9), que Hegel vierte en términos dialécticos como alienación (*Entfremdung*). La fuerza de lo negativo es la capacidad de sacrificio (ab-negación), con que lo absoluto, su Lógos inmanente, en su salida de sí, deviene carne humana y mundo. En virtud de ella, la unidad originaria de lo infinito se parte en dos (substancia objetiva /sujeto finito) para comunicarse; se entrega así para manifestarse en lo finito y completarse en su desarrollo hasta alcanzar su ipseidad. Más adelante contrapone Hegel críticamente el poder de esta negación productiva al culto romántico de la belleza como unidad inviolada:

> La belleza que no tiene fuerza odia al entendimiento, porque este le exige que haga lo que ella no es capaz de hacer. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino

56. La de Fichte del Yo puro. La cursiva no pertenece al texto.
57. Remite A. Gómez Ramos en su nota histórica al *amor Dei intellectualis* de Spinoza y al juego de Dios en nosotros de Schiller (véase trad. cit., p. 943, nota 73 bis).

la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu solo gana su verdad en tanto que se encuentre a sí mismo en el absoluto desgarramiento [...] es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser (*Phä*. 27/91).

La mención de la muerte permite sustantivar este poder de lo negativo, que escinde la unidad inmediata y luego rescinde la dualidad o duplicación para pro-ducir-se en la identidad plena. La vida del espíritu «sabe afrontarla [la muerte] y mantenerse en ella», esto es, convertirla en elemento de su transformación. Es el tema de la «muerte de Dios», que anticipa brillantemente Hegel en el texto que cierra *Fe y saber*:

Pero el puro concepto o infinitud como abismo de la nada en el que todo ser se hunde, tiene que describir como momento, y solo como momento de la suprema idea, el dolor infinito que hasta ahora había alcanzado una existencia histórica en la cultura, y solo como el sentimiento en que se basa la religión de la época moderna, el sentimiento de que Dios mismo ha muerto (GW II, 432/FS 164)[58].

La mención al desgarramiento histórico en la cultura moderna remite de nuevo al estado de escisión substancia/sujeto, de que se ha partido, y, más exactamente, a la experiencia de la alienación de la subjetividad en el mundo moderno por poderes que objetivan, cosifican y expolian el mundo humano. Pero este estadio social alienante pertenece, en la historia del espíritu, a la misma alienación (*Ent-fremdung*) en que lo absoluto se ha escindido de sí para devenir mundo. Solo que ahora, vista desde lo absoluto, la alienación significa la suprema libertad con que lo absoluto renuncia a su unidad originaria. El saber tiene que recuperar en clave especulativa este misterio de anonadamiento:

Tiene que restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella, el sufrimiento absoluto o Viernes Santo especulativo, que por lo demás, fue histórico, y a este incluso en toda la dureza y la verdad de su ateísmo (*ibid*.).

La proposición «Dios ha muerto» significa el fin de un absoluto separado y originario en su intacta pureza y trascendencia. Expresa, por tanto, el anonadamiento de Dios en su entrega total por la que se hace carne y mundo —el inmanentismo consumado de la época moderna—, porque lo infinito se vierte y aliena en lo finito, para mediándose en ello, volver consigo mismo. Para precisar la representación de lo divino

58. En el texto cita Hegel la expresión de Pascal de que «la naturaleza es tal que señala en todas partes un Dios perdido», crítica dirigida contra la llamada teología natural.

que este a-teísmo moderno niega, se refiere Hegel tanto a las religiones naturales como a las filosofías dogmáticas, que creen tenerlo y retenerlo como tal impasible absoluto:

> Lo más diáfano, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Solo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcando todo y en su figura de la más radiante libertad (*ibid.*).

Resta solo el cristianismo reformado, o protestantismo en cuanto religión de la revelación del espíritu, cuya realización mundana, según Hegel, acontece secularmente en la época moderna. Pero esta negatividad, como la nada, en que se hunde la infinitud originaria, es pro-ductiva, según el texto de la *Fenomenología*: el espíritu «solo es este poder en tanto que le mira a la cara a lo negativo, se demora en ello. Este demorarse es la fuerza mágica que torna lo negativo en el ser» (27/91). Apunta aquí una velada referencia al misterio cristiano de la resurrección, en tanto que el espíritu no solo sana sus heridas, sino que transforma su muerte en vida, pero reducido en su alcance a la conversión de la errancia y el sin-sentido en el pleno *sentido* de lo que es en devenir hacia sí.

Tras este anticipo de la muerte de Dios, es preciso retomar el hilo del Prólogo al filo de la idea de 'exposición' (*Darstellung*) especulativa. Si lo absoluto no se revelara, estaría *en-sí*, encerrado en su fondo, en una unidad presuntamente pura e inmarcesible. «*En sí* aquella vida es la igualdad límpida y la unidad consigo misma, para la que no son cosa seria el ser-otro y la alienación (*Entfremdung*), ni tampoco la superación de esta alienación [...] una universalidad abstracta, en la cual se prescinde de su naturaleza de ser *para sí* y, con ello, en general, del automovimiento de la forma» (18/73 corr.). Avanza así Hegel dos categorías aristotélicas: fondo o *dynamis* pasiva e indeterminada y *forma* determinante. El fondo es abismático sin la forma, y esta inane o insustancial sin el fondo. Aquí de nuevo arremete Hegel briosamente contra el sustancialismo schellinguiano:

> Cuando se dice que la forma es igual a la esencia, es justo, por ello mismo, un malentendido pretender que el conocer se puede dar por satisfecho con lo en-sí o con la esencia, ahorrándose, sin embargo, la forma: pretender que el principio absoluto o la intuición absoluta permitirían prescindir de llevar el primero a cabo o de desarrollo la segunda. Precisamente porque la forma le es tan esencial a la esencia como esta lo es a sí misma, la esencia no debe ser captada y expresada meramente como esencia, esto es, como substancia inmediata, o como pura autointuición de lo divino, sino, *en la misma medida*, *como forma* y en toda la riqueza de la forma desarrollada: solo

a través de esto es captada y expresada por primera vez como algo efectivamente real (*Pha.* 19/73-75).

He subrayado en el texto la misma expresión que la utilizada por Hegel a propósito de la relación substancia/sujeto. Conocer no es un vago intuir indeterminado ni tampoco contar con una determinación meramente formal sin contenido. La substancia se ha de *dar forma* en el mismo movimiento en que el sujeto la penetra y des-entraña objetivamente. Fondo substancial (contenido) y forma determinante se van interpenetrando en su desarrollo hasta que toda la substancia quede transida de determinidad y penetrada por el saber de sí. En suma, «lo verdadero», es decir, «lo real efectivo» (*wirklich*) es el todo de la integración substancia/sujeto:

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solo la esencia que se acaba y completa a través de su desarrollo. De lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*, y que hasta al *final* no es lo que es en verdad; y en esto justamente consiste su naturaleza: en ser algo efectivo, ser-sujeto, o en llegar a ser él mismo (*Pha.* 19/75).

En esta conclusión hay también una clara recusación de la tesis hölderliniana de una Unidad originaria, fundamento de la unificación del yo y el no-yo. Para Hegel no hay tal supuesta unidad previa vinculante[59], sino la recíproca referencia de ambos radicales en el proceso mismo de su contraposición, en cuanto momentos de la vida infinita. En virtud de ella, la substancia, en cuanto está animada y penetrada por la subjetividad, se desarrolla en sí misma. Queda desgarrada o des-entrañada en su determinidad en el mismo movimiento por el que el sujeto se pone, es decir, se exterioriza y se enajena (*sich entäussert*) en ella. De este modo, «la esencia se completa a través de su desarrollo» —precisa Hegel, retomando las categorías aristotélicas de *enérgeia*, ser en acto de lo que es, y *entelécheia*, ser referido a su fin inmanente y en trance de apropiárselo. El uso de categorías aristotélicas, pasadas por Leibniz, es-

59. Según comenta D. Henrich este apartamiento (*Abstoss*) o desvío de Hölderlin, «lo que da el comienzo no es el *ser*, en el sentido único de la palabra, del que todo procede y en cuya intuición reside toda concordia (*Einigkeit*). Ser es lo meramente inmediato, incumplido (*Unerfüllte*), la anticipación de una concreta significatividad, y solo *esto*. Por eso, resulta ser también el camino del progreso, no separación (*Trennung*), sino determinación (*Bestimmung*). Lo vacío (*das Leere*) se determina hacia el todo, ciertamente *por mor* (*aufgrund*) de su vacío, a causa de que su ser indeterminado se adelanta y con ello, a través de la contraposición (*Gegensatz*). De ahí que la contraposición no lleve tampoco al cambio (*Wechsel*), sino a lo que llama Hegel desarrollo (*Entwickelung*): a la ejecución (*Ausführung*) de lo determinante a partir de lo indeterminado, a su producción. En el pensamiento de Hölderlin no hay lugar para tal producir» (HK 37).

clarece la cuestión. No se trata de un mero *leitmotiv* biológico, pues su alcance es realmente metafísico, sino el modo de invertir tanto el objetivismo del pensamiento cosificante como el subjetivismo de los hechos de conciencia. El movimiento de lo vivo es inmanente y va dirigido a la realización y conquista del sí-mismo. Por eso su *enérgeia* no termina una vez alcanzado su fin, como si llegara a un término extrínseco, sino que reposa en la madurez de su acto, en cuanto fuente continua de renovación. Ahora bien, la *enérgeia* por antomasia es el pensamiento, lo más activo y lo más libre, ya que se ocupa de lo universal y en este orden deviene autodeterminante de sí mismo. Un texto de la *Historia de la Filosofía* lo recoge expresamente:

> Por tanto, la actividad, en Aristóteles es también cambio, pero encuadrado dentro de lo universal, el cambio que se mantiene igual a sí mismo: por consiguiente, una determinación que se determina a sí misma y es, en consecuencia, el fin general que se realiza; en el simple cambio no va implícito aún, por el contrario, el conservarse a sí mismo dentro de lo que cambia. Tal es la determinación fundamental que interesa en Aristóteles (VGPh XIX, 153/HF II, 259).

Esta potencia especulativa del lenguaje aristotélico, su capacidad para expresar la *Cosa misma* en la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, fascinaba a Hegel, al que no sin razón se le ha llamado el Aristóteles moderno. Llamar a Dios pensamiento subsistente de sí mismo, vida incesante y principio del orden del mundo, era un acierto asombroso[60], como para arrastrar tras sí la metafísica entera, en especial la *Monadología* de Leibniz y la misma *Lógica* de Hegel[61]. Pero, al cabo, en Aristóteles, Dios era un acto ordenador trascendente al orden del mundo, exigido por la necesaria *prioridad* del acto (*enérgeia*) sobre la potencia (*dynamis*). Asombra la fecundidad dialéctica del par estructural de potencia (*dynamis*) y acto (*enérgeia*) o forma, en que fundaba Aristóteles su teoría de la substancia. Pero Hegel, en un giro decisivo, en lugar de ver en ello la síntesis ontológica de la substancia real, producida bajo la acción

60. «Pero el punto supremo —comenta Hegel— es más bien aquel en que se unen la potencia, la actividad y la entelequia: la *substancia absoluta* que Aristóteles (*Metaf*. XII, 6-7; IX, 8) determina, en general, diciendo que es lo *inmóvil* en y para sí (*audion*), pero que, al mismo tiempo, infunde movimiento y cuya esencia es actividad pura, sin tener materia» (VGPh XIX, 158/HF II, 261).

61. Otro tanto podría decirse de aquella gran osadía intelectual con que Hegel interpreta a Aristóteles, a propósito del conocimiento, poniéndolo más allá del pensar representativo, como el hacerse uno (*epídosis eis autó*), de modo que «la energía del pensamiento y lo pensado objetivo sean una y la misma cosa [...] No es lo pensado lo excelente, sino la energía misma del pensamiento; la actividad de la asimilación no hace sino crear lo que aparece como asimilado» (VGPh XIX, 162-163/HF II, 265).

actualizadora y ordenadora del acto divino, lo interpreta como el devenir dialéctico de la mera posibilidad o disponibilidad a la realización efectiva, en virtud de la propia negatividad inmanente que obra en el comienzo. Frente a la materia pasiva, como *Stoff* de lo posible, el acto o «*enérgeia* es, ante todo, la subjetividad, la forma realizadora, la negatividad referente a sí misma (*die sich auf sich beziehende Negativität*)» (VGPh XIX, 154/HF II, 257). Ya no era, pues, necesaria la trascendencia de Dios, que queda inmergido en el devenir del mundo e identificado con el proceso de la vida del todo; en suma, «la verdadera esencia es lo que se mueve a sí mismo, lo que se mueve en círculo, y esto no debe buscarse solamente en la razón pensante, sino también en lo obrado (*durch die Tat*)» (VGPh XIX, 160/HF, II, 262-263 corr.). Este es el pasaje más afín a la afirmación hegeliana de que «el absoluto es comienzo, desarrollo y resultado de sí mismo». Pero esta proposición de que lo absoluto «es esencialmente resultado» no deja de sonar escandalosa, pues solemos pensar lo absoluto como el principio de todo, que se basta a sí mismo. La paradoja se deshace si pensamos que lo absoluto, tomado de modo inmediato, en el comienzo, no es más que una *universalidad* abstracta, in-diferenciada, en que está potencialmente todo lo que puede llegar a ser. Si no sale de esta inmediatez, esto es, si no abre su propia esencia en un río de determinación, no hay devenir ni ex-posición, ni puede, por tanto, alcanzarse en la plenitud de lo que es. La mediación del camino, en que se expone en su auto-determinación, es, pues, indispensable para de-mostrar-se como absoluto. Estas tres categorías —negación, mediación, reflexión— son fundamentales para concebir la Vida —una inmediatez mediada en devenir—, esto es, no dada inmediatamente en lo que ya siempre es y cerrada en sí misma, sino abierta, expuesta en un proceso, en que despliega el todo de su determinidad y, a través de ella, alcanza su ipseidad. «Pero la mediación —dice Hegel— no es otra cosa que la igualdad a sí misma moviéndose o la reflexión hacia dentro de sí misma, el momento del yo que es para sí, la pura negatividad o el *simple devenir*» (19/75). Ya se ha indicado que en el movimiento del ser vivo —*la entelécheia*—, el fin actúa como motor del desarrollo; siendo de suyo lo in-móvil, donde se aquieta todo el proceso, es lo que lo desencadena, ejercitando la potencialidad de lo negativo, pues es aquello de que está privado el comienzo y por lo que tiende a él teleológicamente. El bien, que todo lo mueve, o el fin se comporta como sujeto. En medio del craso naturalismo moderno, Hegel introduce el *noûs* griego, que todo lo gobierna, en la propia *vis activa* de la substancia. Leibniz le gana así la partida a Spinoza. «La razón es *la actividad conforme a un fin*» (20/77). La razón es autofinalidad, capacidad de dar cuenta de sí en la apropiación del bien racional, el fin de la consumación del propio devenir, la *enérgeia* del movimiento hacia sí-

mismo, que lejos de perecer, como ocurre en el fin externo, renace en la apropiación de su riqueza sustancial, expuesta como patrimonio común. Por eso se consuma como saber de sí en todo lo otro (*nóesis noéseos*). «Su fuerza abstracta para mover es el ser *para-sí* o la pura negatividad» (*ibid.*). En virtud del fin, al que tiende, lo inmediato del comienzo sale de sí y se media por cada momento de su desarrollo hasta su regreso o reflexión en sí mismo. Es la tensión teleológica la que va haciendo emerger cada determinidad, y negándola, a la vez, como algo independiente, para así integrarla, en cuanto ya superada, como momento del todo, en la pro-ducción del fin. «El resultado es lo mismo que el comienzo solo porque el *comienzo* es *fin*; o bien, lo efectivamente real es lo mismo que su concepto solamente porque lo inmediato, en cuanto fin, tiene en sí mismo al sí-mismo o la efectividad pura» (*ibid.*). Ahora bien, supuesto que el fin designa el bien propio al que tiende cada cosa, en él se encierra su sí mismo (*Selbst*), y de ahí que la cosa no descansa hasta desarrollarlo y coincidir con él. «El fin ejecutado o lo efectivamente real que existe es el movimiento y devenir desplegado» (*ibid.*). Toda la inquietud del movimiento está transida por el sí mismo del fin, que una vez alcanzado, hace que la realidad estribe y repose en su sí mismo. Realmente, la cosa es verdaderamente lo que es cuando alcanza su fin, que es su bien propio, de modo que la substancialidad del ser tiene su cumplimiento en el ser para-sí o la autoconciencia. No obstante, aun cuando Hegel recurra a menudo a este esquema cíclico, tomado de la metafísica aristotélica, no es suficiente para expresar la originalidad y profundidad de su planteamiento del absoluto. La vida del espíritu sobrepasa el acontecer cíclico de la naturaleza, que solo vale como su imagen invertida. La naturaleza se repite a sí misma, renaciendo cada primavera como el ave fénix, pero siempre vuelve a lo igual; en cambio, en la vida del espíritu hay muerte y resurrección, o lo que es lo mismo, transformación[62], vida que surge de la muerte transfigurada.

Se ha hecho ya mención de la categoría de alienación (*Entfremdung*) que tiene su origen en la revelación cristiana. Así la confirma expresamente Hegel líneas más adelante:

> Que lo verdadero solo en cuanto sistema es efectivamente, o bien, que la substancia es esencialmente sujeto, queda expresado en la representación que enuncia lo absoluto como *espíritu*: el más sublime de los conceptos, y que pertenece a la época moderna y su religión (*Phä.* 22/79).

62. «En este sentido —ha escrito Gérard Lebrun— el devenir de la conciencia o de las formas espirituales es un paradigma del espíritu mejor que el devenir vital inmediato, porque el retorno a sí, la unión (*jonction*) de sí consigo, toman en él muy expresamente el sentido de un reconocimiento enriquecedor, y no de una recaída en un elemento primitivo» (*La patience du concept. Essai sur le Discours hégélien*, Gallimard, París, 1972, p. 360 [PC]).

El vínculo del espíritu con la modernidad tiene que ver con la misma contradicción histórica substancia-sujeto —cosa o yoidad— (en otros términos, naturalismo y trascendentalismo) de que se ha partido fácticamente para buscar su negación recíproca e integración. Pero, se trata, según Hegel de la misma revelación de lo absoluto, que proclama el cristianismo, al que toma Hegel por religión de la modernidad en el sentido secularista con que el protestantismo entiende el misterio cristológico de Dios en el mundo: «Únicamente lo espiritual es lo *efectivamente real* (*das Wirkliche*); es la esencia o lo que es *en sí*: lo que se *comporta* y pone *en relación* o lo determinado, el ser-otro y el ser-para-sí, y lo que, en esta determinidad o su ser-fuera-de-sí permanece dentro de sí mismo; o bien: *es en y para-sí*» (22/79-81). Desembocamos, al fin, en la proposición fundamental «solo lo espiritual es lo verdaderamente real», cuya evidencia resulta de las consideraciones precedentes. El espíritu se entiende aquí, con la categoría de alienación (*Entfremdung*), como ab-negación o sacrificio del absoluto que se abre hacia fuera de sí en lo otro y se entrega al mundo para ser comunicado. Recoge así Hegel los tres momentos implicados en la vida absoluta, como proceso de revelación: 1) el ser *en-si*, fondo o substancia, que es lo que se mantiene; 2) el *ser-otro* o devenir otro, que es lo determinado o la forma, y 3) el ser *para-sí*, como vuelta o retorno sobre sí mismo. Esta trinidad[63] de momentos expresa la unidad del espíritu en cuanto acto: lo que permanece en sí mismo en esta determinidad, o lo que es lo mismo, en su ser fuera de sí es en y para sí. En expresión más concisa, si cabe, como lo formula Hegel otras veces: «el ser cabe sí mismo en su ser otro»; o «el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro» (*ibid.*). Este ser en y para sí se sabe a sí mismo, recogiendo el *sentido* de su exposición fuera de sí. Es, pues, sujeto y objeto de sí mismo (*nóesis noéseos*). «Pero este ser para sí es primeramente para nosotros (*für uns*) o en sí, es la *substancia espiritual*» (*ibid.*), esto es, la substancia universal, abierta formalmente en su determinidad y compartida. Consumada su revelación —es decir, desde la perspectiva del nosotros (*für uns*) que está al cabo de esta experiencia—, el *para sí* es lo que ya era el *en-sí*, y, por tanto, la vida del espíritu en su unidad. Ha llegado a ser para nosotros en cuanto se ha expuesto o revelado. «Es *para sí* solamente para nosotros, en la medida en que su contenido espiritual viene engendrado por él mismo». Pero lo es para nosotros si antes y esencialmente lo es para sí, o, como precisa He-

63. Como escribe Hegel en su *Filosofía de la religión*: «El verdadero tres, en el sentido más profundo, es el espíritu, el regreso de lo uno a sí mismo, su venir hacia sí, no solo el cambio, sino el cambio en el que lo diferente (*der Unterschied*) es traído a la reconciliación con lo uno y es superada la dualidad» (XVI, 351). Como bien frecuerda M. Theunissen, este es «el modelo fundamental que orienta toda la filosofía hegeliana, el modelo dialéctico del espíritu que se aliena para así retornar a sí mismo» (HLG 64).

gel, «en la medida en que es para-sí también para sí mismo, este *autoengendrarse, el concepto puro*, es para él, a la par, el elemento objetual en el que tiene su existencia; y de este modo, en su existencia para sí mismo, es objeto reflexionado dentro de sí» (22/81). Subrayo en el texto los términos que nos dan otra clave decisiva del pensamiento hegeliano: el *concepto* como vida que se engendra a sí misma y se sabe a sí misma en su *lógos* (*verbum*) o sentido. El concepto guarda aquí el preciso sentido vital de concebir, esto es, engendrar o traer a luz en la doble acepción de pro-ducir un *verbum mentis* y de conocer-se en lo producido. No remite, pues, a nada fuera preexistente, sino a sí mismo, pues lo otro es el propio fuera-de-sí para-sí. El *lógos* nos revela a nosotros la esencia absoluta en la medida que es auto-revelación de ella para sí misma, su propio saber de sí. Tiene así el *lógos* un carácter medial vinculante. Es, pues, el movimiento de auto-concepción por el que la vida absoluta sale de sí y se manifiesta en la escisión de substancia/sujeto, deviniendo otra u originando el todo de su determinidad para alcanzarse y saberse en la plenitud de sí misma. Ahora bien, este saber de sí de la substancia infinita desplegada es la Ciencia: «El espíritu que se sabe [desarrollado] de este modo como espíritu es la *ciencia*. Ella es su realidad efectiva y el reino que él se edifica en su propio elemento» (*ibid.*).

2.3. Un intermedio: otra vez la cultura (*Bildung*)

Una vez enunciado el concepto hegeliano de Ciencia como el movimiento auto-concipiente de la substancia infinita —la pura espiritualidad «de la esencialidad transfigurada» (22/81) en su retorno a sí misma o «la reflexión que ella misma simplemente es»—, salta a la vista la distancia insalvable entre la Ciencia, entendida especulativamente, y la conciencia natural, aislada en su individualidad, a la que se le exige, para llegar a conocer, que se sitúe en este elemento universal. La tarea de conocer lo verdadero envuelve, pues, una aporía a primera vista insuperable:

> La ciencia, por su parte, reclama de la autoconciencia, que se haya elevado hasta este éter para poder vivir, y para vivir, con ella y en el seno de ella. A la inversa, el individuo tiene el derecho a exigir que la ciencia le alcance la escalera para llegar, cuando menos, hasta ese punto de vista. Su derecho está fundado sobre su absoluta autonomía (*Selbständigkeit*), que él sabe que posee en cada figura de su saber (*Phä.* 23/82-83).

Frente a la exigencia de la Ciencia o del saber (*wissen*), como prefiero decir, de que la conciencia natural se eleve a su elemento en lo universal, está la exigencia opuesta por parte de la autoconciencia de ate-

nerse a lo que le es dado en «la certeza inmediata de sí mismo». Este es el derecho de la subjetividad moderna a no aceptar como verdadero sino aquello que se le dé en conexión inmediata con la conciencia de sí, formando parte de su experiencia. Cada punto de vista es, pues, el inverso del otro; más aún: «cada una de estas dos partes parece ser para la otra lo inverso a la verdad» (*ibid.*). Para Hegel, la Ciencia es la inversión del sentido común. Que la conciencia natural tenga que confiar y regirse por la Ciencia de *modo inmediato* es tanto como pedirle que ande «por una vez cabeza abajo [...] una violencia aparentemente tan desprevenida como innecesaria que abusivamente se le obliga a infligirse a sí» (*ibid.*); es como si se forzara a los habitantes de la caverna platónica a volver la vista atrás; todos se negarían a hacerlo, acostumbrados como están a su espectáculo de sombras. En la caverna platónica solo se libera, en verdad, quien por hastío de lo que ve o por curiosidad, un buen día mira en dirección contraria, o lo que es lo mismo, quien adquiere conciencia de su estado de servidumbre o de la falta de lo que necesita. Ciencia y autoconciencia no se encuentran de modo inmediato: la Ciencia, como puro saber de sí, trasciende el comportamiento objetivante en que está emplazada, al comienzo, la conciencia natural y esta, a su vez, encuentra ajeno y hasta i-rreal «el lejano más allá en que esta [la conciencia] ya no se posee a sí misma» (*ibid.*). No obstante esta distancia, la resolución de la aporía solo puede venir de la necesidad que tiene la substancia o la esencia absoluta de ganarse y tener de su parte a la autoconciencia y hacerse reconocer por ella. En otras palabras, la Ciencia tiene que esforzarse en ser asequible y comprensible a todos, pues anda en juego su propia verdad. «Así pues, la ciencia tiene que unificar consigo este elemento, o más bien, tiene que mostrar que le pertenece, y cómo [...]; tiene que exteriorizarse y devenir para sí misma, y esto no significa otra cosa sino que tiene que poner la autoconciencia como una consigo» (23/83). Tal unificación es el resultado de una previa donación y exposición de sí. El devenir del saber en la conciencia, desplegando en ella su necesidad inmanente, es congruente con el desarrollo de la experiencia de la conciencia, impelida, sin ella saberlo, por un deseo de saber, de totalización, que le va arrebatando progresivamente sus objetos más próximos y particulares, y elevándola así hasta la universalidad. Son dos direcciones inversamente correspondientes de un mismo camino. Descenso del saber, determinándose «de modo completo para convertirse en patrimonio de todos», y ascenso de la conciencia, por medio de la autorreflexión, se corresponden entre sí, pues la Ciencia y la conciencia tienen en común «el entendimiento o el puro yo en general». El intermedio compartido es el elemento del tránsito. «Este llegar a ser de la *Ciencia como tal* o del *saber* —precisa Hegel— es lo que expone esta *Fenomenología* del espíritu como la primera parte del siste-

ma de la misma» (*ibid.*). La otra parte, la segunda, una vez alcanzado el concepto de saber, es la *Lógica*. Se trata, pues, del conjunto sistémico de momentos o determinaciones categoriales por las que deviene el saber patrimonio común, que son, a su vez, correspondientes con el conjunto o galería de figuras en que se va transformando la conciencia natural en su marcha hacia el saber. Este camino, como advierte Hegel, es ya ciencia por la necesidad interna y progresividad de su proceso. Hay, pues, un doble sentido implicado en el camino, según la conciencia asciende hacia la Ciencia por peldaños o grados de objetividad progresivos, sin ella saberlo, o la Ciencia, esto es, la verdad ontológica de lo en-sí real, en la estructura de sus momentos, desciende, por así decirlo, y se introduce ya, *a tergo* o por la espalda, en el saber apareciente. La imagen platónica de la caverna ilustra bien el proceso, donde el ascender hacia lo abierto es también el mismo penetrar de la luz en la interioridad. Ni mero constructivismo subjetivo ni iluminismo ontológico. «Significa esto —precisa M. Álvarez— que [la conciencia] no puede adquirir sus conocimientos sobre la base de certezas prefabricadas, apoyándose en su autocerteza, sino solamente en su abertura a lo real y en su profundización de ello» (ES 89). Análogamente, la *Fenomenología* es, pues, ciencia de la experiencia de la conciencia, según la llama Hegel en la Introducción, esto es, el camino que transcurre en primer plano, con un trazo imprevisible, en el saber apareciente, pero no menos, correlativamente y en el trasfondo, en este camino se anuncia y refleja ya la Ciencia de las determinaciones inmanentes al saber de lo absoluto.

Con este esbozo del doble sentido del camino, Hegel da un giro decisivo al concepto de introducción al saber, de cuyas aporías había partido el Prólogo. No se trata de nada extrínseco y artificial. No es preciso forzar ni ser forzado. El impulso tiene que venir del interior como en el prisionero que se libera en la caverna. La conciencia natural, sin saberlo, impulsada *a tergo* por la esencia absoluta, se abre paso hacia el saber, transitando el camino en que deviene el saber mismo en cuanto tal para ella. Introducción a la ciencia, significa, pues, formación (*Bildung*) del individuo singular para que devenga «individuo universal», o lo que es lo mismo, autoconciencia formada según las exigencias de lo universal y conforme con ello. El individuo singular es ya espíritu, esto es, partícipe de la *yoidad* en general, aun cuando lo sea de modo inmediato e inacabado en su existencia empírica. «El individuo particular, empero, es el espíritu incompleto, una figura concreta cuya existencia entera se adjudica a una única determinidad, y en la que las otras figuras se hallan presentes con trazos borrosos» (24/85). Así debería haber visto el prisionero de la caverna, en el trance de su liberación, el camino que se abría ante él envuelto en vaga penumbra. Nace, por lo demás, el individuo en un estadio determinado de la historia, y se encuentra con

un nivel de cultura (o de universalidad), ya conquistado como espíritu del mundo. Según la ley científica de Haeckel, el embrión en su ontogénesis reproduce las diversas etapas de la filogénesis o formación de la especie. Hegel la aplica a su modo dialéctico. «Y así es que cada individuo singular pasa por los estadios de formación del espíritu universal, pero en cuanto figuras que el espíritu ya ha dejado atrás, como estadios de un camino que ya está trillado y allanado» (25/85). Pero esta herencia tiene que hacerla suya, apropiársela en sí y por sí mismo. El planteamiento hegeliano recuerda el *dictum* de Goethe en su *Fausto*: «Lo que tus padres en herencia te dejaran, hazlo ganancia propia que puedas poseer» (*Fausto* 682 ss.). La formación (*Bildung*) presenta, pues, la misma duplicidad de sentido que el camino:

> Consiste, cuando se la contempla del lado del individuo, en que adquiera eso que está dado, digiera dentro de sí su naturaleza inorgánica y tome posesión de ella para sí. Pero esto, igualmente, no es otra cosa sino que el espíritu universal, o la substancia, se dé su autoconciencia, o bien no es otra cosa que su devenir y reflexión hacia dentro de sí (*Phä.* 25/87).

El individuo, a lo largo de su formación en la disciplina de lo universal, tiene, pues, que «tomar sobre sí el enorme trabajo de la historia del mundo» (*ibid.*), en la que el espíritu ha ido exponiéndose y desentrañándose. La formación equivale, pues, a una re-petición interna o apropiación reflexiva por parte del individuo, en un proceso educativo integral, del desarrollo del contenido de la substancia en la historia del mundo. Ambos lados, Ciencia y conciencia, esto es, substancia espiritual y subjetividad singular se unifican, pues, en el proceso de formación. Todo el patrimonio del espíritu es así recuperado y recogido, «recordado» —dice Hegel, en el sentido de revertido «a la forma del *para sí*» (*ibid.*)—, memoria viva en que se hace presente y productivo de nuevo el espíritu universal. En concreto, Hegel se está refiriendo a la cultura occidental, tomada especialmente en su fase crítica e ilustrada, pro-gresiva y re-flexiva, como «forma europea de vida» (Pinkard, SR 16-17), capaz de constituirse autónomamente y revisar sus propias normas de comportamiento.

¿Cómo puede ocurrir esta apropiación? No se trata del mero conocer, porque lo meramente conocido de modo inmediato o por transmisión, no es por eso re-conocido, esto es, asumido reflexivamente. Conocer de veras es poder re-conocer, en un sentido afín, en cierto modo, a la *anámnesis* platónica, o ver algo a la luz de su idea. Conocer algo es alumbrarlo de nuevo, pro-ducirlo en su íntima verdad. De ahí que sean fundamentales en la formación del individuo el doble movimiento de reflexión y de intuición racional, que en su combinación constitu-

yen el ser mismo del espíritu. En relación con la reflexión, Hegel hace un elogio de la obra analítica del entendimiento, que «descompone una representación en sus elementos originarios» o simples, para luego reconstruirla sintéticamente. Es el método de la nueva ciencia del Renacimiento, pero trasladado a una clave dialéctica, que lo hace irrecognoscible. De nuevo Hegel asocia aquí el entendimiento con el poder de lo negativo. Cierto que los elementos separados son irreales fuera del todo concreto a que pertenecen. «Pero esto *separado*, esto que no es ello mismo efectivamente real, es un momento esencial; pues lo concreto, porque se separa y se hace algo que no es efectivamente real, es por lo que es lo que se mueve» (27/91). Lo separado o escindido de lo concreto mueve en cuanto irreal, pues lleva en sí la referencia a otro momento y la exigencia de ser completado en el todo. El movimiento de lo concreto se debe a este impulso con que sus distintos elementos separados o escindidos reclaman ser reconstituidos en una totalidad viva: «La actividad del separar (*scheiden*) es la fuerza y el trabajo del *entendimiento*, el más grande y maravilloso de los poderes, o más bien, el poder absoluto» (*ibid.*). Lo ya acabado y cerrado, establecido como un círculo, no causa asombro. Sí, en cambio, el poder de escindir, des-componer lo inmediato en sus momentos —distinguirlos en su idealidad irreal y libertad particularizada, contraponer-los en su diferencialidad—, todo esto es la labor de la reflexión, pero es preciso introducir la mediación, que los vincula en el todo y así los pone en circulación como tal círculo. Mediante el poder analítico del entendimiento, lo en sí vinculado es desgarrado en sus momentos, des-entrañado en ellos, puestos así en su existencia particularizada, y, sin embargo, esta muerte o irrealidad que se le inflige al concreto, al separar sus momentos particulares, es pro-ductora de su movimiento, en cuanto cada uno de estos momentos remite a los otros, en la vida del conjunto.

Pero para ello se necesita de algo más que el entendimiento que divide y contrapone. En este sentido, varía la exigencia propia de la formación en cada estadio cultural del espíritu. En la época antigua, era necesario elevar al individuo hacia lo inteligible, liberándolo de lo sensible y particular y educando su mirada para poder conocer el mundo de las ideas o de los pensamientos puros. Este fue el esfuerzo hercúleo de Sócrates, consumado en el *tópos uranios* de Platón. Pero la modernidad ha progresado tanto en el elemento de la reflexión «que el individuo se encuentra la forma abstracta ya preparada» (28/93). La asombrosa analítica conceptual desarrollada en la modernidad, como se manifiesta en la batalla de las distintas filosofías por erigirse en saber, indica que no es el poder de la abstracción, sino el de la sistematicidad lo que más se necesita. Ahora se trata justamente de lo contrario: «en hacer efectivo lo universal e insuflarle espíritu, cancelando los pensamientos determinados y

sólidamente fijados. Pero es mucho más difícil —dice Hegel— dar fluidez a los pensamientos fijos que a la existencia sensible» (*ibid.*). Y es que el auténtico pensar no es pensar a favor de algo, como hace la retórica, sino en su contra. Pensar especulativamente es poner en movimiento estas determinaciones estáticas hasta el punto en que estalle su contradicción[64]. Pero los pensamientos se mueven, si el yo, que es su elemento, en su *inmediatez interior*, no permanece fijo ante ellos ni se limita a ponerse en ellos y fijar sus diferencias (28/93)[65], sino que se entiende a sí mismo como elemento fluido de negatividad en la vida substancial del mundo. Esta es precisamente la obra de la razón que, atravesando las contradicciones, y mediándolas entre sí, recompone la vida del todo. No es, pues, solo una dialéctica subjetiva, sino *objetiva*, al modo antiguo, enraizada en la *Cosa misma*, con que se des-envuelve el pensar. «Por este movimiento, los pensamientos puros devienen *conceptos* y solo entonces son, por primera vez, lo que en verdad son: automovimientos, círculos» (*ibid.*). La comparación del *concepto* con el círculo es muy expresiva de este movimiento de auto-concepción propio de la substancia infinita, el círculo de los círculos:

> Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general. Considerado como lo que mantiene cohesionado a su contenido, es la necesidad y la expansión del mismo en un todo orgánico. El camino por el que se alcanza el concepto del saber se convierte igualmente, en virtud de este movimiento, en un devenir necesario y completo, de modo que esta preparación deja de ser un filosofar contingente que se anuda a estos o aquellos objetos [...] sino que este camino, en virtud del movimiento del concepto, abarcará en su necesidad toda la íntegra mundanidad de la conciencia (*Pha.* 28-29/93).

Ya a punto de acabar este parágrafo, Hegel retoma una vez más la idea del doble sentido o doble dirección del camino que se recorre en la *Fenomenología*. Puesto que la conexión de las esencialidades puras o determinaciones de la substancia infinita implica un proceso lógico intrínseco y necesario, «el camino por el que se alcanza el concepto del saber se convierte también, a su vez, en un devenir necesario y completo» (*ibid.*). El devenir del saber en sí, ordenado en sus determinaciones

64. Como ha señalado H.-G. Gadamer, a propósito de la dialéctica: «Dicho método consiste, ciertamente, en pensar una determinación en sí misma y por sí misma., hasta el extremo de que resalte su unilateralidad y ello nos fuerce a pensar su opuesto. Las determinaciones opuestas son pensadas hasta la contradicción, precisamente por ser pensadas en su abstracción, por sí mismas. Hegel ve aquí la naturaleza especulativa de la reflexión» (DH 35).

65. Es de nuevo una crítica a la sustantivación del *cogito* en Descartes, que alcanza a buena parte del idealismo subjetivo posterior.

esenciales en un sistema, es, por tanto, el supuesto ontológico de que el devenir de la conciencia hacia el saber responda a una unidad interna, pues la sustancia infinita necesita integrar en sí misma a la autoconciencia[66]. El camino de la experiencia que hace la conciencia cuando conoce es a menudo tortuoso y lo sufre como un extravío de sí, pero hay una fuerza *a tergo* que, sin ella saberlo, endereza su rumbo y ordena sus etapas con una necesidad inmanente de pro-gresión hacia el saber, congruente con el devenir del propio saber, reflexionado sobre sí mismo. Cabe hablar, además, de una tercera dirección congruente, que es la del camino histórico de la formación de la humanidad. Si, pues, la ontogénesis repite la filogénesis, una y otra expresan, de diverso modo, y reflejan en distintos registros fenomenológicos —el de la auto-experiencia individual y el de la historia concebida—, la necesidad conceptual interna que rige el devenir del saber del espíritu. Resultan así congruentes las tres dialécticas que se juegan en la *Fenomenología*, a las que ya hice referencia al comienzo.

3. *La verdad de la vida del espíritu es el sistema*

Dicho en términos hegelianos: «Lo verdadero solo en cuanto sistema es efectivamente real» (22/79). Cuando se habla de la verdad en estas páginas, no se hace en abstracto, sino en concreto, como ya enuncia la expresión sustantivada «lo verdadero» (o la esencia universal), y en un sentido onto-lógico, refiriéndose a la vida del todo, «lo verdadero es el todo». No hay aquí, pues, un planteamiento gnoseológico, sino conjuntamente lógico/metafísico y de carácter holístico. La verdad concierne al saber de lo absoluto, y este es intrínseco a la substancia infinita o al espíritu, en cuanto está cabe sí mismo en su ser otro, o es «el puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro» (22/81). De un golpe estamos situados en el secreto de la vida infinita como *lógos* manifestativo de la realidad en cuanto tal, o, más exactamente, de la realidad efectiva en su plenitud. De ahí que la primera afirmación que encontramos en el Prólogo acerca de la verdad es que consiste en la «igualdad que *se restaura*» (18/73), esto es, en la identidad plena —pro-ducida, y no meramente intuida—, concebida, en suma, de ser y pensar, substancia y sujeto. Lo verdadero es, pues, el teorema completo, desarrollado y concluso, en una razón autoconsciente, de la racionalidad inmanente a la Cosa misma en su exposición. Es, por así si decirlo, como el mundo

66. Es la tesis sostenida, entre otros, por H. F. Fulda, zLPh 391-425, que expongo en el capítulo pre- (y post) liminar, par. 3, y Mariano Álvarez, ES 75-78 y 194-195 (cf. igualmente el cap. XX, par. 4, de esta obra).

ideal platónico, pero no ya yuxtapuesto, y, mucho menos superpuesto, sino re-puesto en el corazón mismo de la realidad efectiva. Y puesto que aquel mundo eidético era, según Aristóteles, un mundo invertido, ahora, la inversión de lo invertido lo convierte en el mundo verdadero en-sí y para-sí.

3.1. Crítica a la identidad abstracta

Desde el origen de la metafísica se ha puesto la verdad en la identidad ontológica. «Es necesario decir y pensar —escribe Parménides en su poema a la *physis*— que solo lo ente es, pues el ser es y la nada no es» (fragm. 5, 1-2; Diels I, 232). Pero el ser es idéntico a sí mismo, por exclusión absoluta del no-ser —del cambio y la contingencia—, luego solo puede haber pensamiento verdadero acogiendo y reconociendo tal identidad. Según esta lectura, la verdad pertenece al ser-en-sí de la cosa —lo permanente necesario, sólido y clauso—, «el inmóvil corazón redondo de la verdad», que dice Parménides (B 1, 11; Diels I, 230), con independencia del momento de negatividad y reflexión, que aporta el trabajo del sujeto. Se trata, pues, de una identidad formal (A = A), tautológica, abstracta, esto es, no diferenciada en sí, como el remanente que resta cuando la reflexión subjetiva abstrae de todas las diferencias imaginables que quedan reflejadas en el entendimiento; en suma: un resultado monolítico, opuesto al no-ser. Por el contrario, según la tesis asentada por Hegel, la unidad de la substancia es heterológica y dinámica, está internamente diferenciada en un proceso de exposición y vuelta sobre sí. De pasada, y en breves y agudos apuntes, Hegel critica la actitud dogmática, que elimina *a radice* el proceso dialéctico. Lo característico de tal actitud es el uso de una lógica predicativa, donde se discierne o separa lo verdadero de lo falso «como esencias aisladas y fijas» (30/97), puestas por reflexión externa, en la medida en que cada una es lo contrario de la otra, a la que excluye terminantemente. Semejante lógica presupone una ontología formal, que toma primariamente la verdad como una propiedad trascendental que conviene a todo ente por lo que es —*verum est id quod est*, según el adagio escolástico—, con independencia de su proceso de ser, y, por tanto, separado del no-ser (negatividad), que sería su contra-concepto. Derivadamente, la verdad es, en segundo lugar, propiedad de la proposición que enuncia lo que es, *tal como* lo es, ajustándose a él en una correspondencia externa (como dos mundos o estructuras por concordar) y como «resultados fijos». Conjuntamente con esta ontología formal, la lógica predicativa supone también una epistemología del entendimiento (no de la razón, como en Hegel), que abstrae las determinaciones de la cosa, y las aísla y contrapone unas a otras, dejándolas subsistir como momentos separados, que solo

se relacionan entre sí de un modo extrínseco. «Frente a esto, ha de afirmarse —arguye críticamente Hegel— que la verdad no es una moneda acuñada[67] que pueda darse ya lista para guardársela sin más en el bolsillo. Ni tampoco *hay* algo que sea lo falso, igual que no hay algo que sea lo malo» (*ibid.*). La verdad no tiene opuestos, pues los ha integrado como momentos superados en su propio advenir a manifestación. En cuanto lo que *es* se manifiesta, aporta de sí y por sí la luz de su verdad. La luz de lo inteligible brota del mismo seno de la realidad, en tanto que se manifiesta. Se vislumbra aquí, frente a la lógica predicativa, un esbozo de la lógica dialéctica, que tras-pasa la contradicción (es decir, pasa por ella para superarla). Pero la verdad es el todo, en cuanto resultado, trans-lúcido en y para-sí mismo. Es el acontecer mismo de la verdad en un proceso único, integral, de dar razón de sí, que, hasta alcanzar su plenitud, pasa por diferentes momentos de un saber incompleto. Lo que llamamos error no es más que un conocimiento in-adecuado de la verdad, y, por tanto, forma parte del camino de realización de lo verdadero[68]. Lo falso, en sentido dialéctico, sería «lo *otro*, lo *negativo* de la substancia», su des-entrañamiento en determinaciones fijas, que en su aislamiento se hacen pasar por definitivas, pero que, finalmente, convictas de unilateralidad, quedan insertas, como momentos del todo en devenir, que «en cuanto contenido del saber es lo verdadero» (*ibid.*). De ahí resulta una paradoja dialéctica para la lógica predicativa.

> Se puede muy bien saber de modo falso. Que *algo* se sepa de modo falso significa que el saber está en desigualdad con su substancia. Solo que esta desigualdad es justamente el diferenciar como tal, el cual es momento esencial. A partir de esta diferenciación, deviene, desde luego, su igualdad, y esta igualdad devenida es la verdad (*Phä.* 30/97).

3.2. La verdad en cuanto ipseidad

A diferencia, pues, del entendimiento, la razón —la instancia incondicional, según Hegel— restablece el vínculo dialéctico entre los diferentes momentos, haciéndolos fluidos, en el movimiento auto-conceptivo de la *Cosa* en su verdad. De ahí que la unidad de en-sí y para-sí —esto es, de ser y pensar, de substancia y sujeto en cuanto todo— no se establezca externamente como conformidad del entendimiento con respec-

67. A. Gómez Ramos trae a colación muy oportunamente un texto de Lessing en *Natán, el sabio* (trad. cit., p. 944, nota 95).
68. De ahí que Hegel modifique la consigna ilustrada de Kant «atrévete a pensar» por la de «atrévete a equivocarte», pues todo pensar es siempre a la contra de lo ya pensado, superando un déficit anterior. Lo demás es intuicionismo vacuo y gratuito, aun cuando se tenga por iluminado.

to al ser en-sí, sino internamente, como auto-percepción y apropiación de sí (ser para-sí) del absoluto en su devenir otro, es decir, mediante su exposición y autorreflexión. En ocasiones habla Hegel paradójicamente de la verdad en cuanto correspondencia o conformidad (*Übereinstimmung*) como un ideal que conseguir o una piedra formal de contrastación, pero acaba trayéndolo al proceso de mediación recíproca de la substancia y el sujeto, y de ahí que hable de producir la «reconciliación», más que la conformidad externa, de dos momentos que se copertenecen recíprocamente en la vida del todo (*Enz.* § 6)[69]. Según hemos visto, el dinamismo autoconstituyente de la substancia infinita es el mismo que el trabajo negativo del pensamiento en ella. En suma, la verdad es la «identidad restaurada» en la que la substancia infinita está presente a sí misma a través de la mediación reflexiva de su diferencia interna. Claro está que esta verdad total o integral no trasciende a la conciencia humana como un más allá inefable (filosofías de la fe). Obviamente no la hace ella, pues eso sería un grosero subjetivismo, que se engríe en su convicción, pero se obra en ella y mediante ella —la comunidad pensante de las autoconciencias—, aun cuando no pueda ser reconocida sino al final del camino, en el punto de su eclosión absoluta. *In via* o *in itinere* no hay propiamente verdad, sino *apariencia* de verdad, que una vez desenmascarada en su pretensión mediante la conciencia escéptica del desengaño, se vuelve un momento interno de la verdad apareciente. Esta no-verdad padecida concierne, pues, de un lado, a la experiencia de la conciencia *in via*, en su relación objetual con la substancia, que se le va dando o revelando, en su exposición, en distintos niveles de objetividad. Ciertamente para la conciencia en vía de formación se da la dualidad substancia/sujeto y la diferencia o des-igualdad entre ambos elementos hasta en tanto que esta no se cancela en la identidad final entre ellos. En este intermedio, la conciencia adopta el lenguaje de la separación objeto y sujeto, y la posterior correspondencia de ambas esferas. Para el espíritu devenido, en cambio, la verdad reside en un movimiento lógico/ontológico, «de llegar a ser-*se otro*, es decir, de llegar a ser *objeto de su sí mismo* y de asumir este ser-otro» (29/95). Pero ambos movimientos —el epistemológico de la conciencia y el onto-lógico del espíritu absoluto— como caras inversas del mismo proceso, son congruentes entre sí. A una, la fenomenológica, la llamamos la experiencia; a la otra, la onto-lógica, le damos el nombre vene-

69. «Es más, esta conformidad puede verse como mínimo como piedra de toque extrínseca de la verdad de una filosofía, de tal modo que se puede considerar como la finalidad suprema de la ciencia *producir la reconciliación* (*die Versöhnung hervorzubringen*) mediante el conocimiento de esa conformidad de la razón autoconsciente con la *razón-que-está-siendo* (*die seiende Vernunft*), es decir, con la realidad efectiva (*Wirklichkeit*)» (*Enz.* § 6, VIII, 47/*Enc.* 106).

rable de verdad, lo que se ha probado como idéntico consigo en su ser otro. Es importante tener en cuenta ambas caras, que se im-plican entre sí, porque Hegel habla en el Prólogo en ambos registros:

> Y justamente se llama experiencia a este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya sea del ser sensible o de lo simple solo pensado, se hace ajeno (*entfremdet*) y luego retorna a sí desde esta alienación (*Entfremdung*), con lo que queda expuesto, solo entonces y no antes, en su realidad efectiva y verdad, tal como es, también, patrimonio de la conciencia (*Phä.* 29/95 corr.)[70].

Es clave y decisiva esta referencia final al patrimonio de la conciencia, pues remite a la comunidad de las auto-conciencias pensantes, en que acontece la de-mostración ex-positiva de la verdad ontológica como herencia labrada a participar en común.

3.3. La experiencia dialéctica

En sentido lato, se puede llamar experiencia a todo lo que «hay en la conciencia» como contenido, cualquiera que sea su origen (*Enz.* 8), con tal de ser cribado por la reflexión Hay experiencia, señala Hegel, donde no basta la mera inmediatez de lo presuntamente sabido, sea un contenido empírico o intelectual intuitivo, sino proceso y prueba. Ahora bien, lo inmediato, sea sensible o meramente pensado, es siempre abstracto, por falta de mediación interna que nos permita demostrar su verdad. Tenemos de ello certeza subjetiva, pero no podemos verificarla. Por eso no puede ser re-conocido como verdadero objetivamente, más allá de esta mera certeza. La experiencia (*Erfahrung*) es un saber en el viaje (*fahren*), esto es, de lo que se aprende en y mediante el camino, y tal saber implica siempre cambio. Aquí Hegel rompe resueltamente con el sentido aristotélico de experiencia como saber por inducción (*epagogé*) y con el propio de la *nova ciencia*, basado en la observación y el experimento crucial (Bacon). También, claro está, con un sentido abstracto de intuición intelectual, que en lugar de un *eidos* o determinidad, nos entregara, por modo vacuo, algo inanalizable e inexpresable. Ciertamente en toda experiencia se da algo en conjunción con la certeza de sí, pero esta certeza subjetiva, así como su objeto, se ponen a prueba en crisis inmanentes a la experiencia. Gadamer ha desarrollado finamente esta idea en contraste con el sentido inductivo de experiencia: «Y cuan-

70. Véase un pasaje paralelo sobre esta duplicidad de la experiencia en el capítulo final sobre el saber absoluto: «Hay que decir por esta razón, que nada es *sabido* que no esté en la experiencia [...] pues la experiencia es precisamente esto: que el contenido que es el espíritu, sea, *en sí*, substancia, y, por ende, *objeto* de la *conciencia*» (429/911).

do se considera la experiencia solo por referencia a su resultado, se pasa por encima del proceso de la experiencia, pues este es esencialmente negativo» (VM I, 428). La experiencia dialéctica tiene un sentido existencial de saber en la prueba, por decepción o desengaño; o en otros términos, porque lo presuntamente conocido no podemos reconocerlo en cuanto tal. «En consecuencia el objeto con el que se hace una experiencia, no puede ser uno cualquiera, sino que tiene que ser tal que con él pueda accederse a un mejor saber, no solo sobre él sino también sobre aquello que antes se creía saber, esto es, sobre una generalidad. A esta forma de experiencia le damos el nombre de *dialéctica*» (*ibid.*, 429). De ahí que en toda verdadera experiencia se produzca una amplitud del horizonte vital y un tránsito hacia algo nuevo, o por mejor decir, una renovación del propio sujeto. «En este sentido —concluye Gadamer— la persona a la que llamamos experimentada no es solo alguien que se ha hecho el que es *a través de experiencias*, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias (*ibid.*, p. 431). El absoluto, en cuanto tal, no puede *hacer* la experiencia, porque, en puridad, adviene en su *concepto* como el resultado final de la misma, pero com-parece en su proceso; la hace, o mejor la sufre, la conciencia en tránsito hacia el saber, pero lo que esta entiende como un ir cobrando objetividad (teniéndola, perdiéndola y ganando otra nueva), es, leído en clave de la vida absoluta, como el movimiento onto-lógico del absoluto que se aliena (o se pone como otro) y se escinde en sí mismo, para, a través de su mediación, retornar a sí mismo. Se trata, pues, del mismo acontecer, pero difractado en dos sentidos distintos, con claves diferentes de lectura, pero congruentes entre sí. Situándonos para nuestro análisis en el plano de la experiencia, que es el propio de la conciencia, se parte obviamente de la diferencia sujeto/objeto, o de la desigualdad experimentada entre el sujeto y la substancia. Como precisa Hegel:

> La desigualdad que tiene lugar en la conciencia entre el yo y la substancia que es su objeto, es la diferencia entre ambos, lo *negativo* en general. A esto último puede considerárselo como *deficiencia* (*der Mangel*) de los dos, pero es su alma, o lo que mueve a uno y otra; razón por la cual algunos antiguos[71] concebían el *vacío* como motor, aprehendiendo lo moviente, por cierto, como *lo negativo*, pero sin aprehender todavía esto negativo como el sí-mismo (*Phä.* 29/95).

La desigualdad entre ellos es un *defecto* de ambos, pues el pensamiento no alcanza a ser idéntico con su objeto, que se le desfonda cuando hace su experiencia, ni la substancia que absorber íntegramente el pensa-

71. Leucipo y Demócrito, según lo registra Aristóteles, advierte puntualmente A. Gómez Ramos en su nota (trad. cit., p. 944, nota 95).

miento en su propio dinamismo. El defecto, según Aristóteles, es la *privación* (*stéresis*) de algo que exige en propio cada uno y a lo que tiende, en consecuencia, como fin (*télos*) de su movimiento. Pero el defecto de ambos —precisa Hegel— en cuanto negativo, es «el alma que mueve a los dos». Lo negativo mueve como el vacío de lo que reclama ser lleno. Y este vacío es la potencia de lo negativo. La desigualdad, pues, entre ambos significa la desigualdad de cada uno consigo mismo: el sujeto porque no alcanza todavía la verdad del saber, aun cuando se mueve en ella y hacia ella, y la substancia porque no reposa en su *ipseidad*. En tanto que hay des-igualdad entre ellos, se da una acción de cada uno sobre y contra el otro, pero como un modo de su com-penetración en y hacia lo mismo. La potencia de la negatividad del entendimiento sobre la substancia, que «parece ocurrir fuera de ella» —dice Hegel— e ir en su contra, resulta ser su propio dinamismo, y así «ella muestra ser esencialmente sujeto» (*ibid.*). Pero, a la vez, la paciencia con que el sujeto de la experiencia sufre en cada caso la des-aparición de su objeto intencional y la aparición de un nuevo horizonte, es la expresión de estar impelido por una exigencia absoluta de identificarse con la *Cosa misma* en su verdad.

Hay, pues, entre ambos un progreso hacia lo mismo (*epídosis eis autó*) como definió Aristóteles el conocimiento. Cuando se alcanza esta identidad, la substancia se ha vuelto trans-parente para sí misma, alumbrada por la subjetividad en la que se reconoce a sí misma, y, el sujeto, a su vez, se ha fundido con la riqueza de la substancia infinita. Al tocar este punto, acontece la epifanía del espíritu, pues su «ser allí [existencia histórica y *su* mundo] se iguala con su esencia». La identidad se ha tornado *ipseidad* o *identidad restaurada*. La substancia consiste en el mismo acto en que el sujeto hace la experiencia de la objetividad, es decir, se trasfunde en la substancia. Se ha cerrado el círculo de la co-pertenencia a lo mismo, donde reside la clave de la sistematicidad del saber. El ser está «mediado absolutamente: es contenido substancial, que igualmente es inmediatamente propiedad del yo» (30/95); el ser, en su exposición cabal, ha quedado reintegrado en su identidad concreta, mediante el extrañamiento y la autorreflexión del sujeto, y este, a su vez, convertido en espíritu, en la posesión de un patrimonio universal, que es la vida del concepto. Hegel se está refiriendo al punto cenital de la comunidad europea moderna, postnapoleónica, que comienza a institucionalizarse en formas de vida autónomas, críticas y responsables de su propio destino. Al llegar aquí —dice Hegel—, «se concluye la *Fenomenología del espíritu*. Lo que el espíritu se depara en ella es el elemento del saber. En este elemento se expanden ahora los momentos del espíritu en la *forma de la simplicidad*, que sabe a su objeto como siendo ella misma» (30/95-96). Pero no deja de formularlo en la clave ontológica de un pensamiento o espíritu universal, presente a sí mismo en la

comunidad de las autoconciencias. Este punto integral es la vida del absoluto como saber de sí mismo (*nóesis noéseos*), que es para Aristóteles, el acto de la vida divina, y no por casualidad Hegel cierra su *Enciclopedia* citando el célebre pasaje (XII, 7) de la metafísica aristotélica:

> Pero el pensamiento se piensa a sí mismo por recepción de lo pensado. Y él es pensado en tanto contacta y piensa, de modo que el pensamiento y lo pensado sea lo mismo. Pues el recipiente de lo pensado y de la esencia es el pensamiento [...] Y también hay en él vida. Pues la actividad del pensamiento es vida y él es la actividad. La actividad que se dirige a sí misma, es su vida excelente y eterna (*Enz.* X, 395/*Enc.* 605).

4. *El* saber *de la verdad del todo es el* concepto

El tercer núcleo temático del Prólogo se formula en la proposición «La verdad solo en el *concepto* tiene el elemento de su existencia» (12/61). Y puesto que la verdad reside en la sistematicidad, como se ha visto, cabe expresar lo mismo más explícitamente del siguiente modo: «La ciencia solo puede, lícitamente, organizarse por medio de la vida propia del *concepto*» (38/113). No es extraño que Hegel escriba *concepto* en letra cursiva para destacar la originalidad y novedad de su uso, pues la expresión «vida del concepto», tan consonante con el énfasis hegeliano en la idea de vida, matriz de su sistema, no dejaba de ser provocativa para los oídos filosóficos, incluso los de su tiempo. F. Suárez había hecho la distinción, muy relevante para el racionalismo, entre concepto objetivo, que es la razón en la cosa —su esencia propia y universal— y concepto formal, como «el verbo con que el entendimiento concibe una cosa o una razón común». Y a continuación, consignaba como aclaración:

> Se le da el nombre de concepto, porque viene a ser como una concepción en nuestra mente, y se llama formal, bien porque es la última forma de la mente, bien porque representa formalmente al entendimiento la cosa conocida, bien porque, en realidad, es el término formal e intrínseco de la concepción mental (*Disput.* 2.ª, sec. 1.ª, 1).

Lo relevante en este texto es el sentido *activo* del concebir como engendrar en la mente el *verbo* (palabra) o determinación, que expresa la cosa, y, por eso, es la última forma de la mente con respecto a ella; última en tanto que plena y definitiva. Téngase, por lo demás, en cuenta, que Kant se refiere a los conceptos puros e innatos (categorías) del entendimiento, como formas *a priori* determinantes del espacio trascendental de la objetividad, en tanto que funcionan en síntesis con la intuición pura de la sensibilidad del espacio y el tiempo. Y dado que Hegel

va a criticar el carácter fijo y extrínseco con que la forma trascendental de la categoría aborda y organiza su contenido empírico, tenía que concluir que la forma conceptual determinante es tanto del entendimiento como de la Cosa, y no en una relación extrínseca de concordancia veritativa, sino en un mismo acto manifestativo[72]. Es decir, que el verbo formal del entendimiento es la propia formalidad de la cosa en la manifestación de su contenido objetivo en y por el entendimiento. Supuesta la tesis metafísica de la identidad substancia/sujeto, la conclusión será, pues, tomar el concepto como el acto *autoconceptivo* de la substancia viva mediante la *autorreflexión* del sujeto en ella. Ya en las páginas anteriores se han dado algunas indicaciones sobre el concepto como autogénesis. Hegel habla de la «seriedad del concepto (*Begriff*) que penetra en la profundidad de la cosa», contraponiéndolo al sentimiento (*Gefühl*) o a la intuición (*Anschauung*) que es saber inmediato. A diferencia de ellos, el concepto es saber mediado, esto es, que pasa por la diferenciación interna del contenido, pues des-entraña la substancia y la hace moverse en sus determinaciones hasta alcanzar aquella síntesis última, en que es adecuada o idéntica consigo misma (*ipseidad*). Por eso el concepto desarrolla su esfuerzo (*Anstrengung*) y trabajo (*Arbeit*) en la *Cosa misma*, como el motor que la anima y desencadena su movimiento: la exposición (*Darstellung*) de la substancia: «Es el todo que retorna dentro de sí desde la sucesión y desde su despliegue, el *concepto*, que ha llegado a ser *simple*, de ese todo» (15/67).

4.1. El conocimiento conceptual *vs.* el matemático

Aun cuando hablemos de conocimiento conceptual, conviene no perder de vista que es un saber *de* la *Cosa misma* en el doble sentido subjetivo y objetivo del genitivo, en y por ella misma, en el desarrollo de lo que es. Se trata, por tanto, dicho con reiteración, de un concepto ontológico con que la cosa se alumbra en sí misma. Esta interioridad reflexiva es lo que quiere hacernos ver Hegel al contraponer el concepto al pensamiento histórico y al formal/matemático. Todo conocimiento que se precie comporta algún grado de mediación e interioridad. El historiador se atiene a hechos escuetos, a sucesos, pero «incluso verdades tan escuetas como las citadas a título de ejemplo no son sin el movimiento de la autoconciencia» (31/99). Su conocimiento supone un trabajo do-

72. Como especifica en la *Enciclopedia*, «el puro pensamiento es ante todo un conducirse franco que se hunde en la Cosa (*Sache*). Pero este hacer deviene también necesariamente *autoobjetivo* (*sich selbst gegenständlich*). Puesto que el conocer conceptual está en el objeto cabe sí mismo (*bei sich selber*), así debe reconocer que *sus* determinaciones son determinaciones de la cosa, e inversamente, que las determinaciones que valen *objetivamente* como real *existentes* son *sus* determinaciones» (*Enz.* § 468, X, 287).

cumental e interpretativo de contextos y procesos, que median la intuición aparentemente más inmediata. La historicidad es de suyo genética, porque trabaja con el tiempo, que es la formalidad propia, según Aristóteles, del movimiento. De ahí que Hegel, aun cuando aquí no lo especifique, vaya a tomarla como la forma de la dialéctica en cuanto el espíritu se desarrolla en el tiempo. También el matemático (por ejemplo, el geómetra), no se limita a describir, sino que construye su concepto de modo que conoce el teorema «*en su interior*», no por mostración sino por de-mostración. Pero, con todo, Hegel formula una reserva fundamental que preludia su crítica al pensamiento formalizante: «Sin embargo, tampoco en el conocimiento matemático tiene la *condición esencial* de la prueba todavía el significado y la naturaleza de ser momento del resultado mismo, sino que, más bien, la prueba ya ha pasado y desaparecido en este» (32/101). Dada la importancia que ha tenido el método matemático para la metafísica racionalista desde la *mathesis universalis* de Descartes, se comprende que Hegel se detenga en una crítica de las insuficiencias de la matemática como órgano para exponer el ser real. Tal crítica se dirige a tres puntos:

1) al *método*, como «una actividad exterior a la cosa», meramente instrumental, que permite alcanzar un resultado, pero desaparece o se borra cuando se llega a él, pues el proceso no es interno al resultado mismo. El matemático construye sus conceptos, pero es una operación mecánica, que persigue un fin externo, pero no lo pro-duce como término intrínseco y necesario del proceso demostrativo. Creo que esta crítica es abiertamente insatisfactoria en lo que se refiere a la necesidad interna del proceso, pero se hace comprensible si se repara en que Hegel, *per contra*, tiene a la vista, como modelo, un proceso orgánico real, cuyo fin le es inmanente y cuyo movimiento es materialmente constitutivo de lo real frente al proceder esquemático y formal de la matemática. Recuérdese que, en la *República*, Platón distingue entre la primera y la segunda sección del segmento de lo inteligible, es decir, entre probar algo a partir de un supuesto o hipótesis, como hace el geómetra, y la prueba del dialéctico, capaz de cuestionar cualquier supuesto, en cuanto tal, y dar cuenta de su fundamento ontológico último, esto es, de su razón de ser, sin servirse de imágenes, sino mediante conexiones de ideas (*Rep*. 511a3-c2). Creo que Hegel tiene en cuenta este pasaje platónico cuando se enfrenta con la matemática. «El dialéctico es el que alcanza la razón de la esencia, sin tener en cuenta apariencia alguna» (*Rep*. 534b3-6). Es esta razón esencial la que posibilita y explica su existencia real. Comparten, pues, el conocimiento conceptual y el matemático el que ambos implican un devenir y, por tanto, el despliegue de un proceso cognitivo mediado por la existencia concreta de sus momentos, pero solo en el conocimiento conceptual tal devenir es también interno a la *Cosa misma*. En la fi-

losofía se unifica, pues, el doble proceso —el de la substancia, que se des-entraña, al exteriorizarse, en sus momentos, y el del entendimiento, que al enajenarse (*sich entäussert*) objetivamente en ellos, la media y reflexiona hacia sí misma—:

> El conocer filosófico unifica también esos dos movimientos particulares. El originarse interno o el devenir de la substancia es un paso indisociado hacia lo externo o hacia la existencia, ser para otro; y, a la inversa, el devenir de la existencia es el recogerse en la esencia. El movimiento es así, el doble proceso y devenir del todo, de tal manera que cada proceso o devenir pone a la vez al otro y, por eso, cada uno tiene en él a ambos como aspectos, los dos juntos hacen el todo disolviéndose a sí mismos y haciéndose momentos suyos (*Phä.* 32/101).

En el concepto, en suma, se da la razón de ser de la cosa realmente existente desde su esencia, e, inversamente se subsume bajo esta la determinidad concreta y material de su ser ahí (existencia). Puede concluir Hegel, en consecuencia, que en matemática «la intelección es una actividad exterior respecto a la cosa», porque, aun cuando construye esquemáticamente su verdad, no la engendra o pro-duce genéticamente en su realidad efectiva. Hay, pues, en el método matemático, una disociación de esencia y existencia, ya que la demostración esencial construye la figura objetiva, pero no da cuenta de su alcance real o existencial.

2) El defecto del método matemático, se debe al carácter de su materia objetiva, el *orden de lo cuantitativo*, que es mera comparación formal de magnitudes sin atender a la diferencia cualitativa intrínseca: «La *evidencia* de este conocer deficiente, de la que tanto se enorgullece la matemática, y con la que se pavonea frente a la filosofía, se basa únicamente en la pobreza del *fin* que se propone y en la deficiencia de su ***materia***, y es por ello de una especie que la filosofía tiene que desdeñar» (33/103). Se explica que este desdén o desplante especulativo, tras siglos de admiración, escandalice a los matemáticos, que denuncian sencilla y llanamente, como Gaus, la «incompetencia de Hegel» en la materia (A. Philonenko, LPh 75). Trabaja la matemática, según Hegel, con la intuición pura del espacio homogéneo, en la que establece sus determinaciones o figuras, como magnitudes que se dejan relacionar en una unidad de medida: el número. En el mismo sentido se expresa Hegel en la *Lógica*:

> En cuanto que el pensamiento se purifica, pues, de la estofa sensible, este es el útimo nivel en el que lo sensible y lo exterior se convierten en el pensamiento puro de esta exterioridad, o sea, en el número (WL V, 244/CL I, 317).

Aquí el movimiento del saber opera, por tanto, en la superficie, no en la *Cosa misma*. «El espacio es la existencia en la que el concepto inscribe sus diferencias como un elemento vacío y muerto, en el que ellas están igualmente sin movimiento ni vida» (33/103). Se trata, pues, de diferencias abstractas (sin contenido material sustantivo) y conmensurables por producirse en un elemento homogéneo. Sin embargo —añade Hegel despectivamente—, «lo efectivamente *real* no es algo espacial, tal como se lo considera en las matemáticas; con una irrealidad tal como la de las cosas de la matemática no tienen trato ni la intuición concreta sensible ni la filosofía» (*ibid.*), es decir, no responde ni a la experiencia sensible de lo corporal orgánico, ni a la experiencia estética en cuanto tal. En suma, el pensamiento formalizante de la matemática: *a*) opera con aspectos formales cuantitativos, externos y superficiales a la cosa; *b*) en conexión externa mediante el número, y *c*) sin establecer una conexión interna necesaria en la naturaleza misma de la cosa. El pensamiento formal es, pues, el más pobre de todos. En la matemática se encuentra el pensar —dice la *Lógica*—

> en una actividad que es, al mismo tiempo, la más externa exteriorización de sí mismo, a saber, en la actividad violenta de *moverse dentro de la carencia de pensamiento* y de tener que conectar lo no susceptible de necesidad alguna, pues el objeto, el *número* no es sino el *pensamiento*, y el pensamiento abstracto de la exterioridad misma (WL V, 244/CL I, 315).

En cuanto a la *matemática inmanente* o matemática pura, como se la llamaba en la época, es decir, el *análisis* matemático funcional para enfrentarse a lo complejo, Hegel se limita a decir que «tampoco contrapone el *tiempo* en cuanto tiempo con el espacio» (34/105), es decir, que persiste en una espacialización homogénea del tiempo; ninguna referencia hace Hegel al cálculo infinitesimal, descubierto simultáneamente por Newton y Leibniz, ni a la matemática aplicada a la física, de que ya se había ocupado Kant, y a la que reprocha desconocer el carácter cualitativo del movimiento viviente o de la fuerza vital, como ya Leibniz había denunciado en su crítica a la física de Descartes[73].

3) De ahí también que su *evidencia* sea también puramente formal, regida por el principio de no-contradicción. Su claridad y distinción, su exactitud, se debe precisamente a que abstrae de todo lo concreto. No genera progreso en la diferencia interna, sino que procede mediante ecuaciones que reducen las diferencias. «Además, en virtud de ese

73. Véase Y. Belaval, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, París, 1960, espec. caps. VI: «Les fondements de la physique», pp. 371-449, y VII: «Les principes de la physique», pp. 450-526.

principio y elemento —y en esto consiste lo formal de la evidencia matemática— el saber discurre por la línea de la *igualdad*» (33/105). La matemática se expresa en fórmulas, en esquemas, en modelos, que no penetran en la realidad en sí, al moverse en la abstracta irrealidad del número. Por eso puede concluir Hegel:

> El principio de la *magnitud*, de la diferencia carente de concepto, y el principio de la *igualdad*, de la unidad abstracta e inerte, no pueden ocuparse de aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación (*Phä*. 34/105).

Esta crítica, dirigida indirectamente al racionalismo que hace de la matemática el método de la metafísica, funciona como el friso de trasfondo sobre el que destaca Hegel, por contraste, su idea del conocimiento conceptual. Frente a las abstracciones muertas, el *concepto* es la vida de la verdad y la verdad de lo vivo; por tanto, la vida generada en la relación substancia/sujeto, de modo que el lenguaje hegeliano reitera expresiones ya usadas en ese contexto: «La filosofía, en cambio, no considera una determinación *inesencial*, sino que la considera en la medida en que es esencial; su elemento y contenido no son lo abstracto o inefectivo, sino lo *efectivamente real*, lo que se opone a sí mismo y vive en sí, la existencia en su concepto» (34/107). Para el conocimiento filosófico, que aquí se identifica pura y simplemente con el *conceptual* en el sentido hegeliano, no hay determinación no-esencial o extrínseca, sino en cuanto forma parte de la esencia. Ya antes he indicado cómo Leibniz entendió que toda determinación es interna a la sustancia, de la que se predica esencialmente (*kat'authó*), como su fondo originante y captó esta unidad como *mónada* simple e individual, en cuanto integradora de todos los momentos, que se siguen o deducen intrínsecamente de ella, formando su sí mismo (*mens*). La mónada es un *unum-multiplex*, unidad heterológica en sus manifestaciones, pero vinculadas interna y necesariamente en su unidad. Esta idea de la *mónada/mens* late en el tema hegeliano de la substancia viva. Esta, lo verdadera o realmente *real* (*ousía ontos ousa*), utilizando una expresión platónica, es «lo que se pone a sí mismo y vive en sí, la existencia en su concepto» (*ibid*.). Pero lo que Leibniz ve como capacidad de expresión del fondo en la forma en una unidad indivisa, lo vierte Hegel en movimiento dialéctico[74]. «Es el proceso quien genera y recorre

74. G. Lebrun ha combatido briosamente la interpretación del concepto hegeliano conforme al modelo leibniziano de «expresión», en Althusser y Deleuze, como «una relación de esencia/fenómeno, interior/ exterior», sin entender el sentido de la diferencia inmanente, y lo que es peor, volviendo contra Hegel un modelo que el propio Hegel ha rechazado» (PC 348-350).

sus momentos, y todo este movimiento constituye lo positivo y su verdad» (*ibid.*). El movimiento, a partir de lo inmediato, expone sus momentos y los recoge en su unidad. Este poner y contraponer, negando primero lo simple y luego lo contra-puesto, es la negatividad del entendimiento que diferencia, como camino para superar luego las diferencias, asumiéndolas en la ipseidad. Los momentos o determinaciones están expuestos y recogidos. En tanto que puestos, esto es, sostenidos de modo inmediato, son i-rreales y por tanto parecen falsos en su separación, pero esta i-rrealidad del momento separado forma parte del proceso de la verdad del conjunto. «Esta, pues, encierra dentro de sí, en la misma medida, también lo negativo, aquello que se llamaría lo falso si pudiera ser examinado como algo tal que se pudiera hacer abstracción de él» (*ibid.*). En otros términos, solo hay *lo* falso, cuando se abstrae un momento del todo en desarrollo y se lo sustantiva como algo separado y en sí. Pero el *concepto* no es el *extracto* quintaesenciado, de que habla la lógica clásica, sino el *contracto* de sus momentos en su necesaria vinculación y mediación. La exposición (*Dar-stellung*) se convierte así simbólicamente en una danza trágica, como un coro de bacantes bailando ebrias en honor de Dionisios:

> La manifestación es el originarse y perecer, que, ello mismo, no se origina ni perece, sino que es en sí, y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es, así, el delirio báquico, en el que no hay ningún miembro que no esté ebrio, y como cada miembro, según se particulariza, se disuelve de inmediato, el delirio es, en la misma medida, la quietud transparente y simple (*Phä.* 35/107 corr.)[75].

La determinidad es, pues, necesaria e interna. Si se suelta o aísla, si se sustantiva al margen del devenir, perece como la danzante que se separa del corro. No ad-viene de fuera, como el pensamiento esquemático[76], sino que pro-viene de dentro, desde el fondo, y en él se disuelve. Solo queda la danza báquica, el proceso circular de la vida infinita, la quietud transparente del automovimiento en sí y para sí. El *concepto* es, pues, el movimiento de la substancia viva, que expone sus momentos en el tiempo y resuelve sus diferencias entre sí, disolviéndolos en su unidad. Y puesto que esta substancia viva es en sí misma sujeto, muy certeramente la define Hegel como «el alma del contenido pleno que se mueve a sí misma» (38/113). La unidad de este todo es el fruto de la

75. Aquí *Erscheinung* (que A. Gómez Ramos traduce estrictamente como «aparición fenoménica») no tiene un sentido kantiano, sino que equivale a *Erfahrung*, y, por tanto, en sentido amplio, a manifestación o exposición (*Darstellung*) de lo que es en su verdad.

76. Se refiere Hegel en este punto a los esquemas de ordenación clasificatoria del material usados por Kant y Schelling.

in-teriorización (*Er-innerung*) de sus momentos de-vueltos a su fondo. En él per-viven en la actualidad de la substancia en plena posesión de sí misma. «En el conjunto de *todo* el movimiento, captado como quietud, lo que en él se diferencia y se da existencia particular queda preservado como algo que se *recuerda*, cuya existencia es el saber sí mismo, igual que este saber es también, de modo inmediato, existencia» (35/107). *Re-cordar* aquí está tomado en sentido especulativo (*Enz.* § 465)[77] (prefigurado en la *anámnesis* platónica, *Menón*, 85d3-7), como saber de sí mediante la retención dialéctica de lo diferenciado, que es un ir hasta el fondo de las determinaciones y preservarlas, desde el fundamento, como momentos en su unidad. Hegel quiere subrayar la originalidad de su método, que no es, no puede ser, un camino externo a la verdad, sino la verdad misma en su camino o abriéndose camino[78]. «La verdad es el movimiento de ella en ella misma, mientras que ese método es un conocer que es exterior a su materia» (35/109). En la modernidad, desde Descartes, se ha tendido a autonomizar el método, como un *constructo* ideal de reglas, que sirve como instrumento heurístico y con ello, indirectamente, a automatizarlo en fórmulas y esquemas funcionales. Para Hegel, por el contrario, la forma es siempre la decantación de un contenido. «Pues el método no es otra cosa que la construcción del todo (*der Bau des Ganzen*) erigida en su esencialidad pura» (35/107). Por él transitamos en y por la *Cosa*, en tránsito de sí hacia sí misma. Por la *Cosa* se entiende no solo el asunto del pensar, sino la substancia misma asumida en el *concepto*. La consagración de esta originalidad metódica, que pone a Hegel más allá de toda metafísica de la substancia abstracta y de la subjetividad trascendental, de todo formalismo clasificatorio, pero no menos, en contra del sentimentalismo e intuicionismo románticos, se condensa en un párrafo rotundo en que vuelve a resonar el tema de la conversión del amor al saber (filo-sofía) en saber efectivo:

> Pero si la necesidad del concepto destierra tanto la marcha deslavazada de la conversación raciocinante como la marcha tiesa de la pompa científica, ya hemos recordado más arriba que su sitio no debe sustituirse por el des-método (*Unmethode*) del presentimiento y del entusiasmo, ni por la arbitrariedad del discurso profético, el cual no solo desprecia esta cientificidad, sino todo lo científico en general (*Phä.* 36/109).

77. «La inteligencia es *re-cognoscente* (*wiedererkennend*); conoce una intuición en tanto que esta es ya suya; conoce además la Cosa en el nombre; ahora, empero, su universal es para ella con la doble significación de lo universal en cuanto tal y del mismo universal en cuanto inmediato ente, con lo cual lo conoce como lo universal verdadero, que es la unidad abarcante de sí mismo con su otro, el ser» (*Enz.* X, 283/*Enc.* 509-510).

78. Véase a este respecto más detalladamente la «Introducción».

4.2. La reflexión interna

El retorno de la substancia viviente de sí para sí misma es, pues, la autorreflexión interiorizadora, a la que antes se llamaba re-cordar. Y es que no hay saber sin reflexión, no ya la propia del entendimiento que determina y discierne, sino la reflexión de la razón que vincula dialécticamente los diferentes momentos en su contraposición dentro de la identidad simple. En apuntes sueltos y en plan comparativo, presenta Hegel en el Prólogo un esbozo sobre las diferentes formas de la reflexión, que desarrolla más extensa y sistemáticamente en su *Lógica*: la formal, la trascendental y la propiamente dialéctica. A la reflexión formal (o del pensamiento formalizante), la denomina Hegel «la reflexión dentro de sí fuera del contenido» (39/117 corr.). Un ejemplo, el más originario y puro de esta forma de reflexión, lo hallamos en Parménides. El sujeto del conocimiento no se satisface con lo inmediatamente dado, que es de suyo plural y cambiante, y, por lo mismo, fuente de confusión y error; abstrae, por tanto, de toda diversidad empírica por entender que se debe a las condiciones de su constitución subjetiva particular y se eleva sobre toda determinidad del contenido para atenerse a la forma pura de la identidad del ser en-sí, uno e inmóvil, como fundamento del pensar. La ley de este pensar es la no-contradicción interna de esta identidad sustancial de base, como una «forma inmóvil», y, su evidencia, la intuición de esta abstracta universalidad. Su método lleva a cabo una *krisis* o discernimiento entre ser y no-ser, entre lo verdadero como lo en-sí idéntico, permanente y necesario, y lo falso o apariencial, que pertenece al orden del cambio y la pluralidad. En suma, la reflexión formal del saber unifica así el momento abstractivo de la diversidad y el momento intuitivo de la identidad vacua. De ahí que Hegel pueda emparentar la forma del pensamiento abstracto (Parménides) con el saber inmediato de la intuición intelectual (Schelling), pues ambos conducen a la misma vacía universalidad, en contraste con el verdadero saber que deja ser y manifestarse a la *Cosa misma*:

> En lugar de penetrar en el contenido inmanente de la cosa, tiene siempre una visión global del todo, y está siempre por encima de la cosa individual de la que habla: o sea, que no la ve para nada. Pero el conocimiento científico requiere, más bien, entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y enunciar la necesidad interna de este. Ahondándose de esta manera en su objeto, olvida esa visión global, que no es más que la reflexión del saber dentro de sí mismo fuera del contenido (*Phä* 39/115 corr.).

La otra reflexión, la trascendental, cuyo paradigma es Kant, toma en cuenta la determinidad del contenido, pero la retrotrae al propio

haber del sujeto en virtud de sus categorías como funciones de síntesis *apriórica* de la multiplicidad. La *krisis* reflexiva discierne así, en el objeto, aquellos aspectos empíricos que proceden de fuera, porque le son dados pasivamente, y aquellos otros necesarios y *a priori* que traman la objetividad de la experiencia. Lo formado es, pues, el orden de la objetividad, referido al sujeto puro de la apercepción trascendental y contrapuesto a una cosa en-sí, puramente inteligible (*noúmeno*), pero ignota e inalcanzable. El gran pensamiento kantiano, asegura Hegel, es el de la síntesis *a priori*, porque viene a reconocer la mediación necesaria entre lo subjetivo y lo objetivo. Kant rechaza así con la misma energía tanto la pura autoconciencia cartesiana como la mera rapsodia de las impresiones en el empirismo de Hume, pero deja subsistir un hiato entre la objetividad y la cosa en-sí, que condena al conocimiento objetivo a una forma de no-saber lo que es verdadera y efectivamente real. La reflexión trascendental kantiana se ha quedado a mitad de camino. Tal como arguye Hegel, *a*) ni logra deducir generativamente las categorías, como funciones de unificación, a las que toma inmediatamente de la tabla de los juicios, *b*) ni alcanza un *a priori* real, no meramente subjetivo u antropológico, que pertenezca a la cosa misma que hay que pensar.

Comparando ambas posiciones, la metafísica y la trascendental kantiana, saltan a la vista el contraste de sus diferencias de enfoque. En la proposición metafísica, tal como la considera la lógica predicativa,

> el sujeto[79] se acepta como un punto fijo al que se adhieren como a su asidero los predicados mediante un movimiento que pertenece a aquel que sabe acerca del sujeto, y que no es considerado como perteneciente al punto mismo; pero, por medio de este movimiento, lo único que quedaría expuesto es el contenido del sujeto. Este movimiento, por el modo como está hecho, no puede formar parte de él[80]; mas, una vez presupuesto ese punto, tampoco puede estar hecho de otro modo, solo puede ser exterior (*Phä*. 21/79).

Como se aprecia, la proposición metafísica está ligada a una lógica atributiva en la que los predicados pertenecen a un sujeto fijo, conforme a una epistemología representacionista. Se diría que el sujeto (epistémico) es un espectador que gira pasivamente en torno a la substancia (sujeto ontológico), considerada como un punto quieto, y el movimiento que lleva a cabo sobre ella, desde fuera, discerniendo sus determinaciones, no lo considera como perteneciente a su reflexión, y, por tanto, de-vuelve las determinaciones aprehendidas a la substancia como a

79. Aquí sujeto se refiere al sujeto lógico de la proposición, y por tanto, a la sustancia, y no al sujeto epistémico.
80. Es decir, de la sustancia o sujeto ontológico considerado como punto fijo.

su substrato de inherencia. Se trata, pues, de una reflexión formal, que vuelve sobre sí a partir de un contenido, que encuentra fuera de sí en el haber de otro, porque no puede reconocerlo en sí mismo como suyo. Tal formalismo acaba negando el mismo acto de reflexión. Su error es que cosifica todo lo que hay, argumenta Hegel: «pone el concepto como punto en reposo» fijo y permanente, porque no ve que «lo absoluto es sujeto» (*ibid.*). En la proposición trascendental, por el contrario, es el sujeto epistémico el punto móvil que aprehende las determinaciones como fruto de su movimiento y desplazamiento, y las pone, por tanto, en su propio haber, sin referirlas a un sujeto ontológico en sí mismo (*noúmeno*). En este caso se trata de una reflexión del saber sobre sí ajena a la cosa misma. Pero Hegel nos advierte que a la ciencia, entendida como saber absoluto, no le va ni el realismo ontológico ni el idealismo trascendental, esto es, ni «el dogmatismo *aseverador*» ni el otro «dogmatismo de la *de la certeza de sí*» (39-40/117)[81]. Los llama *dogmatismo* porque parten de una posición de la substancia en sí o del sujeto para sí, respectivamente, sin mediación posible, es decir, sin que haya un progreso hacia lo mismo, una *epídosis eis auto*, como Aristóteles define el *theorein*. En contraste con tales dogmatismos unilaterales, la ciencia es, tiene que ser, conjuntamente un saber de lo otro y saber de sí, o más concretamente, un saber de sí a través y mediante lo otro. Por lo tanto, ambos sujetos (el ontológico = substancia) y el epistémico (subjetividad) no permanecen ajenos uno al otro ni pretenden acordarse externamente, sino que, en cuanto se co-pertenecen, se funden en un mismo acto, de modo que la *substancia* viva se ha traspuesto en sus predicados, y des-entrañado en ellos, por lo que prueba ser verdaderamente *sujeto*, lo retornado a sí mismo.

Se ha superado, por consiguiente, tanto la unilateridad de un sujeto (ontológico) quieto y fijo, que soporta y retiene su contenido o predicados de un modo inerte, como la de un yo trascendental puro, incapaz de consumar su autorreflexión en la objetividad del contenido. Ahora se ha alcanzado la síntesis de ambos sujetos en un mismo acorde. Lo más afín a este hallazgo, casi su preludio, es el concepto leibniziano de mónada *sive mens* como ya se ha indicado *supra*. Pero el paradigma de la reflexión interna —nos recuerda Jean Hyppolite— se encuentra en la relación de la vida y la autoconciencia: «La vida es la misma cosa que la conciencia de sí, pero ella es en sí lo que la autoconciencia de sí es para sí. La vida es ya reflexión en sí, y la conciencia de sí es la verdad de esta vida [...] La reflexión de la conciencia de sí sobre la vida es, pues,

81. En la traducción de W. Roces, los llama de modo más contundente «idealismo de la afirmación» e «idealismo de la seguridad o certeza de sí», respectivamente (*Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 37).

la reflexión misma de la vida en la conciencia de sí [...] La vida aparece como lo inmediato que presupone su Esencia, la conciencia de sí; y esta aparece como la reflexión que pone la vida. Una reenvía a la otra y la conciencia de sí se encuentra en la vida» (LE 107-108)[82]. La sustancia viva realiza, pues, en sí y por sí, el movimiento dialéctico de exposición-mediacion-reflexión, en lo que de-muestra ser verdaderamente sujeto. En términos de Hegel:

> La substancia es, en ella misma, sujeto, todo contenido es su propia reflexión dentro de sí. La persistencia o la substancia de una existencia es la igualdad consigo misma; pues su desigualdad consigo misma sería su disolución. Ahora bien, la seipseigualdad (*Sichselbstgleichheit*) es la pura abstracción; pero justo esta es el *pensar* [...] [Pero] la pura abstracción es la abstracción de sí y por sí misma, o bien es ella misma su desigualdad consigo y su disolución: su propia interioridad y su recogimiento dentro de sí (*Phä.* 39/115).

El teorema clásico metafísico de la identidad de ser y pensar, formulado por Parménides y pensado en su abstracción suma en cuanto unidad formal vacía, se repele a sí mismo. La igualdad exigida, para no ser vacua o meramente postulatoria, o, en otros términos, para poder ser demostrada, implica su diferencia interna, su des-igualdad, la oposición substancia/sujeto, para que en el movimiento inmanente de exposición/reflexión logre su ipseidad o seipseigualdad (*sich-selbst-Gleichheit*). Se trata, pues, de una igualdad por reflexión interna, en y mediante el contenido o determinación de la cosa misma:

> Viendo el saber que el contenido retorna a su propia interioridad, ocurre más bien que su actividad tanto se ha sumergido en el contenido —pues ella es el sí mismo inmanente de este— cuanto, a la vez, ha retornado dentro de sí —pues ella es la pura igualdad-a-sí-mismo en el ser otro— (*Phä.* 40/117).

De ahí que, frente a la violencia dogmática, ya sea del «dogmatismo *aseverador*» de la metafísica, que de todo quiere asegurarse, o del «dogmatismo de la certeza de sí» (Fichte y los románticos), abroquelado en la convicción interior, se refiera Hegel de inmediato a la *astucia* (*die List*) de la razón, que trabaja en la vida concreta, mediante la expansión de su determinidad y el juego de los intereses particulares, segura de que ese afanarse es justamente «lo *inverso*, un hacer que se disuelve a sí mismo y hace de sí un momento del todo» (40/117), de modo que acaba imponiéndose la dinámica interna del «curso del mundo» (*Weltlauf*).

82. *Logique et existence*, PUF, París, 1961 (LE). Puede verse todo el capítulo II, «La réflexion et les réflexions», pp. 88-118.

En la metafísica, desde Parménides, se venía afirmando la igualdad de ser y pensar como una evidencia que no necesitaba prueba y que, por lo tanto, se disolvía en un saber meramente formal. Incluso en la filosofía moderna, se mantenía la igualdad de objetividad y subjetividad mediante la reflexión trascendental. Pero en ninguno de estos dos hemisferios se había alcanzado la verdad de que la substancia sea en sí misma sujeto, o dicho en otros términos, que la igualdad de ser y pensar no puede estar dada ni postulada, sino pro-ducida en su devenir. «El pasaje de esta reflexión subjetiva a la reflexión objetiva —dice Hyppolite— como de la reflexión externa a la interna es descubrimiento del hegelianismo. Es el ser mismo el que se critica en sus propias determinaciones, en sus propias posiciones de sí. La reflexión especulativa es, por tanto, también una reflexión crítica, pero de una crítica inmanente, una crítica interna. La Lógica especulativa no es más que la exposición de esta crítica, de esta dialéctica inmanente al contenido [...] el ser que se reflexiona y reflexionándose se pone él mismo, se muestra como sí mismo» (LE 112). Ya Anáxagoras había dicho que el *noûs* era la esencia o el principio. Pero este principio solo puede probarse si *da razón de sí*, si es un tránsito desde la universalidad abstracta del comienzo al desenvolmiento de la diferencia en la oposición substancia/sujeto, y la consiguiente igualación de lo contrapuesto en la identidad restaurada en su verdad. Parménides había dejado escrito en su poema metafísico: «No encontrarás el pensamiento sin el ente, en el que está como expresado» (fragm. 8, 35-36; Diels I, 238). Hay pensamiento porque hay lo que hace pensar y donde este queda grabado como una inscripción. Hegel invierte los términos: no es lo primero lo otro, a lo que está referido el pensamiento (la conciencia) en su determinidad, sino que lo primero, en absoluto, es el pensamiento simple que lleva en sí lo otro-de-sí, para llegar a ser pensar de sí mismo o pura *ipseidad*. En réplica a la sentencia parmenídea, podría decir: «No encontrarás lo efectivamente real sino en la autorreflexión consumada del pensamiento en todo lo otro-de-sí». O lo que es lo mismo: «La substancia es, en ella misma, sujeto, todo contenido es su propia reflexión dentro de sí» (39/115). Esta dinámica de salida y retorno es intrínseca al pensamiento, pues ya en su *simplicidad* originaria (o en su primera identidad con el ser) se encerraba la otredad o la diferencia:

> Pero esta seipseigualdad es, en la misma medida, negatividad; por eso, toda existencia, todo lo que es firmemente ahí pasa a disolverse. La determinidad parece serlo primero porque se refiere *a otro* (*auf Anderes*), y su movimiento parece serle comunicado por una violencia extraña (*durch eine fremde Gewalt*), pero el que ella tenga en ella su mismo ser-otro y sea automovimiento, esto se halla contenido precisamente en aquella simplicidad

> del pensar mismo: pues esta es el pensamiento que a sí mismo se mueve y diferencia, y es la interioridad propia, el *concepto* puro. Así, pues, el orden inteligible (*die Verständigkeit*) es un devenir, y en cuanto este devenir, es el *orden de la razón* (*Vernünftigkeit*) (*Phä.* 40/119 corr.).

No hay, pues, un *kósmos noetós* de ideas estables, como un cielo de estrellas fijas según creía el primer Platón, sino el dinamismo de la *symploké* o entrelazamiento o comunicación (*koinonía*) de los géneros supremos de la realidad en el segundo Platón de *El Sofista*. Este es el pensamiento concipiente. Concebir es alumbrar la forma inmanente de la *Cosa* en el mismo movimiento de despliegue de su contenido. O, en otros términos, el *concepto* es el movimiento de la substancia viva, que se autoengendra en su contenido para, mediante él, realizarse como un «sí mismo» (*das inmanente Selbst*). Es, por tanto, el acto de la razón, su pro-ducto o resultado, porque la razón, a diferencia del entendimiento enclavado en la oposición, deviene en lo otro-de-sí y en su devenir hace la prueba y de-mostración de «la *necesidad lógica*» inmanente al contenido[83]. De esta dice Hegel que «solo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es saber del contenido tanto como el contenido es concepto o esencia: o bien solo ella es lo *especulativo*» (40/119). Ya Leibniz advirtió que el conocimiento racional se ocupa de «verdades necesarias y eternas», pero estas verdades las aporta, según Hegel, el propio devenir interno de la *Cosa* y no un conocimiento *a priori* de ellas. La *necesidad* lógica equivale a la *universalidad* racional (*Enz.* § 9) de la *Cosa*, pero esta es aún indeterminada en tanto que no se especifique su *determinidad* objetiva concreta, pero no simplemente dada o encontrada, ni siquiera postulada o exigida, sino de-mostrada en el movimiento de autodeterminación pensante, que conexiona los diferentes momentos de ella. Hay, pues, necesidad lógica en la *reflexión* que acompaña o dobla el movimiento de exposición del contenido desde lo universal indetermninado a lo específico/determinante, y de ahí, hasta la individualidad (*hecceitas*) de la *Cosa misma*. No es, por tanto, lo verdadero la idea simple de ser, indeterminada en su abstracción, como cree la lógica clásica, sino la idea total, en que se integra todo el proceso del saber, desde lo meramente inmediato hasta lo mediado o diferenciado, y de vuelta, al replegarse en su unidad. Dentro de este movimiento reflexivo, su primera fase es la *universalidad* abstracta como no más que mero concepto, en el sentido de la Lógica tradicional; la segunda, la *particularidad* o el traspasarse de lo universal a sus diferencias inmanentes, y la ter-

83. Como especifica T. Pinkard: «La necesidad que ha de ser encontrada en la historia dialéctica de la autoconciencia no es, sin embargo, una necesidad causal, sino algo más parecido a la necesidad que se encuentra en una línea argumental» (H'Ph 12).

cera, la *individualidad* en que estas se recogen en la *igualdad* restaurada. Como se aprecia, son las tres fases que se dan en el desarrollo de la *mónada*, desde el fondo que es mero pensamiento en general hasta el acto del pensamiento en su forma plenaria de individualidad. Pero mientras Leibniz entiende la relación fondo/forma en una dinámica de autoexpresión analítica, Hegel la transforma en una exposición en devenir, que es realmente una transformación. Si la primera fase es «el concepto formal o en el comienzo», aún no diferenciado, la segunda pone y contrapone sus momentos en la absoluta negatividad. Es la labor del juicio. «Así, en cuanto respectividad de sus momentos, puestos como *subsistentes* de suyo e *indiferentes*, el concepto es el *juicio*» (WL VI, 272/CL II, 149). Lejos de ser el juicio una síntesis estática de conceptos, como lo define Aristóteles, es la síntesis viva, heterológica, la energía pensante que escinde a lo uno (*Ur-teil*) y lo despliega, diferenciando y vinculando lo contrapuesto. Pero no acaba aquí la dinámica conceptual. Como esta síntesis no está enteramente probada desde y en su fundamento, necesita una tercera fase, en que exhiba la razón que unifica los momentos diversos, expuestos en el juicio. El juicio se trasciende así en silogismo, donde se explicita el término medio de la necesidad lógica que vincula los extremos contrapuestos.

> [La unidad] viene a estarlo por medio del movimiento dialéctico del juicio, el cual ha venido a ser, por medio de ello, el *silogismo*, convirtiéndose en el concepto totalmente puesto, ya que en el silogismo están puestos tanto los momentos del concepto mismo —en cuanto extremos subsistentes de suyo— como también la unidad que los media (WL VI, 273/CL II, 149 corr.).

El *concepto* es, pues, conjuntamente subjetivo/objetivo, un poder de negatividad inmanente a la *Cosa* misma, que disuelve todo lo fijo en ella, y resuelve las oposiciones estancas en tensiones contradictorias fluidas, de donde emerge su unidad devenida:

> En el pensar concipiente lo negativo forma parte del contenido mismo, y tanto como su movimiento y determinaciones *inmanentes* cuanto como el *todo* de estos, es lo positivo. Aprehendido como resultado, es lo que proviene de este movimiento, lo negativo *determinado*, y, por ende, en igual medida, un contenido positivo (*Phä.* 43/122-123).

En la *Enciclopedia*, Hegel distingue entre lo *dialéctico*, en tanto que lo «racional negativo» en su proceso de autodeterminación[84], y lo *espe-*

84. «La dialéctica, por el contrario, es este salir *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber,

culativo, como su resultado o lo «racional-positivo» (*Enz.* § 81-82). Son las dos caras del *concepto*. O en otros términos, lo dialéctico es procesual en tanto que oposición y unificación de los momentos en devenir, y lo especulativo es la unidad reflexiva devenida. Al alcanzar este punto de la *necesidad* inmanente al devenir «sí mismo» (*Selbst*), se consuma la vida del *concepto*. Frente al énfasis del método en la modernidad como instrumento operatorio para hallar la verdad (*inveniendi veritatem*), Hegel resume su postura en tres puntos esenciales: *a*) partir del contenido más inmediato (que es siempre el más pobre); *b*) «no separar el método del contenido», y *c*) dejar que el «ritmo del desarrollo» lo marque la *Cosa misma* en su pro-gresión manifestativa hacia su sí mismo (*Selbst*). El *concepto* no es más que la forma circular, autorreflexiva, de esta exposición, «el ser sí mismo del objeto». Pero todo esto, dicho de momento en el Prólogo, hay que tomarlo —advierte Hegel— como una su-posición anticipaciva de lo que ha de ser probado luego en una verdadera de-mostración filosófica.

4.3. Lo especulativo y la proposición especulativa

En función de este nexo interno del devenir, define Hegel el nuevo espacio de lo *especulativo*. Es altamente significativo que Hegel vincule lo especulativo con la *necesidad lógica*, cuando una banal retórica antiespeculativista suele relacionarlo con la arbitrariedad y la ficción. Lo especulativo, como su nombre indica, hace referencia a espejo (*speculum*) y, por tanto, tiene que ver con la reflexión. A propósito del adjetivo «especulativo», precisa Gadamer que «la imagen reflejada está unida esencialmente al aspecto del original a través del centro que es el observador. No tiene un ser para sí, es como una aparición que no es ella misma, y que sin embargo permite que aparezca espejada la imagen original misma. Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de un solo. El verdadero misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción» (VM 557-558). Se comprende que, sobre el aspecto etéreo de la imagen, se haya podido montar la difamación de lo especulativo como nada más que vano reflejo engañoso. Pero lo que sugiere la metáfora del espejo es precisamente lo contrario: el vínculo necesario que une la imagen con el original. Gadamer remite, sin citarlo, a un texto de Tomás de Aquino que juzgo de capital importancia. Dice así: «Ver,

como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia» (*Enz.* § 81, VIII, 172/*Enc.* 184).

pues, algo mediante el espejo (*per speculum*) es ver la causa por el efecto, en que reluce su similitud. Y de ahí que la *speculatio* parece reducirse a la meditación» (*Sum. Theol.* II-II, q. 180, art. 3). Se trata, pues, de un proceso meditativo dirigido a la contemplación de algo en su verdad, en que el reflejo remite a la cosa misma, su causa, de la que es efecto e imagen. Por tanto, una inteligencia especulativa es aquella que no finge o engaña, sino que hace transparecer la *Cosa misma*, o como dice Tomás de Aquino, describe en sí misma el orden del universo. Pero como se ha indicado, la reflexión puede ser múltiple y, por tanto, lo que se entienda por imagen reflejada es equívoco. En una epistemología realista, la imagen representa la cosa: en cambio, en una idealista el objeto refleja el yo, que se pro-yecta en él. Pero Hegel pretende haber superado la dualidad de realismo e idealismo, esto es, de la re-presentación (*Vorstellung*) y del re-flejo (*Spiegelung*) respectivamente por la ex-posición (*Darstellung*). El pensamiento es especulativo solo si expone en su elemento la *Cosa misma*, y, por tanto, si alumbra el devenir de la cosa en su interna necesidad. No está en calidad de re-producción (*Bild*) de algo, sino en cuanto medio de su reflexión interna. Como señala Gadamer, es «como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de un solo». Se puede decir, por tanto, que la *Cosa misma* se ve en el pensamiento, que la reflexiona, o que el pensamiento se ve en la cosa en tanto que se le muestra (de-muestra) en su devenir; que lo uno es reflejo de lo otro, y en este sentido, se unifican los dos —los dos sujetos, el ontológico y el epistémico, a los que he hecho referencia—. Son lo mismo porque en su devenir pro-ducen la *ipseidad* (*Selbst*), esto es, el *concepto* de la *Cosa* como *sí mismo*. Ahora bien, este hacerse lo mismo es un movimiento que exige el «*esfuerzo* (*Anstrengung*) del concepto», o, como lo llama Hegel en otras ocasiones, la *paciencia* del concepto, pues, en tanto que reflexión, tiene que haber superado toda forma de inmediatismo, sea empírico o intelectual, y tiene que probarse en la experiencia de la *Cosa misma*. «Lo especulativo es lo contrario del dogmatismo de la experiencia cotidiana —comenta Gadamer—. Es especulativo el que no se entrega directa e inmediatamente a la solidez de los fenómenos o a la determinación fija de lo que se opina en cada caso, sino que sabe reflexionar; hegelianamente hablando, que reconoce el 'en-sí' como un 'para mí'» (VM 558). Tal vez fuera más exacto decir quien reconoce que la reflexión del ser 'en-sí' para mí es la propia reflexión de la *Cosa en sí*, en su propio devenir sujeto de sí y para sí misma. El pensar es el acto en que se despliega el teorema puro del universo. Como señala certeramente R. Pippin, «lo que es accesible a la razón pura en exclusiva, es *él mismo pensamiento*, momentos pensantes; algo así como el pensamiento del Absoluto o de Dios pensándose a sí mismo, una estructura noética inherente, en desarrollo, que se despliega en

el tiempo desde la perspectiva humana, un *nunc stans*, a la manera de Spinoza, absoluto en sí mismo»[85]. De ahí la importancia de atender a la interna modalización de la cosa (del contenido) en las fases y determinaciones estructurales del automovimiento (*ser en sí*, *ser para mí*, *ser en la igualdad consigo mismo*), por donde transcurre la reflexión interna.

Esto no supone una libertad omnímoda de la reflexión para moverse en el contenido, de acá para allá, como le plazca, sino muy por el contrario, su atenimiento estricto a la *necesidad lógica* interna de su transcurso interior hacia sí misma. Curiosamente, como señalé antes, en contra expresamente de lo que suponen sus críticos, la especulación no es un pensar manipulador del contenido, sometiendo la realidad a la imaginería mental del sujeto, sino justamente lo contrario: la entrega a la experiencia de la *Cosa misma*, al devenir del contenido en su propio ritmo de desarrollo, para alcanzar así el límite interno de su «necesidad lógica». La especulación, así entendida, juzga a sus críticos, que a menudo se mueven en posiciones ideológicas o en convicciones meramente subjetivas. Como escribe Hegel en su *Enciclopedia*:

> El pensar solo es verdadero según el contenido en tanto está inmerso en la *Cosa*, y, según la forma, en tanto no es un hacer *particular* del sujeto, sino que la conciencia se comporta como yo abstracto, como yo *liberado de todas las particularidades*, de cualesquiera propiedades, estados [subjetivos], etc., y solamente hace lo universal en el cual él es idéntico a todos los individuos (*Enz.* § 23, VIII, 80/*Enc.* 130).

Por eso Hegel tiene aquí sumo interés en distinguir la reflexión interna de aquella otra del pensamiento razonador o raciocinante (*räsonieren*), la exasperación de la subjetividad, que exalta el poder del sujeto hasta disolver en él todo contenido, como en el escepticismo, o que se limita a jugar con él, saltándoselo a la torera, en una elusión permanente, como en la *ironía* de Schlegel o de Solger[86]. «Es —dice Hegel— la reflexión dentro del yo vacío, la vanidad de su saber» (42/121). Pero lo que la realidad efectiva (lo realmente real) exige de la filosofía es justamente lo contrario:

> Se le requiere el esfuerzo tenso de renunciar a esta libertad[87] y que en lugar de ser el principio que mueve arbitrariamente el contenido, hunda en

85. «Idealismo y antiidealismo en el pensamiento europeo moderno», en R. Espinoza, J. E. Fernández y A. Toscano (eds.), *Hegel hoy*, Herder, Barcelona, 2020, p. 20. En un sentido análogo escribe T. Pinkard que «la *Fenomenología* ofrece una narración histórico/dialéctica de cómo la comunidad europea ha llegado a captar lo que es normativo y definitivo para ella» (SR 13).
86. Véase PhR § 140, VII, 277-280/FD 253-256.
87. Se entiende que «arbitraria».

este esa libertad, que lo deje moverse por su propia naturaleza, es decir, por el sí-mismo como lo suyo, y que contemple este movimiento (*Phä.* 41-42/121).

El sentido del *esfuerzo* estriba justamente en dejar-ser la cosa que se contempla, sin interferencias ni manipulaciones, sin prejuicios; esto es, en abandonarse a ella y olvidar de sí en ella, en una libertad ingenua, que sabe ser fiel, responsablemente, a la *necesidad lógica* de la cosa o del asunto del pensar. Tal disciplina de denudación del sujeto epistémico lo vuelve un espejo bruñido en que puede reflejarse el orden mismo del universo, pues ha anulado el índice de su refracción particular subjetiva. En los parágrafos que siguen desarrolla Hegel, en trazos vigorosos, la contraposición del pensar concipiente al raciocinante, teniendo en cuenta los dos flancos o lados de la relación, ya sea al sujeto epistémico o al sujeto real en sí de que se habla; es decir, atendiendo o bien al comportamiento negativo del primero, o bien al contenido positivo del segundo. Como acabo de señalar, en el pensar concipiente se trata de la co-pertenencia recíproca de ambos sujetos —el *fieri unum* del sujeto y la substancia en el movimiento de la autorreflexión—. En cambio, en el pensar raciocinante se produce una disyunción o separación de estos lados, pues ya se pone al sujeto pensante como polo único de constitución o ya se pone el sujeto real como base de inhesión y sustentación. Si atendemos, pues, al lado del saber como «comportamiento negativo» del sujeto, lo que para la dialéctica es una negatividad pro-ductiva, ya que se ejerce inmanentemente en el contenido —esto es, en su movimiento de diferenciación, superación y traspaso hacia sí mismo, porque la *Cosa* «es en su ser su *concepto*»—, se reduce, en cambio, en el pensamiento raciocinante «a saber refutarlo y reducirlo a la nada» desde un «sí mismo» erigido como polo absoluto de la reflexión. Es, pues, esta una negación extrínseca, y, por tanto, gratuita por inmotivada, y de ahí su improductividad, y no aquella otra «negación determinada» que acontece en la desintegración del objeto mismo sobre el que se hace la experiencia[88]. Negar por negar o por real decreto es lo más fácil y vano, pues el sujeto se enroca en su acto subjetivo y no deja ser la cosa:

Decir que algo no es así: esa intelección es lo meramente *negativo*, es lo último, lo que no sale de sí mismo hacia un nuevo contenido, sino que, para volver a tener un contenido, hay que traerle *otra cosa* de alguna parte. Es la reflexión dentro del yo vacío, la vanidad de su saber. Pero esta vanidad no expresa solamente que este contenido sea vano, sino que también la propia

88. Consúltese sobre este punto clave de la «negación determinada» el desarrollo pormenorizado que hace Hegel de ella en la «Introducción».

intelección también lo es; pues ella es lo negativo que no alcanza a ver lo positivo que tiene dentro de sí (*Phä.* 42/121).

De la otra parte, si se considera la dimensión de *lo positivo* del saber, en el pensar raciocinante se lo refiere a un «*sujeto* representado», como una base sustantiva, de la que se predica el contenido. La verdad radica en esta concordancia del sujeto y el predicado, esto es, en la identidad de ambas representaciones, como algo fijo y sustantivo:

En cambio, en el pensamiento concipiente, lo negativo forma parte del contenido mismo, y tanto como su movimiento y determinación *inmanentes* cuanto como el *todo* de estos, es lo *positivo*. Aprehendido como resultado, es lo que proviene de este movimiento, lo *negativo determinado* y, por ende, en igual medida, un contenido positivo (*Phä.* 42/122-123).

Un ejemplo significativo del contraste entre la lógica dialéctica y la lógica predicativa, lo ofrece Hegel a propósito de la proposición «*lo absoluto es sujeto*», lo que resulta incoherente expresado en una proposición metafísica, en la medida en que esta considera el sujeto ontológico, en este caso «lo absoluto», como un punto quieto, concluso, que, excluye de sí, por tanto, el automovimiento de su devenir sujeto para sí. Otro ejemplo análogo al anterior es la proposición «*Dios es el ser*», tan repetida en la metafísica. Conforme a la estructura de la frase predicativa, se trataría de un sujeto lógico previo, ya constituido, del que se predica el ser, lo que es contradictorio, pues nada sería el sujeto previamente a esta predicación, ya que «solo el predicado dice lo que él es, lo llena dándole cumplimiento y significado; el comienzo vacío se hace saber efectivo solamente en ese final» (20-21/77). O bien, la proposición «*lo real es lo universal*», donde de nuevo, la lectura metafísica distingue dos términos que entran en enlace, cuando lo que, en verdad acontece es que el sujeto se esfuma o desaparece, al tras-pasarse a su predicado, pues solo en él tiene su sentido sustancial.

Se trata, pues, de dos lógicas diferentes que dan lugar a dos formas proposicionales distintas. La lógica atributiva genera una proposición metafísica, por la que una determinación dada está referida a un sujeto como base de sustentación (substancia), donde cobra su realidad. Es la lógica del *inesse* (*praedicatum inest subiecto*), que Leibniz, mediante el principio de razón suficiente, elevó al *idem esse*, pues el sujeto (substancia) es en sí la causa activa de todas sus determinaciones, que le pertenecen *per se*. En cambio, en la lógica dialéctica, el sujeto no está quieto y fijo, como mero ser en-sí, sino que se tras-pasa a sus predicados o expone en ellos, hasta alcanzar su determinación esencial y propia, y en este punto extremo, no pudiendo progresar más allá, pues se ha expues-

to en lo que verdaderamente *es*, encuentra el límite interno, donde se produce el «contragolpe» (*Gegenstoss*) por el que retorna o vuelve hacia sí, con lo que prueba ser verdaderamente *sujeto*, «algo reflejado en sí mismo». El contraste entre ambas proposiciones, la metafísica y la especulativa, lo formula Hegel sintéticamente en los términos siguientes:

> Este sujeto[89] constituye la base a la cual se ata el contenido, y por la que tiene su recorrido de ida y vuelta el movimiento. Ocurre de otro modo (*anders*) en el pensar concipiente. Al ser el concepto el sí-mismo propio del objeto, sí mismo que se expone como el *devenir de este objeto*, no es un sujeto en reposo, que, sin moverse, soporta los predicados, sino que es el concepto que se mueve y que recoge dentro de sí sus determinaciones. En este movimiento, ese sujeto mismo en reposo se viene abajo, queda subsumido en las diferencias y el contenido, y constituye, más bien, la determindad, es decir, el contenido diferenciado, así como el movimiento de este, en lugar de permanecer erguido frente a él (*Phä.* 42-43/123).

La lógica formal y, por ende, matematizable, del *inesse* o del *idem esse*, expresa *intensionalmente* la pertenencia del predicado a un sujeto fijo constituido, o dicho a la inversa, *extensionalmente*, el sujeto subyace bajo un predicado más general, que él contrae en su núcleo substantivo de ser. El centro de gravedad está, pues, en el sujeto lógico/ontológico como fundamento o razón de ser, fijada en la síntesis judicativa. En cambio, en la lógica dialéctica, en sentido contrario, la razón de ser no está ya dada al comienzo, sino al final. Se trata, pues, de la inmersión[90] o disolución del sujeto en sus predicados y determinaciones, que solo pueden ser recogidas, tras su exposición, en el *sujeto* final, donde fragua su *concepto*:

> El sujeto que colma su contenido cesa de ir más allá de este, y no puede tener otros predicados ni accidentes. A la inversa, la dispersión del contenido queda así ligada bajo el sí mismo: el contenido ya no es lo universal que, libre del sujeto, correspondiera a varios. El contenido ya no es, entonces, predicado del sujeto, sino que es la substancia, es la esencia y el *concepto* de aquello de que se está hablando (*Phä.* 43/123).

Dicho concisamente, en la lógica metafísica, la forma ontológica es la fragua del contenido diverso y por la que es reducido a su unidad. De ahí que la metafísica, desde su nacimiento en Platón y reacuñación en Aristóteles, sea la ciencia de las formas substanciales de las cosas. Por

89. Me refiero al sujeto lógico/ontológico de la proposición metafísica 'S es P'.
90. Hegel utiliza el verbo *eingehen*, que es tanto «entrar en» como «disolverse en», en este caso, en el contenido o las determinaciones.

el contrario, en la lógica dialéctica, el contenido de las determinaciones, en su devenir mediante la contraposición de las mismas, engendra la forma, en que puede quedar recogido o reflexionado. Es, pues, una lógica de la identidad en la diferencia, o de la *determinidad negativa*, pero concreta y devenida, pro-ducida y mediada reflexivamente, en la que el *concepto* es el *sí-mismo* del objeto. Se comprende el fracaso de la lógica metafísica y su modo de representar al abordar aquellas proposiciones esencialistas, como las tres ya referidas («Lo absoluto es sujeto», «Dios es el ser», «Lo real es lo universal»), a las que llama Hegel proposiciones especulativas, al contragolpe de las metafísicas, en las que el sujeto ya no puede pasar adelante, sino que se siente rechazado y retroferido a sí mismo.

> Formalmente, lo que hemos dicho puede expresarse así: la naturaleza del juicio, o de la proposición, en general, que encierra dentro de sí la diferencia de sujeto y predicado, es destruida por la proposición especulativa, y la proposición de identidad en la que se convierte la primera contiene el contragolpe (*Gegenstoss*) a aquella relación (*Phä*. 43/125).

En realidad, se trata de la incapacidad del juicio para expresar una verdad especulativa, que necesita del discurso dialéctico. «De este modo —precisa Gadamer— la frase se destruye a sí misma; y la frase especulativa no dice algo de algo, sino que representa la unidad del concepto» (VM 559). Es muy importante esta advertencia. En palabras de Hegel:

> En cuanto proposición, lo especulativo no es más que el refrenarse interior y el retorno *no-existente* de la esencia dentro de sí [...] Se supone que la *proposición* debe expresar *qué* es verdadero, pero esencialmente, lo verdadero es sujeto; en cuanto tal no es más que el movimiento dialéctico, esta marcha que se genera a sí misma, progresa y retorna a sí (*Phä*. 45/129).

Pero el tema nos reserva una paradoja final: la frase o proposición especulativa, como las tres enunciadas, no realiza la verdad especulativa, precisamente porque su forma lógico proposicional se lo impide. Habría que leerla e interpretarla en las dos direcciones opuestas, del sujeto al predicado y de este, por contragolpe, al sujeto. Como ha probado brillantemente Félix Duque, «la proposición especulativa no es ni un camino ni otro, sino la expresión —en *una sola* proposición— del cruce; un silogismo condensado, o más exactamente: la verdad de este. En efecto, y como cabía ya sospechar, tampoco el silogismo puede expresar el contenido especulativo: la identidad de la identidad y la no-identidad. Es verdad que, ahora, cada uno de los extremos es ***para sí*** en el otro, pero el *Mitte* mismo no es para sí, sino que es mero medio (*Mittel*): puro punto de transición (*Übergangspunkt*) en el ascenso del sin-

gular al universal y en el descenso del este en aquel»[91]. Se limita, pues, a provocar el contragolpe y naufragio de la proposición metafísica y abrir así el nuevo espacio de la verdad especulativa, pero que ella no puede penetrar ni desarrollar. Tan solo el movimiento dialéctico es capaz de desarrollarla en un proceso que se consuma en su *concepto*[92]. «En este punto —precisa Gadamer— Hegel establece una cierta diferencia entre lo especulativo y lo dialéctico. La dialéctica es la expresión de lo especulativo, la exposición de lo que realmente contiene la especulación, y es en consecuencia lo 'realmente especulativo'» (VM 560). De ahí que lo especulativo se diga de dos maneras: de un lado, es el proceso de la reflexión interna, en que se mueve el *concepto*; del otro, la verdad que se encierra en el *concepto*, que es la unidad de subjetividad y objetividad, pensar y ser, razón y realidad efectiva, absoluta libertad y necesidad. «Pero esta idea —como recuerda Hegel en *Fe y saber*— no es en realidad sino aquella que el argumento ontológico y toda verdadera filosofía conoce como la primera y la única idea verdaderamente filosófica (GW II, 331/FS 86). No es ociosa esta referencia al argumento ontológico (e irónicamente, dicho sea de paso, en un texto sobre Kant, que lo había negado), porque desarrolla la verdad especulativa por antonomasia «Dios es el ser», lo que requiere el armazón especulativo de toda la Lógica. Quizás por eso advierte aquí Hegel que, en lugar de proposiciones, que están vacías, la especulación repare en conceptos puros y ejerza sobre ellos su dialéctica, como en la gran filosofía de los antiguos[93].

> Por esta razón puede ser útil evitar, por ejemplo, el nombre *Dios*, porque esta palabra no es, a la vez, concepto de modo inmediato, sino que es el nombre propio, la quietud firme del sujeto que subyace en el fondo. En cambio, el ser, por ejemplo, o lo uno, la singularidad, incluso el sujeto mismo, etc., indican conceptos de modo inmediato. Y aunque de aquel concepto [Dios] se digan verdades especulativas, es fácil que estas verdades adquieran la forma de simple edificación (*Phä.* 46/130-131).

¿No ha sido este el gran equívoco en la historia de la metafísica? Si Dios es un nombre propio, todo el discurso acerca de Dios se mueve en

91. «Propuesta de lectura de la proposición especulativa», en *Hegel, la especulación de la indigencia*, Granica, Barcelona, 1990, p. 95 (HEI).

92. Me extenderé sobre la proposición especulativa en el capítulo VIII, par. 3, sobre el juicio infinito.

93. Como ha señalado H.-G. Gadamer, a propósito de la dialéctica: «Dicho método consiste, ciertamente, en pensar una determinación en sí misma y por sí misma., hasta el extremo de que resalte su unilateralidad y ello nos fuerce a pensar su opuesto. Las determinaciones opuestas son pensadas hasta la contradicción, precisamente por ser pensadas en su abstracción, por sí mismas. Hegel ve aquí la naturaleza especulativa de la reflexión» (DH 35).

el orden de la retórica, de su elogio o de su reprobación[94]. Mas la filosofía —recordemos— debe guardarse de ser edificante, tanto como de complacer al sentimiento o al sentido común.

4.4. El esfuerzo del concepto

El Prólogo de la *Fenomenología* acaba con unas consideraciones finales acerca de la necesidad de que la «filosofía se convierta en una actividad seria». Ya sabemos que para Hegel lo serio combina el rigor del *concepto* filosófico con el compromiso existencial por la verdad en aras de una convivencia fundada racionalmente en el respeto y el reconocimiento:

> Por lo que respecta a la filosofía propiamente dicha, vemos que frente al largo camino de formación cultural, frente al movimiento, tan rico como profundo, por el que el espíritu llega al saber, la revelación inmediata de lo divino y el sentido común[95], que ni se ha cultivado ni ha gastado ningún esfuerzo en otro saber, ni en el filosofar propiamente dicho, se consideran un equivalente perfecto y un sucedáneo igual de bueno; más o menos que la achicoria es celebrada como sucedáneo del café (*Phä.* 46-47/131).

¡Qué fina ironía, al modo socrático! Ambos —sentido común e intuición poético/mística— son formas de inmediatismo. Les falta, pues, para ser Ciencia o saber, el rigor y el esfuerzo del *concepto*, el antídoto frente a la espontaneidad del sentido común, carente de cultura, y, la arbitrariedad genialoide de quien, en vez de pensar, delira y profetiza. En filosofía no cabe la opinión subjetiva ni la ocurrencia gratuita; tampoco la apelación al oráculo interior, ya sea la inocencia del sentido común o la «inocencia del corazón», pues, según dicen, «se trataba, empero, de que lo mejor no se quedara en el interior, sino que fuera sacado a la luz desde ese pozo», lo que le merece a Hegel uno de los más duros sarcasmos de toda su obra: «producir verdades últimas de ese género es un esfuerzo que era posible ahorrarse desde hace mucho tiempo, pues hace

94. Posiblemente, Hegel tenga aquí en mientes a Fichte y la célebre disputa sobre el ateísmo, que le costó la cátedra de Jena. Es bien sabido que Fichte mantuvo constantemente dos niveles de expresión, el propiamente sistemático, en sus diversas relecturas y reediciones de su *Doctrina de la ciencia*, y el popular divulgativo de filósofo educador, como en *El destino del hombre* o *Sobre la vida bienaventurada*. Era consciente, sin duda, del divorcio que se estaba produciendo, después de Kant, entre la alta filosofía especializada y el sentido común. Pero Hegel abandonó este discurso de filósofo popular de sus inicios por el estrictamente sistemático. Véase en este punto el excelente ensayo de Alexis Philonenko «Fichte et Hegel», incluido en su *Lecture de la Phénoménologie*, pp. 181-206 (LPh). Ciertamente hay que educar al pueblo, pero no con retórica, sino con las armas modernas, ilustradas, del análisis, la crítica y la reflexión.

95. De nuevo el dardo va, entre otros, contra Jacobi, que sabía aunar con tanto éxito popular, lo uno y lo otro.

mucho tiempo que se las puede encontrar en sitios como el catecismo, los refranes populares, etc.» (47/133). Por el contrario, la filosofía *concibe*, esto, engendra y alumbra, y por tanto, es una pasión sobria y rigorosa por traer lo oculto de la substancia a la claridad del sentido y la palabra. Por eso es razón, decir *del* ser, del que puede dar cuenta en una comunidad universal dialogante. Conviene tener presente que la dialéctica es hija del diálogo y en él y de él se sustenta. Y en este punto, arremete Hegel con extraordinaria dureza contra el secretismo sectario que rehúye la búsqueda del «acuerdo con los otros»:

> Al apelar al sentimiento, a su oráculo más íntimo, el sentido común ordinario ha liquidado a quien no coincide con él; tiene que declarar que no tiene ya nada más que decir a quien no encuentre y sienta dentro de sí lo mismo que él; dicho en otras palabras: pisotea las raíces de la humanidad. Pues la naturaleza de esta consiste en instar al acuerdo (*Übereinkunft*) con los otros, y su existencia solo está en la comunidad de conciencias que así se produce. Lo antihumano, lo animal, consiste en permanecer anclado en el sentimiento y en no poder comunicarse más que por medio de este (*Phä.* 47-48/133-135).

En contrapunto, reivindica una vez más el *esfuerzo del concepto*: «Los pensamientos verdaderos y la intelección (*Einsicht*) científica solo pueden ganarse en el trabajo (*Arbeit*) del *concepto*. Solo el *concepto* puede producir la universalidad del saber» (48/135). Por lo demás, los enterradores de lo viejo ya están a la puerta[96]. Hegel cree que el tiempo está en sazón porque se hace valer la exigencia de sistematicidad y cientificidad para la filosofía. De nuevo, echa una última mirada a su programa propuesto en el Prólogo. Ha llegado la hora en que toda la riqueza substancial del mundo moderno se convierta en saber, capaz de dar cuenta de sí mismo, esto es, en el *concepto* de una subjetividad universal. Y en esta madurez de los tiempos, hace estribar su confianza en poder ser entendido:

> Puedo tener la esperanza también, entonces, de que este intento (*Versuch*) de vindicar la ciencia para el *concepto* y de exponerla en este su elemento peculiar y propio sabrá abrirse paso, en virtud de la verdad interna de la *Cosa* (*Sache*) (*Phä.* 49/137).

96. Curiosamente, es la misma expresión que Marx y el marxismo han usado con frecuencia contra Hegel.

Introducción

CIENCIA DE LA EXPERIENCIA DE LA CONCIENCIA

El primer problema que considerar lo plantea el nuevo título, *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, que fue el primero que dio Hegel a su obra y así aparece consignado en algunos ejemplares originales. Esto supone un cambio sobrevenido en su ejecución, o, por ser más preciso, un giro interno, como se ha mostrado en el capítulo «pre- (y post) liminar», con desplazamiento del centro de interés. El título primero se refiere, pues, al plan primitivo, que era el descubrimiento de la dimensión ontológica de la conciencia (espíritu subjetivo) y su pertenencia a una comunidad racional. Es de apariencia más modesta que el rotundo y preclaro *Fenomenología del espíritu*, y está en consonancia con el círculo de problemas suscitado por la filosofía trascendental kantiana, pero, como se verá, primordial en su objetivo: nada menos que la elevación de la conciencia al espíritu. La conciencia es ya, de modo inmediato, espíritu, pero tiene que descubrirlo por sí misma, convirtiéndo-se en él. En su camino de conocimiento, la conciencia parte de lo que se le da inmediatamente en su experiencia de las cosas. La experiencia es, pues, el ámbito donde se produce la «formación de la objetividad» —relación intencional del sujeto con su objeto— y la espontánea reflexividad sobre las condiciones de la vida cogitativa. Y en este elemento experiencial se mueve el «espíritu viviente» (*der lebendige Geist*), esto es, el *cogito* vivo y ejecutivo, que habita espontáneamente el mundo[1]. A lo largo de él, tiene que convertirse en un *cogito* autorreflexivo, es decir, en la autoconciencia del espíritu que ya es de antemano, sin alcanzar aún a saberlo en verdad. Este es ahora nuestro tema. El texto, que analizamos, pre-

1. Recuérdese la definición que más tarde dará E. Husserl de la misma: «En el natural dejarse vivir, vivo constantemente en esta *forma fundamental de toda vida actual*, enuncie o no el *cogito*, diríjame o no reflectivamente al yo y al *cogitare*» (*Ideas* § 28).

senta, además, un carácter introductorio en el sentido interno que le da Hegel a la *intro-ducción* (*ducere intra*), esto es, de abrir un ámbito, entrar y penetrar en la *Cosa misma*, en este caso, en el saber. Por extraña y sorprendente paradoja, el camino hacia el saber es ya en sí mismo saber. No hay otro modo de dirigirse al saber que, poniéndose a ello desde la conciencia más primaria y elemental, como solo se aprende a nadar, en metáfora de Hegel, echándose al agua e intentado bracear para sostenerse en ella. De ahí su rechazo de entrada a la actitud criticista y al método entendido como un artefacto, que suministra un criterio externo para juzgar el saber. La cuestión de fondo no es, sin embargo, epistemológica, sino ontológica, como se ha de ver, ya que el saber remite esencialmente a la *verdad*, y esta a la relación del *saber* con el *ser* de la cosa sabida, y en su reverberación, con el saber *del* saber acerca de sí. En el saber se realiza la unidad dialéctica de substancia y sujeto, que Hegel ha planteado en el Prólogo, como la nueva frontera de la filosofía. Otra diferencia, digna de subrayar en comparación con el del Prólogo general a la obra, reside en el estilo de esta Introducción. Aquel es más solemne y entonado, incluso retórico en ocasiones, este más sobrio y conciso, más ceñido y ajustado a la problemática de base, o, como señala Alexis Philonenko, «eminentemente especulativo» (LPh 106). Para su análisis me propongo dividir la Introducción en los seis apartados siguientes: 1) Boceto de metacrítica. 2) Anticipación sobre la esencia de la verdad. 3) Relación de la conciencia natural con el saber. 4) El camino de la experiencia. 5) La prueba veritativa de la conciencia. Y 6) La experiencia dialéctica. El texto está concebido como pasos precisos, graduales, progresivos para llegar a esta justificación del carácter dialéctico de la experiencia, que es el tema expreso de la *Fenomenología*.

1. *Boceto de metacrítica*

En el nuevo título es significativo el doble genitivo —objetivo y subjetivo— de una ciencia *de* la experiencia *de* la conciencia, porque no se trata de una ciencia (en sentido habitual) *acerca de* la experiencia (genitivo objetivo), que tenga a la experiencia fenomenal como su objeto, en cuanto un ámbito determinado de problemas. Esto nos llevaría a un planteamiento objetivista, meramente psicológico del tema o fenomenológico en sentido corto. Pero, si bien se observa, Hegel carga el acento sobre el genitivo subjetivo, la experiencia *de* la conciencia, esto es, la que esta sufre y hace cuando habita el mundo. La elección del término delata el gesto típico de la modernidad, consagrado en Bacon, Montaigne y Descartes. Y es que la conciencia natural encierra ya una historia en sí misma. Es oportuno distinguir al respecto entre el uso teórico de ex-

periencia como conocer algo directamente por uno mismo, ya sea por haberlo averiguado o por haber sido testigo del caso, y el uso práxico/vital, de tener y hacer una experiencia, por haber *pasado por* algo, probado y comprobado lo que es y significa en el orden existencial. Este es el sentido mundano de experiencia que subraya Descartes en su *Discurso del Método* (primera parte): «Empleé el resto de mi juventud en viajar [...] en recoger diversas experiencias, y ponerme a prueba a mí mismo» (*Œuvres*, 1953, 131). No es, pues, la experiencia en sentido inductivista, sino existencial, autoformativo, que luego prevaleció en el *curriculum* clásico de los «años de viaje», aprendiendo literalmente de camino por el mundo, consecutivos a los años de estudio. Según una representación habitual, la experiencia va siempre ligada al camino, a lo que nos ocurre y pasa, lo que se padece o se hace en esta vida de tiempo y cuidado, siempre de paso hacia nuevos horizontes. Aquí la experiencia tiene el sentido natural y mundano de lo encontrado o recogido de camino[2]. El hombre experimentado, el experto, no es sin más, el técnico especialista, como se cree hoy, sino el que conoce el arte de vivir, de conducirse en diversas circunstancias y coyunturas, de resolver situaciones difíciles, de trato social abierto, en suma, el que sabe conducir y gobernar su vida[3]. El experimentado no es un ingenuo, ha pasado por muchas cosas y ha aprendido en la escuela de la vida. «Importa mucho —escribe Baltasar Gracián— la prudente reflexión sobre las cosas, porque lo que de primera instancia se pasó de vuelo, después se alcanza a la revista» (*El Discreto* xxv).

Se aclara la esencia de la experiencia si se compara con el sentido positivo de experiencia, ya en Aristóteles, como confirmación de un caso particular, en su reiteración, determinando así, por decantación, un esbozo de lo universal (*Analíticos Segundos* 100a-100b), con esta otra experiencia práxico/existencial, practicada consigo mismo, en carne viva para sentirla y consentirla, aprendiendo de los errores y extravíos y abrirse así, por sorpresa, a un más vasto horizonte. La experiencia no es acumulativa, sino discriminativa, juiciosa o discreta; permite distinguir, preferir, elegir. Más aún, la experiencia más acrisolada no procede por modo positivo, esto es, mediante el éxito, sino negativamente, como ha mostrado H.-G. Gadamer (VM 431-433). En la vida se aprende por el desengaño, es decir, a través del descubrimiento de la no-verdad de lo

2. En alemán *Erfahrung* (experiencia) conserva en su *ethymon* la referencvia a viajar (*fahren*), como en la palabra latina experiencia de *experior*, probar algo poniéndose a prueba, construida sobre el radical *per*, que, según Ortega y Gasset, es el mismo de *periculum* y de ex-*perto* (*El hombre y la gente*, en *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1969, VII, p. 188).

3. En el origen de la modernidad, será *El Cortesano* de Castiglione, y ya en el Barroco, *El Discreto* de Baltasar Gracián.

que se creía verdadero, y se forma uno en tales trances por la capacidad para hacerse cargo de los fracasos y afrontar más razonablemente las coyunturas nuevas, no previstas, que depare la vida. El «varón desengañado» llega a ser discreto, según Gracián, a fuerza de su propio desengaño, que «es pasto de la prudencia, delicias de la entereza» (OM § 100). Este es el sentido existencial y mundano de experiencia[4], desde el que piensa Hegel, no el científico/positivo. La experiencia se hace en un objeto, circunstancia y ocasión, pero de tal modo que se pone a prueba quien la hace, pues en ella y mediante ella cobra la certeza de sí mismo. Lo sepa o no, el camino de la experiencia lo lleva al conocimiento, de su capacidad y de su limitación. En y mediante lo negativo mismo se le abren nuevos horizontes.

Ahora bien, lo que la conciencia hace o lleva a cabo es *fundamentalmente* conocer, como base de cualquier otra dimensión. Para Hegel, como para Spinoza, toda actividad humana se reduce, en última instancia, a saber, pues cualquier otro modo —el sentir o el querer— implica el *modus cogitandi*. Pero aquí de nuevo es pertinente la observación anterior. No dirigimos nuestra atención hacia un objeto, que estuviera ya constituido para el conocimiento, ni nos preguntamos por la capacidad del sujeto para llegar a conocer, lo que sería un planteamiento epistemológico. Partimos de la experiencia misma, la más inmediata y habitual acerca del conocer, tal como se nos ofrece en los contenidos más elementales, de lo que veo, toco, imagino, afirmo. «Llamamos *experiencia* —dice Hegel— a la conciencia más próxima de este contenido» (*Enz.* § 6, VIII, 47/*Enc.* 185). La experiencia se caracteriza por su inmediatez, y, de nuevo, por su fuerza de imposición. Pero la experiencia incoa reflexión, especialmente en sus crisis internas, y esta reflexión nos introduce en el camino del saber. Hegel habla de la experiencia como un abrir camino y desplegarlo al ritmo interior de nuestro propio andar. «El ser de la conciencia —comenta Heidegger— consiste en que se mueve creando un camino» (Hz 167/CB 167) ¿Hacia dónde? La respuesta hegeliana es sobria y contundente: hacia sí mismo. Ciertamente la experiencia implica conocimiento inmediato, trato directo y habitual con la cosa, lo otro y el otro, estar en y hacerse presente en algo (*Enz.* § 7, VIII, 49-50/*Enz.* 108). Sabemos, en efecto, por experiencia que conocer algo es tenerlo por verdadero, estar cierto o seguro de lo que afirmamos porque lo hemos vivido o presenciado. Solemos decir yo lo sé porque estuve en ello como testigo presencial. Pero la más firme inme-

4. «Más precisamente, hay un existencialismo de Hegel, en el sentido de que para él, el hombre no es de golpe una conciencia que posea en la claridad sus propios pensamientos, sino una vida dada a ella misma, que busca comprenderse. Toda la *Fenomenología del espíritu* describe este esfuerzo del hombre para volver a sí» (M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1966, p. 113).

diatez, lejos de ser simple, se encuentra mediada por lo ya sabido o vivido, por el contexto de la situación y por el marco general de creencias. Claro está que la experiencia *de* la conciencia se decanta también en el tiempo como un saber acerca de la conciencia misma, en sentido objetivo, cuando repasamos interiormente el camino y la contemplamos en su conjunto, esto es, en su trazo y su sentido. En el título de Hegel, ambos sentidos del genitivo (subjetivo y objetivo) se dan conjuntamente. Pero ¿qué significa esta pertenencia de conocer y ser, de certeza y verdad? No solo pretendemos saber algo, sino conjuntamente saber cómo lo sabemos, saber *del* saber. Y todo ello implica reflexionar sobre la propia experiencia, pues solo en tal autorreflexión surge la ciencia en cuanto certeza (autoconciencia) de su propia objetividad. Estos son los problemas epistemológicos y ontológicos radicales que suscita la experiencia. No es cuestión de plantearlos de antemano, sino de ver cómo emergen y se imponen a partir de la experiencia misma. Se dirá que esto es ya filosofía, o la forma de saber a la que se llama filosófica, pero lo decisivo para Hegel es cómo se abre, desde la experiencia ordinaria, el camino hacia el saber. La filosofía no está ya dada ni puede darse por supuesta; menos que ninguna otra ciencia, cuenta de antemano con un ámbito objetivo al que podríamos llamar filosófico. La filosofía tiene que comenzar, siempre de nuevo, en cada uno, alumbrando su propio camino, justificándose a sí misma, «tendría que despertar la necesidad (*Bedürfniss*) [subjetiva] de su modo propio de conocer» (*Enz.* § 4, VIII, 45/*Enc.* 104). Y esta necesidad viene impuesta, instada, como se ha de ver, por la propia experiencia del camino. Ya Platón señalo que *eros*, el genio o *daímon* tutelar del filósofo, es un caminante paradójico en búsqueda de una patria originaria, que nunca se ha tenido o que se perdió. ¿Cómo orientarse, pues, hacia ella? Pero la modernidad, cavilosa, ha invertido y sofisticado el planteamiento de la cuestión:

> La representación natural es que, en filosofía, antes de ir a la Cosa misma (*die Sache selbst*), esto es, al conocimiento efectivo de lo que es en verdad, sería necesario entenderse previamente sobre el conocimiento, ya se considere a este como instrumento para apoderarse de lo absoluto, ya como medio a través de lo cual se lo llega a divisar (*Phä.* 53/143).

Esta versión cavilosa a la que llamamos *criticista*[5], aparece ya en Descartes, y a través de él ha pasado al racionalismo y, por contagio, al

5. Como señala C. A. Scheier, «la conciernacia natural, al pasar por la modernidad, se ha vuelto *crítica*, pues entiende el conocer como un instrumento o medio, pero no *autocrítica*, por su miedo a la verdad, pues no le concede al conocimiento su ser maduro o legal (*Gesetztsein*)» (*Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Alber, Friburgo, 1980, p. 5 [AK]).

empirismo hasta alcanzar su máximo exponente en Kant, de cuya *Crítica de la razón pura* recibe el nombre. Recuérdese en Descartes el punto VIII de las *Reglas para la dirección del entendimiento*: «Si alguien se propone como problema examinar todas las verdades para cuyo conocimiento se basta la razón humana, encontrará ciertamente por las reglas que han sido dadas, que nada puede ser conocido antes que el entendimiento, pues el conocimiento de todas las demás cosas, depende de él y no a la inversa» (*Œuvres* 63). La filosofía moderna comienza con esta retracción esencial del *cogito* sobre sí mismo, anulando toda experiencia, para fundar de nueva planta el conocimiento sobre el acto del pensamiento. En Spinoza se encuentran afirmaciones de este tenor en su *Tratado de la reforma del entendimiento*, titulo tan esencial y literalmente cartesiano (*Opera* I-II, 22/104-105). Y, en cuanto a Locke, aun cuando invierte el sentido del problema al tratar de desmontar el innatismo racionalista, traza de modo análogo su proceder metódico desde las primeras líneas de su Introducción al *Ensayo sobre el entendimiento humano*, cuyo objetivo no es otro que analizar la naturaleza del entendimiento, su poder y su alcance, su función y sus límites. En ambas corrientes opuestas —racionalismo y empirismo—, queda claro el predominio del sujeto del conocimiento como clave de sustentación. Con frecuencia, siguiendo una vieja metáfora que se remonta a Aristóteles, comparando el entendimiento con la mano, se habla, con lenguaje moderno, del órgano del conocer, *tanquan innatun instrumentum*, como determinante del producto efectivo del conocimiento, o se acude a la imagen del ojo, cuya visión depende del estado y la conformación del órgano. Ambas metáforas, la activa del instrumento y la pasiva del medio, expresan de modo impreciso y vago las tesis racionalista y empirista, respectivamente. Pero sobre ellas, la crítica de Hegel apunta especialmente a la posición kantiana. En él culmina la tendencia a la subjetividad, a la que llama trascendental por enfrentarse con el uso dogmático de la razón por falta de «*previa crítica de su propia actividad*» (BxxxVI), cifrando así en esta empresa crítica el sentido de su propia obra:

> Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de metafísica. Por lo que toca a lo primero, en efecto, nada puede añadirse a los objetos, en el conocimiento *a priori*, fuera de lo que el sujeto pensante toma de sí mismo (BXXIII).

Ya se sabe cuál ha sido el rendimiento escéptico de la *Crítica* kantiana al establecer un límite infranqueable en el conocimiento entre aquello que nos aparece (*fenómeno*) y la cosa en sí (*noúmeno*). Pero este re-

sultado es decepcionante, como arguye Hegel, pues lo que nos importa de veras al conocer es precisamente «ir a la *Cosa misma*». Si conocer significa algo es la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, del pensar y del ser. El ojo sano contempla las cosas directamente, cara a cara y en su propia lumbre, y solo corrige su modo de mirar cuando sufre disfunciones que no le dejan ver como es debido, es decir, conforme a la normalidad de la función. El médico puede corregir la visión, pero su norma natural es que el ojo sabe bien su oficio y por eso denuncia su insuficiencia. Lo natural es que el ojo sano y su objeto se acorden en el acto de la visión. El conocer, el ser y la verdad aparecen o nos asaltan en la experiencia, perteneciéndose radicalmente a lo mismo, de modo que se salvan de consuno o toda la relación se va a pique. Pero, dando un paso más en la cuestión, ¿es «tan natural» —cabe preguntarse— el planteamiento del criticismo, salvo su ingenuo prejuicio de una separación del sujeto cognoscente y el objeto real, que él hipertrofia en una distancia cuasi insalvable, generando así la necesidad de interponer un artificio para reducirla o remediarla? Y en tal caso, ¿no quedará interferida la *verdad* de la cosa, su esencia manifestativa, por el instrumento que se aplica para alcanzarla, o bien alterada su luz en el «medio de su refracción» en la conciencia? Hegel polemiza de entrada con los presupuestos del planteamiento criticista: ante todo, una actitud precavida, recelosa, de miedo al error, como se muestra en los primeros tanteos dubitativos cartesianos; el engaño nos acecha por todas partes y para quien no lo crea así se le hace creer en el genio maligno, la hipótesis ockamista de un Dios incontrolable que se complace en jugar de este modo con el hombre. Esto implica un sentimiento de desconfianza tanto con respecto de sí, de la propia potencia, como de lo que hay que ver o se da a ver. Este gesto se adelanta ya en el mismo dintel de la *Crítica de la razón pura* al advertirnos del singular destino (*das besondere Schicksal*) —en verdad extraño— del hombre, acosado por problemas, que «no puede rechazar, pero tampoco puede resolver» (*Vorrede*, A, vii), y reaparece al final de la primera parte de la *Crítica de la razón práctica*, donde se justifica esta limitación o envelamiento del conocer como el mejor acomodo a los fines de la razón moral (KpV 264-266), con lo que todo el idealismo trascendental, que de aquí se deriva, queda bajo la sombra o sospecha de un prejuicio moralista. Irónicamente arguye Hegel que en este caso «el temor al error se da a conocer, mas bien, como temor a la verdad» (54/145), más grave que el error mismo, pues, al cabo, de este podemos aprender, mientras que el miedo, como cualquier otra pasión, suscita recelos y prejuicios. Frente a tantas suspicacias críticas, en que naufraga el buen sentido, Hegel se ampara en un instinto ontológico de verdad, que trabaja secretamente en toda conciencia y que hay que hacer emerger y explicitar. Podría alegarse, por el contrario, a favor de esta cavi-

losidad crítica, la experiencia abrumadora del error en la existencia humana, pero esto no es una objeción contra la posibilidad del saber, pues es precisamente el saber quien lo detecta y corrige, ya que, como decía Spinoza, «la verdad es índice de sí misma y de lo falso (*index sui et falsi*)» (*Ethica* 2.ª, prop. xliii).

Este miedo a errar parte de la ingenua separación de pensar y ser (sujeto y objeto) como hemisferios distintos, que es preciso concordar, con lo que se desemboca en una concepción formal externa del método, ajena al contenido. Tal planteamiento incurre además en un círculo vicioso, pues si el instrumento es adecuado o no solo puede determinarse desde la experiencia real del conocimiento. De otro modo se genera una «investigación infinita», el método del método, que ya Spinoza había criticado como un proceder externo, solo válido en relación con las cosas materiales[6]. Y en tal caso, ¿no quedará interferida la *verdad* de la cosa, su esencia manifestativa, por el instrumento que se aplica para alcanzarla, o bien alterada su luz en el «medio de su refracción» en la conciencia? Al dejar en relación extrínseca al pensar y al ser, como una relación sobrevenida y no inmanente a la *Cosa misma*, de que se habla, se reduce de antemano la verdad de la cosa a la apariencia de ella, condenando el saber a la no verdad del fenomenismo y el relativismo, dos formas del subjetivismo moderno. En este caso, lejos de polemizar, la crítica de Hegel adopta un aire burlón:

> Bien pudiera ser que lo absoluto, en y para sí, se burlara de esta astucia, si es que no estuviera ya donde nosotros y quisiera estarlo; pues astucia es lo que sería en este caso el conocimiento, cuando con sus múltiples esfuerzos, se las da de estar afanándose en algo completamente distinto de limitarse a produir una referencia inmediata que, por serlo, no supone esfuerzo alguno (*Phä.* 53/143-145).

6. *De intellectus emendatione*, en *Opera*, I-II, p. 10. No he encontrado ninguna mención a este escrito en la obra de Hegel, por donde cabe concluir que o bien no lo conocía, o bien que lo recusaba abiertamente por su método geométrico; pero en tal caso lo más probable es que lo hubiera dicho. En él podría haber encontrado una perla como esta: «El método consiste en el mismo conocimiento reflexivo, ese fundamento que debe dirigir nuestros pensamientos, no puede ser otro que el conocimiento de aquello que constituye la forma de la verdad y el conocimiento del entendimiento y de sus propiedades y fuerzas» (*Opera* I-II, 32/120). Spinoza encuentra en el método la relación ontológica de pensar, ser y verdad, que implica para él una idea de absoluto como lo que existe en sí y se concibe por sí mismo, así como que la verdad se patentiza a sí misma, de modo que el método no es ya externo, sino el camino interno que conduce a que nuestra mente «reproduzca al máximo la Naturaleza y posea objetivamente su esencia, su orden y unión» (I-II, 30/116). Como se ve, en Spinoza está ya la idea de lo especulativo. A Hegel le bastaba con pensar dialécticamente este modelo, recurriendo a una reflexión de la razón, y no del mero entendimiento, y cambiando el movimiento analítico expresivo por el expositivo/dialéctico, de modo que lo absoluto no aparezca ya como idea del fundamento (*fons et origo Naturae*), sino como *resultado* de su propia patentización o exposición (*Darstellung*).

En contrapunto, se deja ya adivinar la propuesta hegeliana de un método inmanente al contenido, en cuanto desarrollo del mismo en su *concepto*, al que se refiere en el Prólogo, en términos especulativos, como dejar ser a la cosa, «demorarse en ella y dentro de ella olvidarse» (11/59 y 41/119) o dejar que «la *cosa* mande en uno mismo» (*Enz.* § 23, VIII, 80/ *Enc.* 130).

Pero ¿esta mención de lo absoluto —cabe preguntar— no implica una recaída en el dogmatismo después de un par de siglos de crítica?

2. *Anticipación de la esencia de la verdad*

De entrada, hay que descartar graves equívocos: lo absoluto no apunta a un ente supremo e incondicionado, como en la tradición metafísica. «Lo absoluto —puntualiza E. Fink— no es una cosa ni una supercosa, no es ningún ente finito ni ningún dios infinito. Lo absoluto es el ser que acontece como pensar, devenir y aparecer [...]. Hegel piensa la vida total del ser en todas las cosas finitas» (HPhI 32/HIF 54). Lo absoluto corresponde al *ser* de lo *ente* en cuanto tal, a la claridad que adviene, se manifiesta e inmora en todo lo presente; o en otros términos, en toda determinidad de lo ente, en tanto pertenece a la vida del todo. En términos platónicos, lo absoluto es lo incondicionado (*an-hipóteton*) (*Rep.* 511b), el bien, que fundamenta la unidad del *noûs* y de la idea, esto es, de lo realmente real (*ousía ontos ousa*) y su inteligibilidad en acto. Es, pues, la presencia omniabarcadora, como el rayo de la luz que llega a tras-pasar la conciencia. Lo «verdadero» equivale aquí a lo realmente real (*ousía ontos ousa*) en sentido platónico, en tanto que poder de obrar (*wirken*) y de manifestarse. El *ser* de lo ente es manifestación de sí, y por eso todo ente es el resplandor de su sentido. Inevitablemente nos viene a las mientes la fuerza de la imagen de la luz en su aparición en el texto platónico de la *República*. El ojo y su objeto están bañados en la misma luz. Cada cosa reluce en su propia verdad, en lo que real y efectivamente es, por la que puede ser vista, y el ojo se funde en la visión del *eidos* o la forma de lo que se le presenta (*Rep.* 508b-d). El bien platónico, la luz irradiativa, más allá de la esencia (*hepékeina tes ousías*) (*Rep.* 509b) es en Hegel la vida del todo, y por tanto, pulsando en la misma entraña de todo lo que es, lo absoluto está ya *en y cabe* la conciencia, antes de que esta pueda apercibirse de ello. El conocimiento —precisa Hegel— «no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo por el que la verdad nos toca» (54/145), es decir, nos tras-pasa e impulsa. Dejémoslo, por el momento, en una su-posición anticipada, pero esta imagen tiene una fuerza ontológica que disipa las otras imágenes del «artificio» metódico operativo y la «refracción» pasiva, y va a servir

de guía en toda la Introducción. A fin de cuentas, de lo que aquí se trata —concluye Hegel la polémica con aire displicente— no es de perderse en discusiones y distingos acerca de qué sea el conocimiento o el saber, sino en *atreverse* de una vez a saber, sin miedo a equivocarse, incluso arriesgándose al error; en una palabra, a «dar su concepto» (*diesen Begriff zu geben*) (55/147), o en otros términos, a pro-ducirlo o traerlo a la luz. Pero, en este punto, se levanta una posible objeción: ¿cómo puede la conciencia natural, enclavada en su limitación, aportar el concepto de un saber absoluto desde sí misma? ¿No es esto un mero antropologismo o un contrasentido? La única respuesta posible, para evitar la intuición intelectual o el fideísmo, es que en su camino hacia el saber absoluto, a lo largo de su propia experiencia reflexiva, ella se trascienda a sí misma. Pero ¿cómo?

Hegel no vacila en convertir la su-posición anticipada en tesis ontológica fundamental. «Solo lo absoluto es verdadero y solo lo verdadero es absoluto» (54/145), proposición de sabor spinozista, pero que pronto va a adquirir un sentido dialéctico. Se trata de un principio o proposición fundamental (*Grundsatz*), cuya evidencia, según el proceder circular de Hegel, solo se muestra en el desarrollo del sistema[7]. Aquí se avanza como un su-puesto, pero que ha de ser levantado, es decir, probado y verificado en el resultado dialéctico. No obstante, esta proposición fundamental, como todos los principios, se deja mostrar indirectamente por la refutación o contra-sentido de su contrario. Su formulación está expresamente dirigida contra Kant por la brecha abierta en la conciencia con su famosa distinción entre fenómeno y *noúmeno*. Por eso dice que esta proposición es consecuencia de la discusión anterior Y pensada así, se ve la inconsecuencia kantiana «de un conocer separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocer» (54/145). Cabe, pues, al menos y de momento, una prueba argüitiva de la proposición contra negantes: el absoluto no puede quedar fuera de la verdad, pues la faltaría su reconocimiento veritativo en cuanto absoluto; ni la verdad fuera de lo absoluto, pues entonces dejaría de ser verdad o conocimiento de

7. A. Graeser afirma, a la contra de la mayor parte de los intérpretes, que esta proposición está referida a la descripción de la conciencia natural (*Enleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Reclam, Stuttgart, 1988, pp. 54-55 [EzPh]), tesis verdaderamente sorprendente, pues no se imagina uno a la conciencia natural ingenua usando tales términos, teniendo en cuenta, además, que se mueve en la separación ingenua de conocer y ser, en la que también incurre la misma estación crítica. Ahora bien, sí puede decirse que está implícita en el instinto ontológico de la conciencia natural, y, por eso, a través de su misma errancia, puede llegar a reconocerla. La tesis se anuncia como un su-puesto alternativo a la crítica del criticismo, que le lleva a Hegel a concluir que el conocimiento es «el rayo mismo por el que la verdad nos alcanza» (54/145). En verdad, no es la conclusión de un razonamiento, sino su fundamentación, y de ahí que coincida con la expresa tesis defendida por Hegel en su *Lógica*.

lo en-sí. La separación de *ens* y *verum* es un absurdo que enceguece a la realidad (a la que le niega su propia luz) e imposibilita de raíz el conocimiento. Deja ciego el ámbito absoluto de la presencia. Se trata, según Heidegger, de una proposición fundamental, y, por tanto, infundamentable, y de ahí su presentación *ex abrupto* (HBE, Hw 124/127). La proposición se inspira en una idea básica del párrafo anterior: «Si es que ya en sí y para sí no quisiera [*lo* absoluto] estar cabe nosotros». Utilizo el neutro para controlar una identificación apresurada de lo absoluto con Dios, o cualquier otra representación mítica, religiosa o ideológica. Lo que aquí se reconoce anticipadamente es la *aprioridad* de lo absoluto en la conciencia, en cuanto su *Faktum* constituyente. Podría decirse que el único *a priori* de la conciencia no es *de* ella, en sentido subjetivo, sino en cuanto implantada en lo absoluto, en cuanto verdadero fundamento trascendental de objetividad. En otros términos, en el supuesto de que no haya verdad, se destruye toda pretensión de conocimiento. Puede hablarse de interpretación *in infinitum*, como hace Nietzsche, pero la verdad ha quedado proscrita de antemano. El comentario de Heidegger a este pasaje es muy vigoroso y contundente:

> Lo absoluto está ya en sí y para sí con nosotros y quiere estar con nosotros. Este estar-con-nosotros (*parousía*) es ya en sí la manera en que la luz de la verdad, el propio absoluto, nos ilumina. El conocimiento de lo absoluto se encuentra bajo el rayo de esta luz, lo devuelve, lo refleja y es, así, en su esencia el propio rayo, no un mero medio a través del que el rayo tenga primero que encontrar su camino (Hw 120/CB 123).

La verdad ontológica es, por tanto, presupuesto del conocimiento verdadero. El hombre no determina la verdad, conforme al relativismo protagónico, tan predominante en la Edad Moderna, sino que es la verdad la que se patentiza a sí misma y nutre y vivifica con su don la conciencia. Lo absoluto no puede estar fuera, en una trascendencia inalcanzable, sino dentro (*intus*), *intimior intimo* y *superior supremo*, remedando a san Agustín, pues todo «fuera» le pertenece como su manifestación. La conclusión es que lo absoluto es inmanente a la conciencia, pero de tal modo que se da a ver en ella y se deja reconocer por ella en cuanto tal. No es solo su su-puesto substancial, sino su presencia en la autoconciencia. Todo este *tour de force* con el criticismo moderno, aquí apenas indicado, trasluce la previa ocupación crítica de Hegel con las filosofías de la reflexión[8]. Pero ahora aparece otro flanco del problema, su *pen-*

8. Especialmente en el escrito sobre la *Diferencia* y en *Fe y saber*, que he citado ampliamente en el Prólogo. Baste como recordatorio de la crítica hegeliana este texto de M. Heidegger: «La preocupación crítica ciertamente quiere llegar a algo absoluto, pero quiere arreglárselas para alcanzarlo sin lo absoluto. Hasta parece como si esta preocupa-

dant con el intuicionismo. A su vez, esta inmanencia no puede entenderse como unidad inmediata, como arguye Hegel contra la intuición intelectual o la revelación estético/mística, que anegue la conciencia en su vacío, anulando la posibilidad de dar razón de sí ante ella. La gran paradoja es, pues, que el absoluto está *ya* en la conciencia, *cabe* ella, pero todavía *no* en su cabal revelación *para* ella. Hay, pues, que distinguir en la conciencia una duplicidad de dimensiones: *a*) la vertical de su implantación en lo absoluto o su apertura a él, lo que determina el concepto pre-ontológico de la conciencia, en cuanto pre-comprensión del ser, y *b*) la horizontal de su referencia intencional a lo ente (= conciencia natural objetiva o representativa). Esta duplicidad no tiene nada de sorprendente si se tiene en cuenta, como se probará (cap. IV) que toda conciencia de algo es, implícita y estructuralmente, (auto)conciencia, es decir, saber *de* su saber, saber im-plícito de sí en su conciencia de algo. La conciencia natural es una conciencia *inmediata, vertida* hacia un objeto *exterior* por el que se rige, y al que toma ingenua o *dogmáticamente* por lo verdadero. Podría decirse que opera en la conciencia natural un instinto de verdad, que satisface de modo espontáneo e inmediato con el objeto que cree conocer. Se aferra, pues, al objeto, que se le ofrece y busca en él su propia seguridad. En cuanto implantada en lo absoluto, se encuentra *ya en* el saber, pero en tanto que conciencia natural su saber es limitado y parcial y, por tanto, no visualiza *todavía* lo absoluto en cuanto tal. Platón ya había mostrado esta duplicidad esencial a propósito de la pregunta: quien pregunta parte de un no saber determinado de lo que busca, puesto que pregunta, pero el preguntar mismo supone contar ya de antemano con un pre-saber, que abre el horizonte de posibles respuestas[9]. Este desdoblamiento produce una tensión interior en la conciencia, que no solo la estimula, esto es, la mueve, sino que la libera progresivamente de su aferramiento a lo objetivo/dado. Por decirlo de modo gráfico, la echa a andar y con el primer paso se abre ante ella el camino *del* saber. Aquí de nuevo el genitivo es conjuntamente subjetivo y objetivo: es tanto camino de la conciencia hacia el saber, pero también camino del saber mismo, de su verdad —no otra cosa es el es-

ción pensara de acuerdo con lo absoluto cuando lo escamotea situándolo provisionalmente en lo inaccesible y, por lo tanto, aparentemente en el lugar más alto posible. Pero dicha crítica que aparece supuestamente preocupada por la estimación de lo absoluto, infravalora lo absoluto» (Hw 123-124/CB 127). Como subraya J. M. Navarro, la *Fenomenología* es metacrítica o crítica inmanente de la Crítica kantiana (*Caminos del pensamiento*, Escolar, Madrid 2020, cap. 6, pp. 235-282 [CP]), dotada por eso de una justificación interna que se produce en su ejercicio.

9. De este modo resuelve Platón en el *Menón* el argumento erístico de que no se puede preguntar por lo que se sabe ni por lo que no se sabe (80e1-5), recurriendo a la precomprensión implícita en la pregunta, lo que le lleva a su teoría de la *anámnesis* (85d3-7).

píritu— abriéndose paso en las vicisitudes y avatares de la propia conciencia natural.

No cabe enfrentarse a la conciencia natural con un concepto previo de la ciencia o con un método extrínseco que intente acceder al saber, dejándola a ella al margen. La razón es obvia: no se puede hacer valer frente a la conciencia un saber que le fuera extrínseco, pues ella tiene que reconocerlo y apropiárselo como tal saber. Una mera aseveración de algo, carente de prueba, vale tanto como otra. Frente a cualquier ciencia ya acabada en su concepto y su método, ella haría bien en hacer valer su propia experiencia. Es ella, la conciencia, la que tiene que «ofrecer el concepto» de saber, o si se prefiere, *pro-ducir* su concepto, pues, de lo contrario, no admitiría ninguna otra instancia de imposición. No tiene otro maestro interior que ella misma, en su secreta pulsión hacia el saber. La ciencia tiene, pues, que aparecer en ella, es decir, presentar-se veladamente ante ella como ciencia, y con ello comienza siendo una «manifestación» del saber (saber apareciente: *erscheinendes Wissen*), desde el que poder crecer hacia sí misma. «Pero la ciencia, por el hecho de entrar en escena, es ella misma una aparición (*Erscheinung*); su entrada en escena no es todavía ella llevada a ejecución y desplegada en su verdad» (55/147). Por eso decía antes 'veladamente'. El comienzo no es solo balbuciente, sino incipiente de un caminar. Ahora bien, en cuanto saber que, en su comienzo, es mera aparición (*Erscheinung*), aún no es el saber real, y, por tanto, su aparecer (*Erscheinung*) conlleva una apariencia (*Schein*) de saber, que aún no es. Pero tal apariencia solo puede detectarla ella en cuanto conciencia implícita y pre-ontológica de la verdad. Tal «manifestación» no-verdadera, en tanto que puro fenómeno (esto es, aún-no el saber real) muestra, por así decirlo, oblicuamente la sombra de apariencia que conlleva su aparición. «La ciencia, sin embargo, tiene que liberarse de esta apariencia (*Schein*), y solo puede hacerlo volviéndose contra ella» (*ibid.*). El verbo «volverse» significa aquí, obviamente, revolverse contra ella (*gegen ihn wenden*), pero sugiere también volverse desde ella a la verdad, en aquel gesto con que el prisionero de la caverna platónica, ahíto de imágenes extrañas e inconsistentes, proyectadas en el fondo de la cueva, un buen día aparta de ellas la vista, ya acomodada a la penumbra, y vuelve la cara hacia la entrada de la luz. Platón dice que *forzado*, pero ¿por quién o por qué? ¿Qué le lleva a esta vuelta liberadora sino su instinto ontológico por la verdad? No es un mero «presentimiento» (*Ahnung*) de algo mejor, sino una exigencia oscura, instintiva si se quiere, de algo absoluto que se echa en falta. Sin esta necesidad (*Bedürfniss*) subjetiva no hay posible liberación. Pero tampoco sin contar con la otra necesidad (*Notwendigkeit*) objetiva que se le impone, sin saber cómo ni hacia dónde, una vez que se pone en camino. Por no ser el saber real, la conciencia natural queda aquí ca-

racterizada como mero «concepto» de saber, en el sentido habitual de un saber vago e inmediato, que necesita desarrollo y concreción, pero que ella toma, sin embargo, por saber real. En suma, en tanto que, como conciencia natural, se atiene a su saber apareciente (¿qué otra cosa podría hacer?), lo toma por verdadero o por el saber mismo, sin apercibirse del lado de sombra o de apariencia (*Schein*) que conlleva la aparición (*Erscheinung*). Pero en cuanto conciencia pre-ontológica, puede llegar a advertir, en un *trance decisivo*, el *déficit* (veritativo) de tal saber apareciente; tomar conciencia de la *apariencia* (*Schein*) del aparecer, y volverse en contra de ella, y así trascenderse hacia la verdad. Es el camino de su liberación. Tal como lo comenta Heidegger:

> Ya no se aferra a los objetos para mantener junto a sí a lo verdadero por medio de este aferramiento. El saber se libera de la relación con los objetos [...] Esta liberación de la autocerteza que la desata (*ab-solvere*) de la relación objetual, es su absolvencia (*absolvieren*). La caracteriza el hecho de que concierne a toda relación que solo se dirija directamente al objeto [...] En el absolverse de su absolvencia, la autocerteza del representar alcanza su seguridad, lo que significa para ella que alcanza lo libre de su esencia (Hw 124-125/CB 128).

Conviene reparar en que *ab-solvere*, soltarse o desligarse, es de la misma raíz que *ab-soluto*, lo suelto o desligado, en una palabra, lo libre en sí y para sí y, por tanto, lo liberador. Por eso Heidegger puede concluir que «la unidad de absolvencia (liberación de la relación), absolver (completitud de la liberación) y absolución (liberación fuera de la completitud) es lo que distingue a la absolutez de lo absoluto» (Hw 125/ CB 128). Liberarse de la relación objetiva inmediata significa superar la mera representación (*Vorstellen*) objetiva a que, en su comienzo, se aferra la conciencia ateniéndose a lo que le aparece. En el fondo, se trata, pues, del tránsito del mero representar (*vorstellen*) objetivo a la posibilidad del concebir (*begreifen*):

> ... por la simple razón de que la conciencia se hace *representaciones* de los objetos antes de hacerse *conceptos* de ellos, hasta el punto de que el espíritu *que piensa* solamente *pasando por* el representar (*durch Vorstellen*) y aplicándose (*sich wenden*) *sobre él*, avanza hacia el conocimiento pensante y el concebir (*Enz.* § 1, VIII, 41/*Enc.* 99-100 corr.).

3. *El camino de la experiencia*

De ahí la necesidad de abordar, en y desde la conciencia natural, «la exposición del saber tal y como se manifiesta» a ella. Tal exposición no es

la «ciencia libre», en su propio elemento, sino el camino hacia el saber que transita la conciencia en pugna por la verdad, trascendiéndose, sin ella saberlo, hacia la ciencia. Obviamente, la conciencia natural ingenua es dogmática, porque es conciencia y cree espontáneamente, por instinto racional, en la verdad de su acto (*Enz.* § 26, VIII, 93/*Enc.* 133), y no habrá modo de apearla de ello sin ponerla en cuestión en cada etapa de su proceso. Como ya se ha indicado, se trata de una experiencia existencial fundamental, pues se refiere al conocimiento. De nuevo es obligada la referencia a Platón, que cifró el genio tutelar de la filosofía o del saber en la figura de un caminante, el demonio *eros* —ni mortal ni inmortal, sino un intermedio (*metaxú*) entre ambos— el deseo que busca, porque echa de menos algo que nunca ha tenido, pero que reclama secretamente su alma (*Simposio*, 202b-e). La experiencia de conocimiento comienza, como ya se ha dicho, con lo más inmediato y a la mano, con el contenido directo de la realidad efectiva, que nos afecta y concierne, es decir, «el haber que [fue] originariamente producido y (continuamente) se produce en el campo del espíritu viviente (*des lebendigen Geistes*), haber que se ha hecho *mundo* (*Welt*), mundo exterior y mundo interior de la conciencia. «Nosotros —dice Hegel— llamamos *experiencia* a la conciencia más próxima de este contenido» (*Enz.* § 6, VIII, 47/*Enc.* 105). Pero nada es dado en su pura inmediatez sin estar mediado por el contexto global en que acaece, siempre de camino. La experiencia cognoscitiva aúna así representación y reflexión —lo que sabemos o creemos saber de los objetos representados (*Vorstellung*) y la reflexión sobre ellos para transformarlos en pensamientos, que vamos fraguando a lo largo del camino—. De ahí que, en la experiencia, preceda siempre la representación a la reflexión, como se ha indicado (*Enz.* § 1 y 5), pero con la reflexión el pensamiento modifica su actitud y amplía su horizonte. La experiencia es, para Hegel, la exposición (*Dar-stellung*), esto es, el despliegue del acontecer pensante del camino, y la *fenomenología*, como sugiere su nombre, el *lógos* inmanente de los diversos *fenómenos* (situaciones de paso, figuras de conciencia, peripecias y crisis), que ocurren en el camino y cuyo *sentido* plenario solo se recoge al final. Entre los diversos textos alegados que pudieron inspirar a Hegel para elegir este nombre, se cita la obra de Lambert, *Fenomenología o doctrina de la apariencia*, un órgano o disciplina para diferenciar la apariencia de la verdad, y dirigirse a esta separándose de aquella, y al propio Kant, en un pasaje de los *Primeros principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, donde este, inspirándose en el procedimiento de Newton para distinguir el movimiento aparente del real, llama «fenomenología» a su propio planteamiento en esta obra citada, que «no era la transformación de la mera *apariencia* (*Schein*) en verdad, sino de la *aparición* (*Erscheinung*) en *expe-*

riencia (*Erfahrung*)»[10]. Precisamente Hegel juega en la *Fenomenología* con estos tres términos subrayados de modo que la propia conciencia aprenda, a lo largo de su camino experiencial, a sufrir y superar críticamente lo que cualquier aparición o fenómeno (*Ercheinung*) conlleva de apariencia (*Schein*), para reducirlo o convertirlo en un elemento por el que transita negativamente (*Erfahrung*) hacia la verdad, hasta la cabal manifestación de su propia esencia (*Wesen*).

Parece obvio, por lo demás, que hacer camino de exploración, con sus crisis internas y sus cambios de nivel, sus pruebas incidentales y sus hallazgos imprevistos, es un proceder más interno y existencial, más fecundo para la renovación intelectiva, que aplicar un método o técnica a la ejecución de un asunto determinado. En el camino, a veces, nos descarriamos y perdemos en la marcha, pero también podemos orientarnos de nuevo por la necesidad interna, que nos apremia en la búsqueda. En el camino, pues, nos transformamos, de modo que el camino se vuelve interior como la suma —tanto serie como resultado— de nuestras progresivas modificaciones de actitud. La exposición (*Darstellung*) del saber apareciente (*ercheinendes Wissen*), que acontece como experiencia abierta y progresiva de la conciencia, por modo negativo, como ya se ha indicado, es para ella un camino de transformación:

> Puede ser tomada como el camino de la conciencia natural acuciada por llegar al saber verdadero; o bien, como el itinerario del alma que camina por toda la serie de sus configuraciones como estaciones que su propia naturaleza le ha puesto delante, para que se purifique hasta ser espíritu al llegar, a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí misma (*an sich selbst*) (*Phä.* 55/14-19).

Spinoza había definido el método como conocimiento reflexivo sobre la forma de la verdad, discriminando analíticamente las ideas de la mente hasta discernir su norma o valor de verdad y descubrir, sobre esta base, el orden noemático en su necesidad interna. Pero en Hegel, al invertir dialécticamente este modelo, la reflexión se lleva a cabo existencialmente sobre la propia experiencia de la conciencia en su pretensión de verdad. No se trata de ideas, ni siquiera de la facultad formal de conocer, sino de actos intencionales ejecutivos y actitudes existenciales en el mundo No es, por tanto, una investigación epistemológica, sino ontológica. «Es el método en cuanto camino —comenta E. Fink— no en cuanto técnica. Se vuelve más esencial cuanto más capta y concibe el

10. J. Hoffmeister, «Einleitung» a su edición de *Phämomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburgo, 1952, pp vii-xiv, y T. Pinkard, HB 273. En la nota 5 del capítulo 5 menciona Pinkard otras aportaciones sobre el tema (W. Bonsiepen, R. Bubner, M. Petry, pp. 866-867).

ser del ente [...] El conocer no es investigado al margen de su actividad, sino que es examinado en su capacidad para captar el ser» (HPhI 44-45/ HIF 70-71)[11]. En el camino se pone a prueba lo que la conciencia toma por verdadero, a lo largo de su experiencia en el mundo, de modo tan radical que la prueba incide existencialmente sobre la propia conciencia, no solo sobre sus objetos, sino en su misma actitud-en-el-mundo. En el camino le ocurre ser despojada de su presunta verdad y, no obstante, reincidir en su pretensión de verdad una y otra vez, de un modo que podríamos llamar compulsivo, si no fuera en el fondo, *auto*impulsivo, como comprende al final, al descubrir su propio *sí-mismo* (*Selbst*). Tiene, pues, que «completar su experiencia» del camino, llevarla hacia adelante sin cejar en el empeño pese a sus derrotas o frustraciones. A su término verá que no era obcecación estéril, sino obediencia al instinto de la verdad o instinto de la razón, que la impulsa y dirige. Recorre así la conciencia, en arduo camino, toda la serie de sus figuras o configuraciones —formas de conciencia, según sus diversas actitudes intencionales ensayadas hacia el objeto—, poniéndose en juego a sí misma, hasta encontrar-se consigo misma, esto es, hasta alcanzarse a sí misma en su raíz como *espíritu*.

Lo excepcional y único de esta experiencia de conocimiento es su alcance ontológico, y no solo epistemológico, puesto que se trata de la verdad del saber, y con ella, de la conquista de su libertad en el mundo. E. Fink ha expresado certeramente este alcance:

> La Fenomenología trata del saber primariamente como el ser sabido (*Gewusstsein*) del ente. Este ser sabido no es algo que ocasionalmente le ocurra al ente, es más bien un poder (*Macht*) innato en el ser de toda cosa. El saber es el elemento de la inquietud (*Unruhe*) de cada cosa. En tanto que hay saber, está todo ente en el movimiento del advenir a la luz de su presencia (*Lichtung*), de camino del en-sí al para-sí [...] Lo verdadero es ciertamente lo más iluminado, también lo más efectivamente real, lo más propio y esencial. Lo verdadero, así tomado, es para el ente lo absoluto (SM 84-85).

Ahora bien, el método, en cuanto camino, presenta dos caras, que se corresponden entre sí: la constructiva de la producción del concepto de saber y con ello, también, de la conversión de la conciencia en espíritu, y la descriptiva de los avatares de la conciencia peregrina[12]. La pri-

11. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen*, Klostermann, Fráncfort M., 1977 (HPhI); trad. de I. Ortega, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas*, Herder, Barcelona, 2011 (HIF). Véase, del mismo autor, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Friburgo B., 1977, p. 84.

12. Como lo especifica M.ª C. Paredes: «Mientras que el escepticismo que se consuma a sí mismo expone con su negación determinada el lado constructivo del método de la *Fenomenología*, el desarrollo de las figuras del saber fenoménico expone el lado des-

mera desarrolla el método en su estructura y rendimiento específico; la otra es existencial, en cuanto relato del drama interno de la conciencia en la crisis de su mundo o de su haber objetivo, vivido a ciegas, como un naufragio a vida o muerte del yo. A la primera se refiere Hegel como la perspectiva *para nosotros* (*für uns*), es decir, para los que llevan a cabo, junto con Hegel como guía, el análisis de la experiencia en sí misma en trance de autorreflexión en y hacia su sentido inmanente; la segunda es la perspectiva de los que meramente la sufren y la hacen, transitando perdidos por el camino y vislumbrando con dificultad su desenlace. El «nosotros» —repárese en que el término indica ya una comunidad de espíritu— es el representante conspicuo, por así decirlo, de los derechos del saber[13], que está en juego, y, a la vez, es el guía que de vez en cuando subraya la orientación de la marcha. El hecho trascendental de esta duplicidad interna de la conciencia, a la que ya antes me he referido, posibilita el diálogo implícito que se sostiene en el camino. El lector de la obra se pierde a veces en esta diplopia, pues a la vez que anda el camino por su cuenta, es asistido de vez en cuando por una voz en *off*, que le advierte sobre la marcha, hasta que, al cabo, se funden ambas perspectivas. Pero esta voz, que al pronto parece venirle de fuera, del guía, resuena en el fondo de su conciencia como la suya. Es la propia conciencia la que hace el camino en esta duplicidad de respectos, sufriéndolo en sus avatares y reflexionando sobre la marcha. En su dimensión productiva, el método consiste en «la intelección consciente de la no-verdad del saber que aparece» (56/149). Es, pues, *skepsis*, en el doble sentido de indagación y autocrítica, lo que implica: *a*) detectar la sombra de su visión o mostrar lo no-veritativo de la posición objetivadora de la conciencia; *b*) la negación padecida como el modo de liberarse de la apariencia (*Schein*) que conlleva el saber apareciente, y *c*) indicar el trascendimiento a un nivel superior de conciencia. Son los diversos sentidos que se cifran en el término *Aufhebung*, al que se suele traducir por «superación», pues implica quitar, negar y elevar o trascender. Todo este proceso forma el ámbito de la cultura (*Bildung*), que, a su vez puede verse en una doble cara, ya sea como la manifestación del espíritu en la conciencia y la historia, o ya sea, existencialmente, como la configuración progresiva de la conciencia hacia la forma propia del sí mismo (*Selbst*).

criptivo del método y ellas son en este sentido la concreción del planteamiento general de la Introducción» («El escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*» (EF), en el volumen colectivo *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010, p. 113.

13. Con tales derechos me refiero a la tradición crítica, acuñada en la historia del pensamiento, entendido como una gigantomaquia en torno a la verdad del ser, y, más concretamente, a la exigencia de llevar a cabo una autorreflexión total sobre lo que va apareciendo en el camino.

En la literatura han existido modelos de itinerario espiritual acomodados al nivel de conciencia de cada siglo, lo que prueba su relevante significación en la historia formativa del hombre. En la literatura mística es oportuno recordar el camino interior de transformación, como lo llamó san Buenaventura, y puede rastrearse una semejanza de la *Fenomenología* con el *Itinerartium mentis in Deum*, donde cada paso es una *sursumactio*, o acción de trascender-se, superando la precedente, en un recio camino de esfuerzo y autonegación, pero el ascenso no sería posible si no es Dios mismo quien sale veladamente al encuentro del caminante y lo impulsa con el aire de su vuelo[14]. Alexis Philonenko ha llamado oportunamente la atención sobre los términos 'estaciones' (*Stationen*) y 'figuras' (*Gestalten*) de conciencia que recuerdan el lenguaje religioso, lo que le lleva a formular un problema hermenéutico de fondo, que ahora no podemos resolver: «La cuestión es entonces —dice— saber si el término del camino es el rebasamiento místico de la simple razón en el Lógos» (LPh 135). La evocación del camino y su carácter de un viaje de descubrimiento ha llevado a compararla con la *Odisea* griega, o bien, según Rosenkranz, con la *Divina comedia* de Dante, que es también un camino soteriológico, que recorre todos los círculos de la realidad, desde el infierno de lo natural, al purgatorio de la actividad humana, y de este, hasta arribar al cielo de la reconciliación religiosa, cerrando la cosmovisión teológica del medioevo. En el Barroco español se forjó la gran obra de Baltasar Gracián, *El Criticón*, alegoría de la vida humana —«el curso de tu vida en un discurso», dice—, novela de formación por excelencia o libro/cifra de las crisis internas de la vida, donde se narra la historia de un camino que recorren conjuntamente y dialogando entre sí dos caminantes —dimensiones hipostasiadas de la interna duplicidad de la conciencia—, el ingenuo Andrenio, representante de la conciencia natural, y el reflexivo y experimentado Critilo, en una andadura llena de crisis internas o coyunturas de prue-

14. Se trata, he de advertirlo, de una analogía externa, meramente ilustrativa, pues no hay indicio alguno de que Hegel leyera a san Buenaventura, del que no habla en su *Historia de la filosofía*. Entre nosotros, Enrique Rivera de Ventosa ha analizado con detalle la analogía del camino, su sentido interior y sus etapas de transformación, pero haciendo ver la diferencia esencial entre ambos itinerarios, entre la trascendencia inmanencial de Dios en el alma, en cuanto *imago Dei*, y la pura inmanencia de esta reverberación del Infinito en la conciencia humana. «Hegel parte más bien —dice— del supuesto contrario (a san Buenaventura). Es el espíritu infinito el que es hecho a imagen del hombre en cuanto solo en el espíritu del hombre puede plenamente revelarse y manifestarse. Una vez más su panteísmo le hace ver en el espíritu humano la máxima realización de la Idea en su desarrollo cósmico» («Itinerario mental de dos grandes pensadores: san Buenaventura y Hegel. Estudio comparativo», *Extractum ex Commentario Laurentianum*, Roma, 4 [1974], p. 470). Creo que es esta una lectura demasiado antropológica de Hegel, que deshace de un golpe la tremenda ambigüedad de la posición hegeliana.

ba, en que los caminantes, a través del des-engaño, se ven forzados a tomar de-cisiones relevantes para su destino final[15]. Más próxima a Hegel estaba la novela de formación, como el *Wilhelm Meister* de Goethe o el *Henrich de Ofterdingen* de Novalis[16]; y en la literatura pedagógica, el *Emilio* de Rousseau. En la filosofía misma, aparte del camino metódico de Descartes, el precedente más inmediato es Fichte. «Va de suyo que cuando Hegel escribe el nombre de historia (*histoire*) —precisa Philonenko—, piensa desde el punto de vista técnico en la *Historia pragmática* del espíritu humano según Fichte» (LPh 141)[17]. Pero en ninguno

15. Creo que lo más próximo en la literatura al sentido de crítica inmanente de la *Fenomenología*, como camino de experiencia existencial, y no solo epistemológica, es el itinerario crítico, supercrítico, del *Criticón* -el viaje alegórico de la vida humana, narrado en la doble perspectiva de sus personajes, representantes de la duplicidad estructural de la conciencia en Hegel—. Las analogías que destacar son múltiples: la interna dialogicidad de la obra —explícita en Gracián e implícita en Hegel—, los estadios del recorrido («comienzo —dice Gracián en el Prólogo— por la hermosa naturaleza, paso a la primorosa arte y paro en la útil moralidad»), las crisis existenciales internas tan afines a las pruebas dialécticas, en las que el des-engaño juega una función análoga a la negatividad productiva dialéctica en el «parto de la verdad» en términos gracianos. (Véase mi obra *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2015, cap. IX: «La estrecha religión de la verdad», pp. 273-299). También aparece la voz de los distintos guías en trances difíciles, como el centauro Quirón, que vienen a personificar la orientación intrínseca de la conciencia hacia el término (*télos*) de cumplimiento de su esfuerzo liberador que anticipa y la voz en *off* del «para nosotros» (*für uns*) hegeliano, en la teleología de la razón. Incluso el tiempo dramático de la acción novelística está sumido, como indica Antonio Prieto, «en un tiempo intemporal, suspendido, codificado en eterna validez a través de la alegoría y el símbolo» (estudio previo, en *El Criticón*, Iter, Madrid, 1970, p. xliiii), al modo de la «historia conceptual» de Hegel. Obviamente media entre ellas la enorme diferencia de nivel entre una novela dramática y una obra reflexiva y conceptual como la de Hegel, que las hace inconmensurables. No obstante, podrían rastrearse también algunas afinidades estilísticas: los personajes de Gracián no son hombres de carne y hueso, sino figuras alegóricas, pero el método literario de la desrealización simbólica de los personajes, como encarnación de ideas, podría sugerir la estilización de las figuras de conciencia en Hegel, en cuanto corresponden a momentos categoriales del *concepto*; así como el ingenioso conceptualismo graciano tiene algún parentesco con la compleja y retorcida sintaxis interior de la prosa hegeliana, y la mordacidad satírica de Gracián con la mordacidad sarcástica de Hegel. La obra de Gracián fue muy conocida y apreciada en la Europa de su tiempo. Schopenhauer estimaba en grado sumo esta obra y en el propio Nietzsche hay huellas de su lectura. Huellas y resonancias las hay también en Kant. No sería, pues, extraño que Hegel tuviera algún conocimiento de esta obra, si no directo, al menos indirecto.

16. «Pero pronto me di cuenta de que el hombre debe recorrer una larga serie de experiencias, de que un corazón joven no puede estar solo; es más, de que solo después de un trato repetido con sus semejantes puede el hombre alcanzar una cierta independencia» (*Enrique de Ofterdingen*, trad. de E. Barjau, Editora Nacional, Madrid, 1975, pp. 153-154).

17. Diversos autores han señalado la influencia de Fichte en este planteamiento (Graesser, EzPh 97-98; Scheier, AK 21; Philonenko, LPh 141). Entre nosotros, Salvi Turró ha trazado un paralelismo entre el planteamiento de la cuestión metódica en Fichte y Hegel, sentando la tesis de que «el supuesto y punto de partida de la *Fenomenología del espíritu* son los resultados de la *Doctrina de la ciencia*» («Elementos fichteanos en la

de estos modelos se da la potencia original y el rigor con que lo concibe Hegel. Yo he venido haciendo varias referencias a Platón, a quien Hegel estimaba en gran medida concediéndole el rango de un pensador especulativo, y tengo la impresión de que la alegoría de la caverna, a la que cita expresamente Hegel, casi como obertura simbólica al pensamiento platónico[18], no ha debido de ser ajena a su propia versión dialéctica del camino. Cierto que se trata solo de una imagen (*eikon*), pero representa alegóricamente un método, al que el propio Platón llama dialéctico. Si el *Parménides* platónico ha sido para Hegel un ejemplo de la dialéctica especulativa entre ideas contrarias, es verosímil que en la *República* haya encontrado inspiración para el otro método, que narra «el camino del alma hacia el ámbito inteligible» (517b5). Allí habla Platón de que no se puede poner o imponer al alma la ciencia desde fuera, sino que esta dispone de «la capacidad de aprender y del órgano para ello» (*Rep.* 518c5-6), al igual que Hegel se revuelve aquí contra el sentido exterior del método entendido como técnica. El ateniense ejemplifica en un símil este camino del descubrimiento, que ha vertido poco antes en términos filosóficos acerca de los dos segmentos —el sensible y el inteligible del conocimiento—, como estadios progresivos de una escala de realidad (*Rep.* 511a3-b9). Platón vincula, además, expresamente este camino con la *paideia* (*Rep.* 514a1-2 y 518d3-7), así como Hegel hace referencia a la *Bildung* como proceso de formación del alma. Y en el texto platónico se hace finalmente una mención muy relevante a la política y la fundación del Estado (*Rep.* 519b6-c1), que es gemela al énfasis hegeliano de hacer de la *Bildung* moderna la palanca de regeneración de la vida ética. No faltan, además, algunos toques dramáticos muy sugestivos, como el par dialéctico prisión y liberación, el juego de imágenes proyectadas con la apariencia (*Schein*) del saber apareciente, el embelesamiento de los prisioneros en sus imágenes con el dogmatismo en que está instalada la conciencia natural, el hacerse violencia del prisionero para volver la vista atrás, como un gesto de reflexión:

Fenomenología del espíritu», en el colectivo *Liberación y constitución del espíritu*, cit., pp. 125-132). La razón está en que ambos asumen una teoría general de la conciencia como supuesto trascendental de su análisis, que Fichte llama «plantear un experimento» y Hegel «exponer la experiencia». Creo que la tesis de Turró es convincente, pero exige matización, pues una teoría general de la conciencia solo se puede hacer en Hegel desde el saber absoluto, es decir, consumada su exposición, aun cuando la preludie en el *a priori constitutivo* que la conciencia tiene de sí en su *concepto*. Lo específico del método dialéctico de la conciencia en Hegel es el «escepticismo consumándose», y esta es, a mi juicio, la diferencia fundamental entre Fichte y Hegel.

18. «Este mito —dice Hegel— guarda estrecha relación con la peculiar tendencia de la filosofía platónica a distinguir entre la representación del mundo sensible en el hombre y la conciencia del mundo suprasensible» (VGPh XIX, 36-37 y 38/HF II, 158 y 159).

> Pues bien, el presente argumento indica que en el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar la tiniebla si no se gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse de lo que tiene génesis con toda el alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos el Bien (*Rep.* 518c4-d1)[19].

Se puede apurar aún más el paralelismo: la crisis que experimenta el prisionero al mirar turbado por el cambio súbito de luz y sombra, los estadios del camino hasta alcanzar la salida de la caverna y poder ver las cosas a la luz del día, en fin, la unidad inseparable de conocimiento y libertad. A todo este proceso llama Platón método dialéctico, y no pasa por alto señalar expresamente su momento negativo/progresivo:

> Por consiguiente, el método dialéctico es el único que marcha, cancelando los supuestos, hasta el principio mismo, a fin de consolidarse allí. Y dicho método empuja poco a poco el ojo del alma, cuando está sumergido realmente en el fango de la ignorancia, y lo eleva, utilizando como asistentes y auxiliares para esta conversión a las artes que hemos descrito (*Rep.* 533c5-d4).

Platón, a su vez, distingue entre sentar un supuesto o hipótesis y argumentar a partir de ella hacia su conclusión, como es propio del proceder matemático, y este otro discurrir, que va cancelando o superando los supuestos establecidos, bien negándolos por sus consecuencias insostenibles, bien trascendiéndolos hacia su fundamentación, de modo trascendental reflexivo[20]. En definitiva, lo propio de la dialéctica en el primer Platón de la *República* es «alcanzar la razón de la esencia y dar razón de ella a sí mismo y a lo demás» (*Rep.* 534b3-5), separándose de la apariencia. Creo que la analogía apuntada —no más que analogía— es suficiente para tomarlo como un precedente probable del planteamiento hegeliano. Pero dejando atrás el relato alegórico, nos interesa sobre todo la presentación que hace Hegel en vigorosos trazos del camino de la experiencia:

19. Este volverse reflexivo tiene que ver con la *anámnesis* platónica (*Menón*, 84a y 85d3-7), que Hegel interpreta precisamente en términos de «reflexión», como «el de convertirse en algo interior, el de adentrarse en sí mismo, tal es, en realidad, el profundo sentido conceptual de esta palabra» (VGPh XIX, 44/HF II, 164).

20. Como precisa Álvaro Vallejo al respecto, «con esta última afirmación Platón no quiere decir que tenga que prescindir necesariamente de lo enunciado en tales hipótesis, sino que la dialéctica es capaz de justificarlas racionalmente, al fundamentarlas en un principio no hipotético [...] La cancelación no tiene que significar, pues, necesariamente solo un momento negativo, aunque puede serlo para el rechazo de una hipótesis o para su sustitución por otra mejor, sino la culminación de un proceso abstractivo» (*Filósofos griegos de los sofistas a Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 2017, pp. 212-213); yo lo llamaría mejor proceso reflexivo.

A) Ante todo como un camino de denegación sufrida, pues se echa a perder para ella, una y otra vez, lo que sostiene como verdad y en lo que le va su ser como conciencia. Hegel lo llama de duda (*Zweifel*), pero se corrige de inmediato para calificarlo más «propiamente» como camino de desesperación (*Verzweiflung*) o de agonía interior. Le ha pasado por un momento por la mente la duda metódica cartesiana, tan artificiosa como voluntarista en cuanto expresión paroxística de dudar a toda costa, o lo que es igual, de dudar por dudar. Aquí no se trata de una duda de gabinete o estufa, sino de pasión de existir como conciencia en su pretensión de verdad. Camino, pues, de pérdida de sí y desesperación, porque se le arrebata a la conciencia la presunta verdad objetiva en que estriba su certeza. Dicho en otros términos, en Hegel no se trata de una *epokhé* metódica de los objetos intencionales o intencionados, como en Descartes, sino del propio expolio o despojo de la actitud existencial concreta, en que se está instalado, y por eso lo vive la conciencia con el sabor amargo de su propia frustración, en un regusto de muerte, de las múltiples muertes que se padecen en el camino de la vida[21]. Hegel habla de «un escepticismo consumado», existencial, vivido hasta el fondo de lo que se es. Y por eso recuerda en este contexto, en abierto contraste, la *pose* escéptica, teatral, de aquellos que disfrazan por celo de la verdad su prurito crítico permanente, a la rebusca de todo lo que no responde a su propia convicción, lo que le merece a Hegel un durísimo reproche:

> Ciertamente, seguir las propias convicciones es más que someterse a una autoridad; pero porque se pase de sostener un dictamen basándose en la autoridad a sostenerlo basándose en las propias convicciones, no necesariamente se altera todavía el contenido del dictamen, ni entra la verdad en el lugar del error. Cuando se está clavado en el sistema de la opinión y del prejuicio, la única diferencia entre estarlo por la autoridad de otros o por convicción propia es la vanidad inherente a esta última (*Phä.* 56/149).

B) Camino también de reflexión, pero no teórica, sino vital o existencial, según distintos niveles: *a*) reflexión sobre el primer contenido apareciente cuando se desvanece ante la conciencia y esta constata su hueco o vacío; *b*) re-flexión en cuanto flexión obligada que experimenta para cambiar de actitud y acomodarse ante un nuevo contenido apareciente, y *c*) re-flexión prolongada, mantenida, a lo largo del proceso

21. R. B. Pippin ha insistido especialmente en este sentido existencial del camino, que no se lleva a cabo por una reflexión metódico/crítica, sino por «la obligada autorreflexión sufrida, en la negación de la conciencia, inversión (*Umkehrung*) y conversión de sí hacia la verdad» («¿Eine Logik der Erfahrung? Über Hegels Phänomenologie des Geistes» [LE], en *Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2019, p. 17).

mientras dura la experiencia del camino y no consuma la serie de sus configuraciones por no haber agotado la exigencia interna del saber.

C) Camino, pues, de formación (*Bildung*), ahora de nuevo, en el sentido subjetivo de disciplina forzada por la necesidad interna, en que va configurándose el caminante a través de las diversas pruebas que atraviesa.

D) Camino, en fin, de transformación interna, en tanto que la conciencia va depurando su saber e interiorizando su acto hasta alcanzar su dimensión ontológica constitutiva como comprensión del ser y convertirse a su propia verdad en cuanto espíritu.

Este planteamiento ontológico/existencial lleva a Hegel a enfrentarse con el *escepticismo*. No era un tema nuevo en él; ya lo había hecho en su ensayo de 1802, «Relación del escepticismo con la filosofía», en que analiza histórica y críticamente esta relación[22], y de hecho es un hilo rojo implícito en todos sus ensayos de la época de Jena, que reaparece con fuerza singular en la *Fenomenología*. Se entiende por escepticismo una investigación (*skepsis*) acerca de la presunta verdad de un saber, que para acrisolarlo en cuanto tal, se lo hace pasar por la prueba de su no-verdad. Lleva, pues, a cabo una destrucción metódica de la conciencia dogmática, a la que pone en cuestión. Para ello se requiere de un mirar tan penetrante y radical que pueda ver de antemano, en cierta manera, lo que aún la conciencia natural no alcanza a ver. Tal ver de antemano es una anticipación de la exigencia de la verdad, que estimula su crítica. Acentúa así Hegel la diferencia del escepticismo antiguo sobre el moderno, pues el antiguo nacía de una alta consideración de esta exigencia, ante cuyo ideal todo saber determinado le parecía inaceptable, mientras que el moderno surge en renuncia a esta exigencia por mera acomodación a lo que aparece a la conciencia como relativo y fluctuante; resulta, por tanto, ser mero fenomenismo y relativismo, dos formas de la vana subjetividad. De ahí la degeneración del escepticismo de los modernos, paradójicamente, en un nuevo dogmatismo de la propia certeza, al que antes me he referido en el citado reproche hegeliano. En este escepticismo participaba tanto el empirismo (Hume) como el propio trascendentalismo de Kant y de Fichte, acerca del imposible conocimiento de la cosa en sí, y de ahí que la *Fenomenología* implique directamente la crítica de ambos[23]. Lo relevante y original en Hegel es que lleve a cabo

22. Remito al excelente ensayo de M.ª C. Paredes sobre el tema, «Los límites de la razón escéptica» (I.Re), en M. Álvarez y M.ª C. Paredes (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2000, pp 159-175.

23. R. B. Pippin insiste particularmente en este punto. Kant y Fichte, a su modo, «eran filósofos escépticos, que finalmente rebajan su propio resultado [...] vuelven a representar la tragedia religiosa cristiana de la humana finitud e insisten en una fundamen-

esta pretensión tragándose, por así decirlo, el escepticismo, no por su refutación, sino digiriéndolo como un método pro-ductivo, que se trasciende a sí mismo.

Conviene mencionar que el escepticismo aparece en la *Fenomenología* en dos lugares diferentes y con distintas fisonomías: primero como método de «penetración en la no verdad del saber apareciente», pero más tarde será tratado como una figura incompleta de la libertad de la autoconciencia (véase *infra*, cap. VI, par. 3). Aquí en la Introducción es tomado en su aspecto metódico genuino. El escepticismo verdadero no duda, no vacila, no resuelve nada, sino que niega y disuelve todo lo que se hace pasar por firme y acreditado; no descansa ni reposa nunca, sino que se mueve en la constante inquietud de la negatividad. «El auténtico escepticismo —se lee en la *Enciclopedia*— es la consumada desesperación (*Verzweiflung*) en todo lo firme del entendimiento, y la convicción (*Gesinnung*) que resulta de ello es la inquebrantabilidad (*Unerschütterlichkeit*) del estribar en sí (*Insichberuhen*)» (*Enz.* § 81 Zus., VIII, 176). Por eso afirma Hegel que toda filosofía comienza y pasa por el escepticismo, es decir, lo atraviesa y emerge desde él. La relación del escepticismo con la filosofía es, pues, paradójica: de un lado, es la puerta de entrada en la filosofía en cuanto inversión del sentido común y aporética de la reflexión finita del entendimiento. Comparten, pues, ambos la crítica a todo lo finito y limitado (Paredes, LRe 170). De ahí que toda gran filosofía contenga en sí el momento escéptico, como creía ver Hegel en el *Parménides* de Platón. Pero, por otro lado, el escepticismo es esencialmente refutativo, no generativo. No puede, por tanto, progresar hacia un movimiento dialéctico capaz de trascender las contradicciones en que se enreda el entendimiento. El escepticismo encierra, pues, el germen de la dialéctica, pero no llega a ser especulativo. Esta distinción es muy relevante y decisiva: «El momento dialéctico —precisa Hegel en la *Enciclopedia*— es el propio superar de tales determinaciones finitas y pasar a sus opuestas», pero agrega en el parágrafo siguiente: «*Lo especulativo o racional-positivo* aprehende la unidad de las determinaciones en su oposición» (*Enz.* § 81 y 82). En consecuencia, el escepticismo no puede elevarse al nivel definitivo de la razón, que es el propiamente especulativo. Este es su límite constitutivo: consumirse en su negatividad[24]. En una palabra, es incapaz de trascenderse. Esta crítica aparece

tal y eterna diferencia entre la perspectiva humana y la divina, adscribiendo a la última el ser el único genuino y absoluto conocimiento de las cosas mismas». De ahí la pretensión de Hegel de derribar esta frontera y enfocar la pretensión de un conocimiento absoluto. (*Hegels' Idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge UP, Cambridge, 1999, pp. 92-93 [H'I]).

24. Tal como resume M.ª C. Paredes la crítica de Hegel: «El escéptico tiene que atenerse a la pura negatividad, que no es otra cosa que la más pura subjetividad, porque al

en la *Fenomenología* bajo el rótulo de un dogmatismo de la negación, presentado como el extremo paroxismo de la subjetividad:

> Se trata del escepticismo, que nunca ve en el resultado más que la *pura nada*, y hace abstracción de que esta nada es, de modo determinado, la nada *de lo cual ella resulta*. Pero la nada, tomada como aquello de lo cual ella proviene, no es, de hecho, más que el resultado de veras; ella misma es, por ende, una nada *determinada*, y tiene un *contenido*. El escepticismo que finaliza con la abstracción de la nada o de la vaciedad no puede seguir avanzando desde esta última, sino que tiene que quedarse a la expectativa de que se le ofrezca algo nuevo, y de qué se le ofrezca, para precipitarlo al mismo abismo del vacío (*Phä*. 57/151).

La *pura nada* es la forma del puro vacío. No proviene de nada ni va más allá de sí. Ciertamente, la conciencia natural vive pasivamente su desengaño como una crisis escéptica. Ha perdido su objeto, al que se aferraba como lo verdadero, y con ello, siente también la pérdida de sí, pues en tanto que conciencia estribaba en esta relación con lo objetivo. En su vértigo existencial, opera el saber como una fuerza de negatividad de todo lo finito y limitado, que le echa a perder toda satisfacción. Pero la conciencia lo siente así, porque no advierte que su crisis existencial es la nada de algo previo, la *nada determinada* de una relación objetiva, aquella de la que es resultado, y, por tanto, un tránsito hacia una nueva posición. Por medio de la negatividad transita el camino: sale de algo y va hacia algo, aun cuando no sepa ni barrumte aún qué. Justamente esta experiencia de negatividad vivida, en que un objeto sabido des-aparece, pero, a la vez, en su nadificación, abre y amplia el horizonte objetivo, es la que garantiza la necesidad del proceso y su cohesión interna, pues cada figura de conciencia emerge de la nada de la precedente y prepara con su ruina, sin saberlo, el surgimiento de la posterior. La productividad de la negación es progresiva. Dicho formalmente con Scheier, «mientras que lo negado en la correspondiente nada es ya necesariamente de algo, que es determinado, es su nada determinada no lo negativo de un positivo, sino lo negativo de un negativo, y por tanto un positivo» (AK 14). Pero no basta con la nada determinada; es preciso, además, que esta negatividad se mantenga a lo largo del camino, asegurando recorrer la serie total de sus figuras y llegar al culmen de su experiencia. Es lo que llama aquí Hegel «escepticismo consumado» o, me-

atacar las afirmaciones del pensamiento filosófico, tiene que superar su propio pensar. Ahora bien, como el escéptico no puede anular su propio escepticismo, tiene que quedarse en esta subjetividad que pretende ser a la vez un pensamiento objetivo, pero que a fin de cuentas se limita a una subjetividad del saber que va en contra del saber, con lo cual el escéptico es incoherente» (LRe 173). Cf. también, de la misma autora, EF 112-113.

jor, «consumándose» (*sich vollbringenden Skeptizismus*), como traduce certeramente A. Gómez Ramos, pues una vez consumado, queda superado en cuanto tal[25]. En el fondo, al apropiarse del momento escéptico, Hegel lleva a cabo, como precisa M.ª C. Paredes, «una torsión interna del método mismo» (LRe 175). No es una *skepsis* puntual ni ocasional, sino total, ya que «se orienta hacia *toda la extensión* de la conciencia que aparece» (56/149) y en la *radical intensión* de su acto cognoscente; es decir, no se pone a examinar algo «directamente» o de propósito, sino que se hunde en su propia denegación existencial, y no cesará hasta que en su propia nada padecida revierta sobre sí misma en cuanto negación de la denegación. Entonces su escepticismo sufrido estará de veras consumado (*vollgebracht*) y, por lo mismo, quedará superado en verdadero saber.

4. *La prueba veritativa de la conciencia*

Presentado el método, Hegel desarrolla en varios parágrafos los supuestos ontológicos, más que antropológicos y epistemológicos, que lo sustentan. Es la propia conciencia la que lleva a cabo su examen, *skepsis* o autoindagación, pues no admitiría otro maestro que el interior. Pero, como se ha dicho, no lo planea ni lo traza ni lo ejecuta activamente como algo ya dispuesto de antemano, sino que lo lleva a cabo existencialmente, en el desarrollo de su propia experiencia pensante y en virtud de su propia condición de ser. Tal desarrollo se compendia en tres proposiciones:

25. Así resume Robert B. Pippin la postura de Hegel con respecto al escepticismo: «Es decir, la única estrategia que Hegel puede usar, de acuerdo con su propio idealismo, será *socavar* las presuposiciones involucradas en las suposiciones realistas estándar sobre 'ser como es en sí mismo'. Es decir, Hegel intentará socavar y excluir la relevancia de tales dudas, progresiva y sistemáticamente, en lugar de responderlas directamente. Tratará de mostrar, de manera determinada, por qué, dada alguna determinación nocional putativa de los objetos, las dudas acerca de si los objetos deben o incluso pueden ser especificados nocionalmente, son las dudas determinadas y relevantes que son, solo como consecuencia de la propia incompletud de esa noción. Esto a su vez significa, para Hegel (resumiendo todo a la vez), que tal 'oposición' entre 'sujeto y objeto' es en sí misma una 'determinación del concepto', y por lo tanto tal incompletud en sí misma solo puede hacerse sobre la suposición de una Noción de objetividad en desarrollo [...] Las dudas sobre la adecuación de nuestro esquema conceptual deben tener alguna base, una *ratio dubitandi* concreta, para que sean dudas serias, y Hegel cree poder mostrar que la única base legítima para tales dudas es lo que él llama 'la experiencia del Espíritu de sí mismo', una experiencia siempre determinada por la 'Noción en desarrollo' [...] O, si se quiere, el escéptico de Hegel es cooptado en el programa idealista, no simplemente 'refutado'» (H'I 98).

4.1. «La conciencia es para sí misma su *concepto*»

Venimos hablando de un camino *experiencial* hacia el saber, que es el propio comportamiento regular de la conciencia natural cuando conoce. El camino tiene un comienzo, una meta y un proceso, que se despliega en una serie de etapas, en este caso, de figuras intencionales de conciencia. Pero ahora nos interesa especialmente la consideración del comienzo y el fin. Ya se ha visto que el comienzo es la primera y más inmediata —también la más abstracta posición del «saber apareciente» (*Erscheinung/Schein*)—. Pero si en este comienzo se da un arranque efectivo, lo es en función de un fin que alcanzar. En el inicio obra ya un *principio* (*arché*), como el toque del rayo de lo absoluto que nos alcanza y arrebata, esto es, nos impulsa hacia el fin. Más que una metáfora, es un símbolo del éxtasis del conocimiento, que es ciertamente salida hacia lo otro, pero, no menos, retorno hacia sí mismo. El fin, en cuanto bien, es originariamente motor e impulsa el desarrollo. En consecuencia, la meta (*das Ziel*) no es un punto extrínseco de llegada, sino la finalidad consumada del proceso, el acto donde este alcanza su plenitud. Utilizando la conceptuación aristotélica, el *télos* pertenece a la *entelécheia* (*en télei-echein*) o actividad referida de modo constitutivo a su consumación. El fin define, pues, la envergadura de la propia capacidad (*dynamis*) y, por tanto, el destino de realización de la potencia. Y el fin opera, desde el inicio, como aquello cuya exigencia, al modo del vacío, anima todo el proceso. Es obvio que en el conocimiento el fin es la verdad, entendida de un modo cuasi connatural como el acuerdo de la representación con el objeto. Pues bien, teniendo en cuenta este fin o forma movilizadora, escribe Hegel que «la conciencia es para sí misma su *concepto*» (57/151), es decir, se realiza como tal conciencia en la prosecución del fin propio, que le pertenece tan en propio o intrínsecamente como el *concepto* de lo que ella realmente *es*. Concepto es, desde Platón, una idea normativa, que en Aristóteles se torna en forma intrínseca de actividad por sí misma (*kath'autó*). Cada cosa lleva en sí su concepto o arquetipo, pero el hombre, viviente racional, lo lleva también *para sí*, como vocación y tarea de sí mismo a realizar intencionalmente. Y en este sentido específico, es su *concepto* —escrito en cursiva—, en cuanto autogénesis de sí mismo. «Concepto significa ahora —escribe Heidegger— el manifestarse de la conciencia en su verdad. Su esencia consiste en la certeza incondicionada» (Hz 148/CB 149). Ahora bien, del fin solo se da, al comienzo, una pre-comprensión orientadora. Aquí viene a cuenta la diferencia heideggeriana, ya aportada anteriormente, entre la dimensión de la conciencia natural, óntico-intencional, dirigida hacia algo presente, y la dimensión pre-ontológica de la conciencia, prendida en la intencionalidad de su fin, el saber en cuanto

tal. Heidegger advierte oportunamente que en esta proposición, y en las dos siguientes Hegel no habla de la conciencia natural, sino de la conciencia en cuanto tal, es decir, pre-ontológica, en cuanto *es* pre-comprensión del ser.

Ahora bien, al representar intencionalmente la conciencia natural un objeto determinado, lo hace a la luz de la intención de su fin como saber en sí. Ciertamente este fin no lo tiene explícitamente sabido, pues aún no lo ha alcanzado, sino pre-sabido en su anticipación comprensora o pre-saber (acerca de la verdad)[26]. Si no existiera la dimensión ontológica de la conciencia con la pre-comprensión de su *concepto*, esta no podría salir de sí ni de su enrocamiento objetivo ni trascenderse a sí misma. Desde esta diferencia de dos dimensiones[27] encabalgadas en su ejercicio, se explica la tensión que pone en marcha y abre el camino de la experiencia. Se explicita, además, el juego semántico hegeliano con el término «concepto» aplicado al acto de la conciencia. En tanto que «natural», esto es, óntica e inmediata, referida intencionalmente a un objeto limitado, es «solo concepto del saber», vago e indeterminado, que necesita de desarrollo y completitud, mientras que en tanto que pre-ontológica, según su propio *concepto*, es en sí y para sí exigencia de saber, y, por tanto, de realización de lo que para la conciencia natural es mero concepto. Más aún, la conciencia «natural» puede ser «solo» concepto del saber porque pertenece al *ser* de la conciencia como *concepto* de sí o autoaparición de sí. Pues ¿de dónde podría la conciencia natural sacar su pretensión de tener un saber limitado por verdadero si no fuera de la inclusión de la idea de saber en general como auto-generativo de su propia actividad intencional? De ahí la conclusión que extrae Hegel sobre la «autotrascendencia de la conciencia» (de sí hacia sí), en un contexto comparativo entre la vida natural, enclavada en su limitación, y la vida intencional de la conciencia, abierta al ser de lo ente, al todo abso-

26. Merece la pena una larga cita explicitativa del comentartio de Heidegger en *Holzwege*: «Para ella, lo ente es el objeto. Pero la representación del objeto representa, de manera impensada, el objeto en tanto que objeto Ya ha reunido el objeto en su objetividad y por tanto es conciencia ontológica. Pero como no piensa la objetividad como tal y sin embargo ya la representa, la conciencia natural es ontológica, pero sin embargo no lo es todavía. Decimos que la conciencia óntica es preontológica. En cuanto tal, la conciencia natural óntico-preontológica es, en estado latente, la diferencia entre lo ónticamente verdadero y la verdad ontológica. Puesto que *ser*-consciente [conciencia = *Bewusst-sein*] significa ser esa diferencia, por eso la conciencia es, a partir de su naturaleza, la comparación de la representación óntica y ontológicamente. En cuanto comparación se encuentra en el examen. En sí misma su representar es natural someterse a examen» (Hz 163/ CB 163).

27. R. Beutahn también se ha referido a la «multidimensionalidad de la experiencia metódica, la conciencia natural objetiva, su dimensión espiritual implícita y el punto final de un saber absoluto» («Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff» [HE], en *Ein kooperativer Kommentar*, cit., pp. 83-84).

luto, por su vocación de verdad. Solo la vida intencional cuenta con la pre-comprensión de su *concepto*, y, por tanto, se trasciende hacia aquel saber consumado, que le pertenece en propio, como su verdad. La *veritas ontologica* no es el acuerdo de una representación finita con su objeto, sino la identidad del *ser*-conscio con su propio *concepto*, en que está la clave, por modo anticipativo y participativo, de la identidad especulativa del ser en cuanto tal con el propio pensar. La comparación concierne a la temporalidad propia de cada una: el tiempo de la vida natural es el mero despliegue cualitativo de la cosa, frente al tiempo intencional de la inquietud por *llegar a ser* el que ya en verdad *se* es. Este es el círculo del *concepto* de sí misma:

> Pero el progreso hasta esa meta es también imparable y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior. Lo que está limitado a una vida natural no puede ir por sí mismo más allá de su existencia inmediata; mas hay algo otro que lo empuja más allá, y este ser arrancado es su muerte. La conciencia, en cambio, es para sí misma su *concepto*; por eso, ella es, inmediatamente, el salir más allá de lo limitado y, como eso limitado forma parte de ella, es el salir más allá de sí misma; con lo singular le viene puesto, a la vez, el más allá (*Jenseits*), aunque solo sea *junto* (*neben*) a lo limitado, como ocurre en la intuición espacial. De modo que la conciencia sufre también por sí misma esta violencia de echar a perder su satisfacción limitada (*Phä*. 57/151 corr.).

Este trascenderse es un salir de sí (*exitus*) hacia todo lo otro, superando lo particular y limitado en lo universal, para llegar a conquistar, en regreso (*reditio*) a sí, su propio sí mismo (*Selbst*). Aun cuando se suela representar este más allá *espacialmente*, junto a lo particular y limitado, como si fuera otro ámbito superpuesto, es la libre universalidad de su propio *concepto* de sí, en que se vincula lo finito con lo infinito:

> En el pensar reside inmediatamente *la libertad*, porque él es la actividad de lo universal y, por ende, de un referirse a sí mismo abstracto, un ser cabe-sí que con arreglo a la subjetividad carece de determinación y que con arreglo al *contenido* solamente está a la vez en la *Cosa* y sus determinaciones (*Enz*. § 23, VIII, 80/*Enc*. 130).

Este es el único su-puesto de la conciencia, no tematizado para ella, sino constitutivo de ella en cuanto pensar, cuya vocación es conocer. Pero tal trascender-se hacia lo universal implica la autoviolencia de la razón, su *negatividad* ejecutiva en cuanto acto de libertad, que echa a perder toda satisfacción en lo particular y limitado. Es la muerte interior —autonegación y autoextrañamiento (Pippin, LdE 33)— por la que se consuma la vida del espíritu. Viene en este punto a la memoria

un pasaje gemelo del Prólogo con una extraordinaria fuerza expresiva: «Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella. El espíritu solo gana su verdad en tanto que se encuentra a sí mismo en su absoluto desgarramiento» (27/91). Esta violencia interior de la razón como exigencia de verdad en sí y para sí es implacable. Hegel la llama la angustia ante la exigencia de verdad, que lo es también por la libertad misma. Puede el hombre intentar diversas tácticas para escapar a ella; una, la más frecuente, es huir y refugiarse en el tópico dominante en la vida anónima de la gente —anticipo del *se* (*Man*) o existencia anónima impersonal en Heidegger[28] y del hombre-masa de Ortega y Gasset[29]—; o bien aturdirse en el *divertissement* de que habla Pascal[30]. Pero, un buen día, en un trance de la vida —le advierte Hegel— «la inquietud [del pensamiento] perturba esta indolencia» (57/153). Puede también aliviar esta tensión interior por la verdad con el consuelo ilusorio de que todo va bien y no necesita de reforma alguna, pero esto no basta para encubrir la existencia del mal en lo particular y concreto. Puede, en fin, enrocarse en el «yo escueto» (*das trockene Ich*)[31], sin más calificación ni aditamento que su mera convicción subjetiva y pretender imponerla sobre toda norma universal, pero esa vanidad (*Eitelkeit*), que todo lo banaliza —dice Hegel despectivamente—, «es una satisfacción a la que hay que dejar abandonada a sí misma, pues huye de lo universal y solo busca el ser para-sí» (58/153).

4.2. «La conciencia da en ella misma su patrón de medida»

Esta nueva proposición pertenece obviamente al contexto del método moderno, que implica contar con un patrón de medida o un criterio de verdad para poder analizar el valor del conocimiento, ya sea «la idea clara y distinta» de Descartes, o la idea que es *ratio sui* y fundamento de toda la serie de las ideas (Spinoza), o bien la idea que se nos presenta asociada con más fuerza impresiva (Locke y Hume). De una forma u otra, se ha vinculado la medida con la propia patencia de la verdad en su evidenciación en la conciencia. Pero Hegel ha rechazado de pla-

28. *Sein und Zeit*, § 35, Niemeyer, Halle, 1941, pp. 167-170; trad. de J. E. Rivera, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, [8]2022, pp. 186-188.
29. *La rebelión de las masas*, I parte, caps. VI y VII, en *Obras Completas*, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2005, IV, pp. 405-414.
30. *Pensées*, I Partie, § 8, en *Œuvres Complètes*, Gallimard, París, 1954, pp. 1137-1148.
31. Como bien ve Scheier, el yo escueto no es más que «la abstracción del poder (*Gewalt*) de la conciencia misma» (AK 17-18). Pero puede enloquecer en los trances críticos en la hipertrofia de la propia subjetidad.

no el criterio de la evidencia, vinculado al intuicionismo, porque este es siempre un saber inmediato, que excluye, por tanto, el poder dar razón de sí mismo. «La inmediatez —protesta Hegel— con que se encuentra un contenido en la conciencia, o sea, un hecho en su interior, lo convierten en principio» (*Enz.* § 63, VIII, 152/*Enc.* 168). En otros términos, todo intuicionismo desemboca en psicologismo o subjetivismo. Una crítica más ceñida muestra que la inmediatez excluye la mediación reflexiva, que es fundamental para «dar razón». Por tanto, «la forma de la *inmediatez* es unilateral, acaba convirtiendo lo universal en el algo indeterminado abstracto. *Pensamiento abstracto* —concluye Hegel— e *intuición abstracta* son una sola y la misma cosa» (*Enz.* § 74, VIII, 164/*Enc.* 178). Pero, a su vez, para dar razón, según el método geométrico, necesitamos partir de una idea previa asegurada, con lo cual recaemos de nuevo en el inmediatismo. Como se sabe, la posición de Hegel al respecto es que no se pueden separar la inmediatez y la reflexión, pues ambas se requieren entre sí (*Enz.* § 66, 67 y 70), y que tal método dialéctico autorreflexivo ya no puede proceder por demostración deductiva, sino por construcción de la idea de saber. Ahora bien, ¿es esto posible? Volviendo al problema planteado —precisa Hegel—, «en este punto en que la ciencia acaba de entrar en escena, ni ella ni nada se han justificado como la esencia o como lo en sí; y sin esto no parece que ningún examen pueda tener lugar» (58/153). En efecto, puesto que lo que está en juego en el método o camino de la ex-posición (*Darstellung*) es una indagación (*skepsis*) acerca de la verdad del saber apareciente, es obvio que el patrón (*Masstab*) o la esencia, no puede estar ni en este saber, que se investiga, ni en el saber en y para sí de la Ciencia ya constituida. La aporía parece insalvable si no se admite un criterio *apriórico* de lo que sea la verdad, pero parecería a primera vista que eso es tanto como reincidir en la evidencia. ¿Cómo salir del atasco?

Veámoslo más ceñidamente cómo se plantea el problema. Toda conciencia *de* algo, compone dos vectores: la de *saber* algo (certeza) y la de *tomarlo por verdadero* (la de la verdad); esto es, saber de algo determinado, con lo que se relaciona como su *objeto* (algo para ella misma), pero de lo que afirma que es algo en sí. Se trata, pues, de una relación paradójica, en la que algo *para mí* es tenido por algo *en sí*, independiente de mí, esto es, con su propia esencia. Según esto, lo que ahora se indaga es el saber apareciente en cuanto verdadero, y, por tanto, en lo que es *en sí* como saber, y parece que nos enredamos en una aporía inextricable, pues lo que el saber sea en sí no puede distinguirse de cómo el saber aparece. En tal caso, la pauta estaría a merced nuestra y, con ello, todo el proceso desembocaría en subjetivismo. Precisamente por esto, Hegel no parte de una evidencia de lo que sea el saber en sí, para evitar el intuicionismo, sino que trata de *producir su concepto* a partir de

la propia experiencia del saber (o saber apareciente). La crítica, para ser válida, ha de ser inmanente[32]. Pero para analizar a este en su verdad, necesita de un patrón de lo que sea el saber en sí. Esto es tanto como moverse en un círculo vicioso. La única forma de romper este círculo ya se vislumbra que solo puede venir de la pre-comprensión ontológica de la esencia de la verdad, implícita y actuante en la conciencia en cuanto que esta es para sí su *concepto*, en el que están ya implicadas en su unidad las determinaciones abstractas del *saber* y la *verdad*. Hemos pasado por alto que toda conciencia *de a*lgo, presupone la *auto-conciencia o saber de sí*, saber de que se sabe algo, y en este saber de sí *conociendo* algo, se pone en juego o ejecución la formalidad de la verdad como unidad del en-sí y el para-sí, que constituye el *concepto* de la conciencia. «Así pues, en eso que la conciencia, en su interior, declara como lo en sí verdadero, es donde tenemos el patrón de medida que ella misma establece para medir su saber según él» (59/155). El círculo se rompe porque se da la diferencia aspectual entre conciencia óntico/intencional y conciencia pre-ontológica, que no es, por otra parte, entre dos conciencias distintas, sino entre dos dimensiones implicadas e inseparables en el conocer, que es, como se ha dicho, tanto saber algo y saber que se sabe. Ahora bien, este saber que se sabe es el propio *autoconcepto* de la conciencia para sí, y, por tanto, saber del *en sí* del saber o de lo que significa el saber en cuanto verdadero. Pero, cabe seguir objetando, ¿no se reincide así, en la posición de una evidencia *apriórica* de la *idea vera*? Nótese, sin embargo, que no se trata de *una idea determinada*, que sea verdadera, y lo sepamos por evidencia (por ejemplo, la del *cogito* o la de *Dios* en el argumento ontológico), sino de lo que es *formalmente* la idea de verdad, lo que esta entraña como unidad de en-sí y para sí. No cuál sea la *idea vera*, sino en qué consiste una *vera idea*. No sabemos con ello *cuál* sea el saber verdadero, cuyo concepto hay que pro-ducir, sino qué entendemos y asumimos como verdadero. El método pro-duce el *concepto* de saber verdadero solo si en la precomprensión (*Vorgriff*) del *concepto* de conciencia está autoimplicada la idea de verdad como su esencia (*Wesen*). Los radicales estructurales en-sí y para-sí expresan intuitivamente esta idea formal de verdad, connatural a la mente, y por eso son tan grávidos significativamente. Lo *en-sí* designa lo permanente/substante del *objeto* como unidad intrínseca o *per se* de su contenido (esto es, la *ousía ontos ousa* de Platón o la esencia o lo verdadero), y

32. J. M. Navarro subraya adecuadamente esta dimensión de inmanencia de la crítica (véase CP, espec. pp. 253-260), pero este su carácter inmanente no excluye en ella la actuación de un *a priori* ontológico/trascendental que es precisamente la presencia de lo absoluto cabe ella, pero *a tergo* (a sus espaldas), como su propia finalidad inmanente, el absoluto de la verdad.

el *para-sí*, la certeza de la validez universal del concepto, de modo que *a*) la esencia formal de la autoconciencia anticipa la esencia objetiva en cuanto ser realmente verdadero (en sí), *b*) y este *en-sí* substantivo (pero aquí meramente formal) determina así la esencia formal del concepto en su validez para toda conciencia. Estas son, pues, las condiciones estructurales que aporta el *a priori* formal de la conciencia en cuanto conciencia de algo en-sí.

4.3. «La conciencia se prueba a sí misma»

A tenor de las dos proposiciones precedentes, la prueba solo puede residir «en la comparación de la conciencia consigo misma», es decir, en el intento de contrastar el saber apareciente —la dimensión de la conciencia óntico natural— con la dimensión pre-ontológica de la conciencia en su *concepto*, o, lo que es lo mismo, con el patrón de un verdadero saber (*vera idea*). La posibilidad de la comparación se funda en el mutuo *requerimiento* de estas dos dimensiones implicadas en el acto reflexivo de la conciencia y en el *desajuste* o la *inadecuación* entre ellas a lo largo de la experiencia, puesto que esta es saber in-completo, de modo que ambas dimensiones solo coinciden al final en el saber verdadero o absoluto. Veamos ahora cómo funciona en concreto esta duplicidad de dimensiones. Hemos sentado que la conciencia en tanto *dar-se cuenta* de algo es conjuntamente, tanto apercibirse de la existencia de un objeto sabido, como darse así la cuenta o razón de lo sabido. En términos de Hegel, «la conciencia es, por una parte, conciencia del objeto, y por otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que a ella le es verdadero, y conciencia de su saber acerca de ello. Siendo ambas cosas para ella misma, ella misma es la comparación de ambas» (59/157). Hay, pues, una duplicidad de planos implicados en la estructura de la conciencia —el óntico intencional (relación sujeto/objeto como dos polos separados y enfrentados en el saber apareciente), y el pre-ontológico de su *concepto* del saber en cuanto un *en sí* y un *para nosotros*—. Esta dimensión formal del saber pertenece, como ya se ha mostrado, a la conciencia en su *concepto*; en él tiene la pauta del objeto en general como *en sí*, y del saber en cuanto *saber válido* universalmente. El radical *en-sí* indica la verdad, esto es, lo que real o verdaderamente es, entendida aquí como paradigma de lo que la conciencia aporta en su *concepto* ontológico. El concepto epistemológico de verdad que maneja Hegel es el clásico de la *adaequatio rei et intellectus*. Este puede desplegarse en dos direcciones: la *adaequatio intellectus ad rem*, es decir, a su verdad ontológica, a su *eidos* o inmanente razón de ser —versión propia del realismo— o, a la inversa, la *adaequatio rei ad intellectum* —versión del idealismo, en cuanto congruencia del objeto con los principios *a priori* de su posibili-

tación—. Ya el tomismo había advertido una circularidad entre ambas direcciones: si la inteligencia se adecúa a la cosa, es porque esta es ya de antemano un orden inteligible, adecuado al y por el *Intellectus ut principium*, que era el Dios creador, quien acuña la moneda en su valor veritativo para que pueda circular. Hegel pasa por alto esta diferencia entre realismo e idealismo, en la medida en que su planteamiento integra a ambas dimensiones, superándolas. Da, pues, igual decir que el concepto se adecúa a la cosa (en sí) o que la cosa se adecúa al concepto[33]. De hecho mantiene la circularidad de la doble versión, pero sobre la base de una inmanentización en la conciencia del *Intellectus ut principium*, o lo que es igual, la primordialidad del *concepto*, como norma inscrita en la comprensión pre-ontológica del fin propio de la conciencia. El concepto ontológico de verdad le pertenece, pues, a la conciencia como su propio cuño. Según A. Philonenko, «Hegel, apoyándose sobre lo elemental, que es la vida de la conciencia en cuanto conciencia, introduce la idea dialéctica en su sentido primario: el sentido (Lógos) que atraviesa (*dia*) la realidad. En él explica el movimiento primario» (LPh 167). Esto significa que la verdad sea el *en-sí* de la cosa, su *esencia*, y que el saber de ella, por incluir un *en-sí*, implique la *certeza* del conocer.

Pasemos ahora a considerar la prueba. «Pero justo en el simple hecho de que ella sepa acerca de un objeto tiene ya dada la diferencia de que algo sea lo en sí *a sus ojos*, mientras que el saber, o el ser del objeto *para* la conciencia, es otro momento» (59-60/157). Examinar es aplicar en concreto, al saber apareciente, el patrón de verdad, que es la unidad de la esencia y el saber, anticipada en el *concepto* de la conciencia. «Siendo, pues, ambas cosas *para ella misma*, ella misma es la comparación de ambas. Si su saber acerca del objeto corresponde a este o no, eso es algo que llega a ser *para ella misma*» (*ibid.*). Ahora bien, si yo comparo, dentro del plano intencional, el objeto (x) del saber apareciente con su concepto (cx) correspondiente, o a la inversa, este con aquel, es obvio que la comparación es vacua pues el resultado es el mismo. ¿Qué sentido tiene indagar si un concepto determinado corresponde a su objeto si este le es dado en y mediante su concepto? La misma pregunta se puede formular a la inversa. La conciencia natural no podría «ir por detrás de él adonde él es, no *para ella*, sino *en sí*, y tampoco puede, por tanto, examinar en él su saber» (59/157). Pero, en cuanto conciencia pre-ontológica de la verdad, está siempre yendo *por detrás*

33. «Pero, para Hegel —y es en este espíritu en el que ha dado dos definiciones, nominalmente opuestas e idénticas genéticamente, aunque desde las edades más antiguas del mundo han sido propuestas ya por el idealismo, ya por el realismo—, se trata solo de una batalla de nombres, con la que no se podría embarazar una ciencia de la experiencia de la conciencia» (A. Philonenko, LPh 165).

de ella hacia su propia trascendencia como horizonte de apertura. En su *concepto* dispone ya de antemano del cuño de lo *en sí* o de la forma de la verdad. Como precisa C. A. Scheier, «no tenemos necesidad de aportar medidas y aplicar nuestras ocurrencias y pensamientos en la investigación, porque, al prescindir de ellas, alcanzamos a considerar la cosa (*die Sache*), tal como ella es en y para sí misma; en-sí, en su esencia (*Wesen*) o en su verdad (*Wahrheit*); para-sí, en su saber (*Wissen*) o su certeza (*Gewisheit*)» (AK 25). Para ser productiva, esto es, efectiva, la comparación tiene que ser cruzada en la interna dialogicidad de ambos planos: la dimension intencional y la ontológico trascendental. «El examen se basa en esta diferenciación que le viene ya dada» (60/157). La duplicidad y dialogicidad de los dos planos, en su confrontación, es el movimiento mismo de la prueba. Esta consiste en comparar el saber apareciente (plano intencional objetivo) con las exigencias del verdadero saber (plano trascendental/reflexivo). La comparación se desarrolla en dos respectos cruzados que son equivalentes entre sí; esto es, la contrastación del concepto de x —esto es, cx, lo sabido de x— con el *en-sí* del *objeto general* del verdadero saber; o lo que es igual, la contrastación del objeto x del que afirmo que es *en sí*, con la exigencia del *concepto* de la Cosa (*Sache*) misma. Si al hacer esta comparación ambas dimensiones no se corresponden, «le resulta a la conciencia que aquello que antes era lo en sí, no es lo *en-sí*, o que solo es en sí *para ella*» (60/157). El objeto x pierde la consistencia esencial (*Wesen*), que implícitamente se le atribuía, al tomarlo por verdadero. La experiencia de este desajuste obliga a la conciencia a efectuar un cambio en su saber para acordarlo con lo que es verdaderamente un *en sí*. Queda así anulado el anterior objeto x por su insuficiencia para soportar el *en-sí* de una afirmación ontológica, o, inversamente dicho, queda anulado su concepto (cx) correspondiente por no conformarse a las exigencias de un objeto en general. Pero aquí no termina la cuestión del análisis o autoexamen:

> Al encontrar, entonces, la conciencia en su objeto que su saber no corresponde a este, el objeto tampoco se sostiene; o bien, el patrón de medida del examen se altera si aquello de lo cual él debía ser patrón no resiste el examen; y el examen no solo es un examen del saber, sino también de su patrón de medida (*Phä.* 60/157).

La última referencia a la modificación del patrón de medida resulta extraña, a primera vista, pero es la paradoja intrínseca que envuelve todo movimiento (*kínesis*) en tanto que la *dynamis* o potencia va siendo *actualizada* por el fin. Obviamente, el cuño de la verdad como el *en-sí* de una afirmación válida se mantiene en cuanto es la *esencia* de la con-

ciencia ontológica en su *concepto*. De ahí que la conciencia lo ponga en ejecución en cada una de sus crisis a lo largo del camino, puesto que constituye su propio fin inmanente. Pero la actualización progresiva del fin *in via* clarifica y confirma la autoconciencia de este fin, a la par que la concreta o materializa. En la medida en que cada crisis atravesada y superada actualiza este *concepto*, clarificándose en sí progresivamente hasta llegar al saber verdadero (al que llamamos absoluto), el propio *concepto* se modifica en su marcha según se va concretando como tal fin. La idea primordial de la verdad se modaliza conforme progresa la exposición (*Dar-stellung*) del saber apareciente mediante el escepticismo consumándose, de modo que en cada superación de la apariencia (*Schein*) que conlleva el aparecer (*Erscheinung*), se hace más transparente la manifestación misma del saber. Cada avance hacia el saber en sí deja entrever más claramente qué sea la verdad del saber. No es un cuño extático, sino dinámico, porque pertenece a la vida pensante de la conciencia. L. Siep sugiere entender esta modificación como un cambio de paradigma, con lenguaje epistemológico de hoy (WPh 77/CF 77). Me parece una idea interesante, pero inadecuada tomada en su literalidad y de hecho él acaba rectificándose[34]. Hegel habla de un cambio de actitud o disposición intencional, lo que implica sin duda también una especificación del saber reflexivo de la medida. La comparación es, pues, autorreflexiva, la hace la conciencia desde sí y por sí misma, la hace en el objeto, pero resulta en la modificación del sujeto en su camino hacia el saber. La hace propiamente sufriéndola, pues aquí, como en el destino trágico, se aprende de la *amartía*, de las frustraciones y errores padecidos en el camino, pero progresivamente va apareciendo su necesidad interior. En el déficit veritativo del objeto, que se viene abajo o que queda anulado, paradójicamente, la sustracción sufrida de lo verdadero —diríamos que el desengaño— es la forma misma de la vuelta progresivamente hacia la verdad, como le ocurría al prisionero de la caverna en el trance de su liberación.

34. «De *dialéctica* solo puede hablarse en la medida en que se presente realmente una síntesis de principios o conceptos contradictorios; esto, sin embargo, difícilmente puede demostrarse en una observación histórico-científica de las 'crisis de fundamentos' y 'cambios de paradigma'» (WPh 78/CF 78). Más ajustada me parece la afirmación de L. Bruno Puntel, «lo verdadero en cuanto medida es por eso algo distinto de una medida extática, un apoyo (*Halt*) fijo e incambiable, según el cual el saber, o la conciencia, tendría que regirse (*richten*). Lo verdadero es solo el proceso de su autodesvelamiento (*Selbstenhüllung*)» (DMS 291).

5. *La experiencia dialéctica*

Parece obvio que la Introducción concluya con una consideración final sobre el método, que ha sido el tema central de toda ella. Como en el camino, su trazo es solo perceptible una vez consumado, de modo que su término efectivo verifica la dirección de marcha y en él alcanza la experiencia su cabal sentido.

> Este movimiento *dialéctico* que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que, a partir de él, le surge* (*entspringt*) *a ella el nuevo objeto verdadero,* es lo que propiamente se llama *experiencia* (*Erfahrung*) (*Phä.* 60/157).

Se confirma así que es la conciencia la que se mueve por la impulsión de su fin en lo *en sí* verdadero, y sin saberlo traza su camino a través de su propio desengaño escéptico. Este movimiento es dialéctico, en tanto que recoge la diferencia inmanente entre un saber natural, que se desvanece, y la idea del verdadero saber, exigido como *télos* o meta de la conciencia. La dialéctica se debe, como subraya Heidegger, a la dialogicidad entre estas dos dimensiones de la conciencia, de modo que el método no solo se debe al diálogo, sino que se anda en el diálogo implícito del alma consigo misma (o con quien la acompaña en su experiencia), pues la conversación es tanto el aire como el rumor del camino. Resuena en él la advertencia socrática de que no hay vida digna sin examen, y es como si el maestro interior —esto es, la pre-comprensión de lo absoluto como verdad— tomase la figura de Sócrates, el escéptico consumado, para interpelar a la conciencia natural en su andadura. Esta alusión a Sócrates, como el acompañante en la salida a la luz desde la caverna, ilustra bien el sentido del método en cuanto camino. Este maestro arguye a la conciencia natural de la contradicción en que cae cuando afirma un objeto *en sí* y un saber *cierto* de él, y solo es un objeto para ella, esto es, limitado y particular, que por lo mismo, cuando asienta el pie en él —quiero decir, cuando lo afirma—, se le desintegra. Como comenta finamente Heidegger:

> *Hacer una experiencia con algo* —tanto en el sentido positivo como negativo— *de manera tal que así este algo se confirme en su verdad*, experimentar que ello no es como pareció en un primer momento, sino que en verdad es otra cosa. Pero eso que no es, no es dejado de lado, sino que el parecer-así pertenece justamente a aquello sobre lo que se hace la experiencia y pertenece a aquello en compañía de lo cual la experiencia se hace más rica (FEH 74).

Esta negación alcanza tanto al objeto como a su saber, denunciados como no verdaderos, pero a la vez ratifica que lo verdadero es el ser *en-sí* en la conciencia, su *esencia*, que ella retiene y guarda en su *concepto*. En el cambio de actitud para acomodarse a esta implícita exigencia acontece que le aparece otro objeto. Tal como lo formula Hegel:

> La conciencia sabe *algo*; este objeto es la esencia o el *en sí*, pero también es lo *en sí* para la conciencia; y así hace entrada la ambigüedad de esto verdadero. Vemos, pues, que la conciencia tiene ahora dos objetos: uno, el primer *en sí*, y luego *el ser para ella de este en sí*. Este último parece que, en primera instancia, es solo la reflexión de la conciencia dentro de sí misma, un representar, no de un objeto, sino únicamente de su saber de aquel primer en sí. Solo que, como hemos mostrado previamente, en todo el proceso, a la conciencia se le altera el primer objeto [...]. Este nuevo objeto contiene la nulidad del primero, es la experiencia hecha sobre él (*Phä.* 60/157-159).

Es fundamental reparar en lo que aquí llama Hegel «la ambigüedad de lo verdadero». Hemos llamado verdadero o *en sí* al primer objeto afirmado del saber apareiente (x y su saber cx), y al desparecer este, llamamos verdadero al segundo nuevo objeto (y) —el ser *para ella de este en sí*— que surge de la reflexión sobre el primero. «Este nuevo objeto contiene la nulidad (*Nichtigkeit*) del primero. Es la experiencia hecha sobre él» (*ibid.*), como si el fuego de su mirada —la mirada de la pre-comprensión ontológica— lo hubiera desintregrado como se dice que el basilisco fulminaba a sus víctimas con solo mirarlas. La sorpresa es mayúscula, pues ella no sabe, en verdad, con qué ojos lo está mirando ni cuál es el poder de su mirada. Le parece que «la experiencia de la no-verdad de nuestro primer objeto la hacemos en otro objeto» que adviene de fuera, contingentemente, a desplazarlo. Quiere volver la cabeza hacia atrás, como el prisionero de la caverna, la vuelve penosamente, pero apenas vislumbra la luz de fondo reflejada en un nuevo objeto con que se tropieza su mirada. Es, pues, un nuevo objeto, pro-ducto de la negatividad del presunto en sí anterior, es decir, ya experimentado como de-ficiente o in-suficiente, y, por tanto, superado (*aufgehoben*); y como nuevo, presto par ser afirmado como en sí, conforme a la nueva actitud intencional de la conciencia.

Ahora bien, las distintas referencias a lo verdadero cobran su ambigüedad en el proceso de la transición dialéctica, pero la verdad ontológica, como el *en sí del saber en el concepto que es la conciencia para sí*, no es ambigua, sino unívoca como patrón de medida, y actúa a modo de soporte implícito que va invistiendo del valor de verdad a los diferentes objetos en curso. Pero, a la vez, como no es propiamente un soporte pasivo, indiferente, sino precisamente la fuerza impulso-

ra de la afirmación ontológica misma que se actualiza en cada posición objetiva, a lo largo de las distintas transiciones y mutaciones objetivas, él mismo va des-velándose y trans-pareciendo en su verdad. Cada grado de negatividad objetiva experimentada va marcando un nivel superior de objetividad trascendental hacia la verdad, de modo que cada *de-cepción* es una *in-cepción* (*sit venia verbo*), un ir más adentro en la verdad, una forma superior de desvelamiento[35], y, por tanto, una vuelta hacia el sí mismo como espíritu. Con estos intentos de acomodación de su mirada, su experiencia va trascendentalizándose, aun cuando su autorreflexión no alcance a ver el enlace o, dicho en otros términos, no se percate de la negatividad (*Negativität*) pro-ductiva que trabaja en la conciencia y le echa a perder toda satisfacción inmediata y limitada. El maestro interior calla en este trance decisivo. Es un maestro invisible que no da la cara hasta el final, y cuando la da, la conciencia encuentra en ella su propio rostro transfigurado por la verdad. Esta es la historia que contó Platón en su imagen de la caverna. De momento su experiencia parece tener un punto ciego, aquello de lo que no se percata todavía, pero este punto ciego de su nervio óptico es el que la deja ver lo que se le enfrenta. Ciertamente ella se ha movido de sitio y de actitud; se ha vuelto *otra* ante el nuevo objeto, *otro* que el anterior. Como lo expresa Heidegger:

> Así pues, si la conciencia *hace su experiencia* en sí, es decir, en ella como saber del objeto y por tanto también en este, entonces debe experimentar que ella misma deviene otra. Así *se confirma en su verdad* lo que ella propiamente es, o sea, lo que es en el saber inmediato y no ulteriormente sabido del objeto. En esta confirmación de la verdad es donde pierde su primera verdad, aquello por lo que en primer lugar y al pronto se tenía a sí misma. Pero en esta confirmación de la verdad no solo pierde algo, sino que, más aún, se enriquece con una nueva experiencia, gana una verdad justamente sobre sí (FEH 31-32).

Pero, a la vez, en su propio fracaso, se acredita como conciencia, capaz de experimentar lo falso, la nulidad de su objeto, de vivir su pequeña muerte, abriéndose a algo otro; trans-ita, pues, hacia una nueva figura, aunque no sabe cómo. Ha perdido su objeto primero, pero ha crecido en sí misma como conciencia a tenor de la flexión que sufre en su mirada para ver de otro modo, esto es, más conforme o adecuado con su *concepto*. Si su autorreflexión fuera consumada, vería que «el nuevo objeto se muestra como llegado a ser por una *in-versión* (*Umkehrung*) *de la conciencia misma*» (61/159). Invertir es volverla del revés, y

35. «Ciertamente —dice Puntel— en cuanto saber, un automostrarse (*sichzeigen*) del objeto» (DMS 292).

obligarla a dirigir la atención de su mirada hacia lo que *quedaba atrás*, en sus espaldas, hacia el lugar de su apertura trascendental a la verdad. Recuérdese que en el símbolo de la caverna, el prisionero vuelve en un instante su cabeza hacia atrás, pero el resplandor del fuego hacia la salida no le deja ver bien lo que tiene delante, hasta tanto no se reacomode su mirada. Pero «esta consideración de la cosa —añade Hegel— es nuestro añadido (*Zutat*)» (61/159), nuestro, del *nosotros* que contempla lo que le pasa a la conciencia.

La prueba o *skepsis*, que lleva a cabo la conciencia, al infirmar el objeto sobre el que ha hecho su experiencia negativa, invierte el todo de la relación sujeto/objeto, esto es, la vuelve del revés, pero con ello la de-vuelve un poco más hacia la verdad de sí en su *concepto*. En sentido estricto, su experiencia es *de la no-verdad del objeto* anterior, y solo por modo derivado del nuevo que aparece a la vista. Hegel recuerda en este punto que se trata de aquella *negación determinada*, pro-ductiva de algo otro, que se da en el escepticismo consumándose, bastante afín con la mayéutica socrática, que no solo es refutativa, sin alumbradora de un nuevo *eidos*. La línea axial constructiva del método dialéctico es *negación-inversión-surgimiento* del nuevo objeto, siendo la inversión el punto de in-flexión y re-flexión de la mirada. Como comenta Heidegger, «porque solo gracias a que la *skepsis* del escepticisismo que se consuma a sí mismo pre-vee el *ser de lo ente*, es como *lo ente* puede manifestarse libremente a partir de sí mismo y dejar que aparezca su manifestación. La aportación de la inversión de la conciencia es el dejar manifestarse a lo que ser manifiesta como tal» (Hw 174-175/CB 174). Ciertamente, el carácter de la «negación determinada» es un carácter intrínseco de la dialéctica hegeliana, que trasciende el esquema platónico al que me he venido refiriendo en una abierta analogía. La conciencia experimenta en sí la violenta torsión haca el ámbito de la luz, que deja ver, pero solo se encuentra con un nuevo ob-jeto apareciente. Y «aun cuando este otro objeto ha surgido de ella (*Ent-standenes*), de su *inversión*, ella lo desconoce y lo encuentra como nuevo objeto (*Gegen-stand*), que se le enfrenta. Esto solo lo vemos nosotros[36], los que contemplamos la experiencia desde la otra cara de su razón de ser o posibilitación, pero no ella, que no acaba de consumar su vuelta hacia sí misma. La crisis sobrevendrá de nuevo, una y otra vez, con todo objeto representable o, mejor, con los distintos niveles de objetividad, hasta que la con-versión hacia la verdad alcance su meta en el saber absoluto. «Esta consideración de la cosa —precisa Hegel— es nuestro añadido (*Zutat*) por medio del cual la se-

36. «El nosotros (*Wir*) —precisa Puntel— como el pensar (*Denken*) es *presupuesto* (*vorausgesetzt*), pero debe ser expresamente puesto de relieve o resaltado (*hervorgehoben*)» (DMS 301).

rie de las experiencias de la conciencia se eleva hasta la marcha científica, pero no es para la conciencia que consideramos» (61/159).

Contemplado en sí, el camino *hacia* el saber es *ya* saber en la medida en que la interna necesidad de su progreso, por mor de la negatividad inmamente, pro-duce el concepto de saber y la conversión de la conciencia hacia su *sí mismo* (*Selbst*). Es el movimiento de ascenso, en un camino escarpado y arduo, como lo describe el símbolo platónico, que el prisionero abre con sus pasos, y que lo llevará a nuevas formas objetivas, con sus correspondientes configuraciones subjetivas de la conciencia, hasta salir a la luz, pero es la luz misma de la verdad la que sale paulatinamente a su encuentro. Pero la conciencia ignora la *necesidad* interna que liga el objeto anterior anulado y el nuevo surgido, y, por tanto, el vínculo progrediente entre las figuras.

> Es esta circunstancia la que guía la serie de las figuras de la conciencia en su necesidad. Solo esta necesidad misma, o la emergencia (*Ent-stehung*) del nuevo objeto que se presenta a la conciencia, sin que esta sepa lo que acontece, es lo que sucede para nosotros (*für uns*), por así decirlo, como a sus espaldas (*hinter seinem Rücken*) (*Phä.* 61/159).

Y es que *nosotros* la estamos viendo a ella precisamente *por detrás*, en su plano ontológico, hacia el que ha hecho ella el intento de volverse, sin percatarse enteramente de ello, según cuenta la alegoría platónica, y al que ha sido vuelva forzosamente en la inversión de sí misma. Ella, pues, de momento, no puede ver lo que la hace ver. «Entra así en su movimiento un momento del ser *en sí*, o del ser *para nosotros*, que no se expone para la conciencia, la cual está prendida en la experiencia misma» (*ibid.*). Este *en-sí*, como se ha visto, es la forma misma de la verdad, que ella lleva en sí en su *concepto*, pero todavía no realizada en saber verdadero.

> Pero el *contenido* de lo que emerge ante nosotros es para ella, y nosotros solo concebimos la parte *formal* del mismo, o su puro originarse; para ella, esto que se ha originado es solo como objeto, para nosotros (*für uns*) es, a la vez, como movimiento y devenir (*Phä.* 61/159).

El contenido objetual pertenece obviamente a la experiencia, es aquello sobre lo que se hace la experiencia, como se ha mostrado, pero la forma trascendental que la posibilita, lo que antes se ha llamado la *a prioridad* del absoluto en ella o cabe ella o la *forma* de la verdad, es lo que in-forma o da forma a todo lo objetivo, que ella puede ver, y conforma las distintas figuras de la conciencia en su desarrollo. Pero en sí es lo trans-objetivo, lo que impulsa el movimiento, y solo com-parece en su final.

¿Adónde el camino irá? Y en tanto que la *meta* es para la conciencia su *concepto* de sí la impulsa también en ella misma hacia sí misma. Hacia el *sentido* de lo que ve, hacia la luz y la libertad, como el prisionero liberándose en la caverna, pero ella no lo sabe. En verdad es un camino hacia sí misma, pero mediante la negatividad de sí, consumando su escepticismo metódico. Mediante el despojamiento progresivo de la apariencia (*Schein*), que enturbia los diversos objetos fenomenales con que se encuentra de camino, cancelándola y traspasándola en sucesivas crisis, en suma, trascendiéndose a sí misma, llegará la conciencia a un punto culminante en que el *ob-jecto* que se le aparezca sea la consumación del *pro-yecto* interior de su propio caminar, es decir, de su fin:

> Impulsándose hacia adelante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en que se desprenda de su apariencia (*Schein*) de arrastrar consigo algo extraño (*Fremdartigen*), que solo es para ella y lo es en cuanto otro (*als ein Anderes*), o un punto donde la aparición (*Erscheinung*), el fenómeno, se haga igual a la esencia (*Wesen*), donde su exposición (*Darstellung*), por ende, coincida con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu y, finalmente, al atrapar ella misma esta su esencia designará la naturaleza del saber absoluto mismo (*Phä.* 61-62/161).

La conciencia *se* convierte al espíritu, que ya *era* inmediatamente, en el punto cimero en que la experiencia reflexionante hace trans-parecer en el fenómeno su propia esencia. Ella se reconoce y se sabe en ella en la verdad de lo que es[37]. Y porque se sabe como espíritu consciente de sí en la amplitud objetiva de su experiencia, consuma a esta en la Ciencia (*Wissenschaft*) en cuanto tal, o establece la condición de todo posible saber. El camino ha alcanzado su meta e inmora en ella. Hasta en el final del camino resuena la voz platónica, pues, según Hegel, para Platón, «la verdadera naturaleza de la conciencia consiste en ser espíritu, en el cual, como tal, existe ya aquello que es su objeto o que la conciencia está llamada a ser para sí» (VGPh XIX, 43/HF I, 163)[38]. La aparición (*Erscheinung*) revelará su propia esencia (*Wesen*), que re-

37. Extraña que P. Stekeler comente este pasaje final de la Introducción como el momento en que la conciencia se abre a la ciencia en un sentido de orientación práctica, en una intuición fundamental que apunta hacia el pragmatismo de W. James, de estirpe hegeliana (*Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommetar*, Meiner, Hamburgo, 2014, I, 403 [DK]).

38. Certeramente recuerda Graeser, al fin de su comentario (EzPh 175) un pasaje de la *República*, donde advierte Platón que «la razón no consiente pensar que el alma, en su naturaleza más verdadera, sea de tal índole que esté plena de variedad, de desemejanza y diferencia con respecto a sí misma», como la estatua del dios del mar Glaucón, deformado por las olas y lleno de algas y conchas en el medio marino, sino que «hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento, tal cual es cuando llega a ser pura» (611b-c).

verbera por doquier; sus ojos quedarán traspasados por la luz de la verdad que le hace ver lo que es, la esencia universal, y que ahora puede ver cara a cara, como espejo de sí misma (*Selbst*), y alcanzará así su verdadera naturaleza, que buscaba sin saber, al reconocerse como espíritu (*Geist*). Esta palabra suena en este contexto final en su pleno fulgor. Espíritu es la pura transparencia de ver-se en todo lo otro como sí mismo y la pura inmanencia de permanecer en lo otro cabe sí mismo; en suma, la unidad del *exire* y el *redire*, del *exitus* hacia el mundo objetivo y el *regressus* autoposesivo del mundo en su interioridad. El camino que la conciencia hace, vertiéndose hacia lo otro y retornando hacia sí, por inversión, alcanza el punto cima de que el objeto sabido y manifiesto sea la propia autoconciencia como certeza de sí y memoria viva de la verdad: verdad *ontológica*, pues en el fenómeno transparece al fin el *noúmeno* o *Cosa misma*, y verdad *existencial* del «sí mismo» (*Selbst*), manifiesto en su esencia espiritual. Verdad también *fenomenológica*, pues el movimiento de ascenso progresivo de la conciencia exponiéndose (*Darstellung*) hacia su fin —la verdad en sí— se muestra también como el progresiso descenso de la verdad o del saber absoluto en su manifestación (*Offenbarung*) a la conciencia[39]. En esta experiencia consumativa —añade Hegel— «se le indicará la naturaleza del saber absoluto mismo», esto es, del saber *verdadero*, del que tiene ya la clave para penetrar en él. En virtud de su necesidad interna, este camino hasta la ciencia es él mismo ya *ciencia*, y, por tanto, conforme a su contenido, la ciencia de la experiencia *de* la conciencia» (61/161 corr.). Pero el genitivo se ha vuelto ahora más objetivo que subjetivo o, quizás mejor, ahora muestra ser, en verdad, un genitivo «dialéctico-especulativo», como lo llama M. Heidegger, en que se conjugan ambas dimensiones (Hw 182/CB 180). Hegel la llama la primera parte del saber, la *fenomenológica*, acerca de la crisis interna de la conciencia en su saber apareciente, y la progresiva configuración de ella en las distintas figuras intencionales del camino hasta el descubrimiento de su condición de espíritu. Luego, vendrá la segunda parte complementaria, la *lógico/conceptual*, que analiza, ya en el puro elemento simple del saber, los momentos o categorías ontológicas correspondientes a tales figuras.

Volviendo al símbolo de la caverna, el maestro socrático interior, que nos acompaña en el camino, sabe de antemano el desenlace final, pero se lo calla o lo da a entender vagamente, porque es preciso que el

39. F. Duque señala también «una coincidencia triple de la Verdad: *a*) la verdad como perfecta igualdad del fenómeno y la esencia, *b*) la no menos plena coincidencia de esa verdad 'de la ciencia del espíritu' propiamente hablando con la exposición (*Darstellung*) de la conciencia (o construcción de lo Absoluto en ella), llegando al fin al punto de *c*) comprehender ella misma esta su propia esencia» (EC 504 y 506).

prisionero se libere por sí y consume su incipiente escepticismo hasta quemarlo en la lumbre de la verdad. Él plantea las preguntas y los problemas por resolver. Se limita a ver como la conciencia se pone a prueba, como a nosotros «no nos queda más que el puro mirar atentamente (*das reine Zusehen*)» (59/157). Está ocupado, como nosotros, «en el puro ver (*das reine Auffassen*), lo que ella es en sí y para sí» (61/159), y lo que significa su experiencia. Lo contempla todo, porque lo ve en su verdadera luz y comprende el sentido cabal de lo que acaece. Ahora descubrimos que el rostro de Sócrates, caminante invisible con nosotros, se confunde con el de Hegel. Ciertamente, la pura contemplación la hace el filósofo en perspectiva global (*für uns*), una vez consumado el camino. Pero ¿lo ha andado él? Es obvio que la visión final es verdadera si verifica efectivamente toda la experiencia asumida, de modo que él ha tenido que hacer antes el camino reflexivamente en su propio viaje de descubrimiento, como solía llamar a la *Fenomenología*[40]. Como ha escrito finamente L. Siep: «Ocasionalmente esto sucede en la forma de un diálogo socrático, que pone en boca de una 'certeza inmediata' irreflexiva tesis que ella necesita presentar cuando pretende defender sus concepciones de la realidad y el saber. Hay, pues, en el 'añadido filosófico' (*Zusatz*) mucho más en juego de lo que Hegel admite *expressis verbis* en la Introducción a la *Fenomenología*» (WPh 79/CF 79). Sí, es cierto, pero con una salvedad: a lo largo de él, Hegel no incorpora extrínseca y descriptivamente fragmentos de la historia de las ideas ni los enlaza o conecta arbitrariamente, sino que los discute y reelabora en sí mismos y los ordena conforme a una necesidad interna, en la línea de su productividad en el camino del saber. Al final queda la imagen impasible de un autor que se limita simplemente a ver, como un «ojo viviente» y ser el notario de la vida interior de la conciencia, su «escribano silencioso» —dice Philonenko (LPh 169)—, pero antes ha debido ser un caminante, en la soledad meditativa de su paciente confrontación con la filosofía de su tiempo, que en alguna medida sigue siendo el nuestro, porque el genuino pensamiento no pasa en vano sin marcar el camino. Por eso sus indicaciones en la marcha pretenden ser la de un guía que ya ha explorado el camino pensante, aun cuando a veces sirvan demasiado ostensivamente para orientar la marcha. Por supuesto, el camino puede ser problematizado, pero a condición de recorrerlo antes por entero e intentar de-construirlo, reanudando la paciente confrontación de los pensadores acerca de la *Cosa misma* del pensar. Esta Introducción es una invitación para entrar en él.

40. En este sentido, como apunta J. Hyppolite, «representa el propio itinerario filosófico de Hegel, como el *Discurso del método* es una historia abreviada y reconstruida de la formación del pensamiento de Descartes» (GS I, 50).

I

LA CERTEZA SENSORIAL

En este punto iniciamos el camino, el camino del saber, resueltos a andarlo, transitarlo en toda su extensión, paso a paso, jornada a jornada, hacia su consumación como un saber integral, capaz de dar razón de sí mismo. Pero este punto inicial, *en tanto* que comienzo, ya pertenece al saber y muy intrínsecamente, puesto que en él tiene que abrirse su camino. No estamos fuera de él, pues en tal caso nunca podríamos transitar del no-saber al saber, sino saltar hacia él (y ya se sabe que el salto puede ser mortal si intenta franquear un abismo), o aceptarlo desde fuera como un oráculo. Ni siquiera podemos decir que salimos a su encuentro, ya que igualmente supondría un estar-fuera de antemano. Es oportuno tener en cuenta este dilema: en el saber o ya estamos en alguna medida o nunca estaremos, como recuerda Hegel en la *Introducción* a la obra. Es la dura acusación que hará más tarde a Kant, con su separación del fenómeno y el *noúmeno*, que nos condena a no-saber lo que de verdad nos importa saber: qué es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) en sí misma. Pero esto significa que ya hay en juego cierta pre-comprensión de lo que sea el saber que se busca. De lo contrario, ¿cómo buscarlo? Pero, a la vez, en tanto que comienzo, no puede contener ya el todo del saber o el saber en sí. De ahí que este comienzo sea un saber fenoménico, o con más exactitud, un *fenómeno* del saber, de lo que *nos aparece como saber* en primera instancia. Y esta es la del saber inmediato, esto es, la relación espontánea, directa, ingenua, en la que se encuentra el sujeto con respecto al saber. Más precisamente, por relación inmediata ha de entenderse la conciencia de una relación simple e indivisa de la unidad del sujeto/objeto, de lo uno y lo otro, tan estrecha e íntima que, en el comienzo, resulta indiscernible en sus elementos constitutivos. Pero esto también significa que este comienzo tiene algún privilegio a su favor: de un lado, el de la conciencia natural primera o entendimiento co-

mún, y, del otro, la primacía de la intuición. Con seguridad que Hegel recordaría en este punto el célebre pasaje con que abre Kant la Estética en la *Crítica de la razón pura*:

> Sean cuales sean el modo o los medios con que un conocimiento se refiera a los objetos, la *intuición* (*Anschauung*) es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado. Pero este, por su parte, solo nos puede ser dado, (al menos a nosotros los humanos) si afecta de alguna manera a nuestro psiquismo (*Gemüt*). La capacidad (receptividad) (*Rezeptivität*) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*) (KrV A19; B33)[1].

Por mucho que rechace Hegel el recurso al intuicionismo en la filosofía moderna, sobre todo, a la llamada intuición intelectual y filosofías de la fe con su postergación consecuente de la reflexión, no puede, en modo alguno, rechazar la intuición sensible, como base imprescindible en el punto de partida del conocimiento. Saber algo comienza siendo un tenerlo presente en el modo de sentirlo. La inmediatez es la fuente de la certeza sensible, en virtud de la unidad *per identificacionem*, directamente vivida, que hay en ella entre sujeto/objeto. Privilegio también, si se quiere, del buen sentido, donde se encierra un instinto ontológico innato, al admitir que su objeto (el dato o los datos sensibles) *es*, no simplemente que está ahí (*da-sein*), sino que es un ente verdadero o la verdad de lo que así se ofrece. Curiosamente el título de esta primera figura de conciencia lleva un extraño añadido: la suposición (*das Meinen*); se trata, estrictamente hablando, de lo que admitimos como ser verdadero, remitiendo así implícitamente a este instinto ontológico, que implica el saber con la verdad. Esta suposición puede ser puesta en duda, incluso derrotada por el escéptico, y en el mejor de los casos, tendrá que ser corregida, reflexionada en su superación. Tal paradoja, como se verá, es intrínseca a todo encontrarse de camino. De ahí la duplicidad y ambigüedad del *suponer* (*meinen*), ya se tome en su anverso, como fe implícita o instinto ontológico en el ser/verdad, que se admite, ya en su reverso, como mera opinión o conjetura en tanto no satisface, en una figura determinada de conciencia, la exigencia interna de su admisión. La tensión de esta duplicidad es esencial a la experiencia dialéctica no consumada, porque la hace caminar.

1. Cito la traducción de la *Crítica de la razón pura* por Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1988, p. 65.

1. *La mirada fenomenológica*

Más importante es atender a la primera y fundamental advertencia del guía mayor, en este caso, Hegel: «Nosotros hemos de comportarnos de modo igualmente *inmediato o receptivo*, esto es, no alterar en él nada de cómo se presente, y mantener los conceptos (*begreifen*) alejados del acto de aprehender (*auffassen*)» (63/163). Es la indicación de asegurar la difícil *mirada fenomenológica*, que describe lo que ve, el fenómeno del saber, en este caso la certeza sensible, tal y como se presenta, sin mezcla ni contaminación. Se tiene, en efecto, la certeza de estar viviendo directamente, en persona, como solemos decir, lo que se nos hace presente de modo sensible. Basta con abrir los ojos o los oídos (o cualquier otro sentido) y sentir cómo nos tocan y traspasan, nos invaden, las presencias múltiples de lo que se nos da en inmediatez. El sentir es esta afección primaria de ser tocado por lo que incide en los órganos sensitivos. Sentir estas mútliples presencias es conjuntamente sentir-se traspasado por ellas, viviéndolas en un acorde único con la vibración de mi propia carne. «El acto de lo sensible y el del sentido —dice Aristóteles— son uno y el mismo, si bien su esencia no es la misma» (*De anima*, 425b26)[2]. El sentiente y lo sentido se han vuelto lo mismo (*fieri unum*), en virtud de este con-tacto íntimo, y no en vano Aristóteles tomó el tacto por el sentido más básico y certero de conocimiento. La intuición sensible es el saber inmediato de lo inmediato. Ahora bien, todas estas noticias están ahí, declaran el ser de lo que sentimos, el ser puro (*reines Sein*) de lo que se da. El privilegio de este conocimiento es doble, según Hegel, ser «el más rico», e incluso «con riqueza infinita, extendida en el espacio y el tiempo» y, a la vez, «se manifiesta además como *el más verdadero* (*die wahrhafteste*), pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud» (79/63). Retengamos del texto estos dos índices: manifestación (*Erscheinung*) y verdad (*Wahrheit*). Se trata de averiguar si esta aparición primera del saber corresponde a la verdad que admite tener, entendiendo por verdad, en un sentido ontológico natural, «lo que es» (*Wesen*). No cabe duda de que la sensibilidad es la primera manifestación del saber por donde comenzar. ¿Qué otra, si no, podría competir de entrada con él? Pero ¿es esta manifestación (*Erscheinung*) mera apariencia (*Schein*) de verdad o la verdad en sí de lo que es? Tal es la cuestión.

Pero primera manifestación no equivale sin más a primordial en sentido esencial, sino literalmente a base inmediata de comienzo. Lo que encontramos en ella es la infinita presencia del mundo, nada más

2. *Acerca del alma*, ed., introd. y trad. de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1978, p. 218.

abrirle la puerta. Y esta puerta siempre ya abierta es la sensibilidad. Todo está ya ahí. No lo inventamos, no lo ponemos, no nos lo figuramos. Su presencia antecede a nuestro sentir, pues sentir-se sintiendo es estar siendo alterado por ella. Ese punto de unión inmediata, con-fusiva de sujeto y objeto, es el arranque de la experiencia. Es la su-posición necesaria de la misma filosofía, como recuerda la *Enciclopedia*:

> Es igualmente importante que la filosofía se entere de que su contenido (*Inhalt*) no es otro que el haber que (fue) originariamente producido y (continuamente) se produce en el campo del espíritu viviente (*des lebendigen Geistes*); haber (*Gehalt*) que se ha hecho *mundo* (*Welt*), mundo exterior y (mundo) interior de la conciencia; es importante que la filosofía se entere de que su contenido es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Nosotros llamamos *experiencia* (*Erfahrung*) a la conciencia más próxima (*nächste*) de este contenido (*Enz.* § 6, VIII, 47/*Enc.* 105).

De hecho, la filosofía comienza con la no-filosofía, por la sencilla razón de que cuando nos ponemos a pensar, ya estamos existiendo y conociendo, invadidos por la presencia sensible de lo real. La reflexión va siempre a la zaga, tiene algún pre-supuesto de partida, en este caso, el de la conciencia natural[3]. Pero Hegel no discute una filosofía histórica determinada, la del empirismo en cualquiera de sus especies[4]; esto sería tanto como reducir el alcance de la cuestión a un asunto interno de ciertas filosofías en disputa. Se trata —y hay que poner en ello todo énfasis— de *la tesis ontológica* de la conciencia natural, a saber, que la representación se atiene a lo que se le manifiesta como siendo: ello *es*, está ahí, independiente de ella y ante ella, y se da a la vez que lo siente estar afectándole. Como bien advierte Eugen Fink, «la pregunta de Hegel es ontológica [...] No se trata de fenómenos de conciencia, sino exclusivamente de los esbozos que, hasta ahora, ha habido sobre lo que es un ente y lo que sea el ente en total. La disolución de la ontología heredada no tiene lugar a causa de una crítica traída desde fuera, sino que se efectúa

3. Ludwig Feuerbach, frente a Hegel, ha propuesto por lema de su filosofía del futuro «incluir en el texto de la filosofía la no-filosofía» (*Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, n.º 45; véase *Kleinere Schriften*, Akad., Berlín, 1971, II, 254 [*Kl. Schr.*]) esto es, lo que en el hombre no-filosofa, más aún, lo que está en contra del pensamiento puro. Entendía por ello Feuerbach la condición carnal, sensible y sufriente del hombre. Obviamente no es el caso de Hegel. Este se remite a la no-filosofía, no como lo irracional volitivo que incluir en la filosofía, sino como el mundo común de la vida, tal como es vivido habitual y regularmente por el sentido común. Y comienza en él para ser superado en cuanto filosofía metafísica común.

4. Es obvio que la precedencia del sentir sobre el pensar, y la correspondencia consecuente de la idea (representación) con su impresión sensible o imagen es la tesis defendida por John Locke (*An essay concerning human understanding*, lib. II, cap. 1) y por David Hume (*A treatise of human nature*, lib. I, parte I, secc. 1).

pensando minuciosamente las contradicciones internas de dicha ontología. Esto quiere decir que la disolución se efectúa de manera dialéctica, en *dialegesthai*, en la discusión de las ideas sobre el ser» (HPhI 59/ HIF 90)[5]. Hegel apunta directamente a la suposición del sentido común, a su realismo ingenuo de que ha vivido toda la metafísica tradicional, al puro ser como presencia inmediata. Esto es lo que cree o admite la certeza sensible como su verdad. Pero ¿este ente (*Seiendes*) sensible y sentido, en su noticia más próxima o íntima, equivale sin más a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*)? Esta pregunta constituye la sospecha de la filosofía sobre la primera suposición. Sospecha de que esta inmediatez de la sensibilidad no alcance a verse adecuadamente a sí misma, fundida como está en el contenido de lo que a ella se le manifiesta. El sentir es lo más lleno cualitativa y cuantitativamente de múltiples y variables impresiones, pero su mirada es la más plana, arrobada como está en lo que ve inmediatamente. De ahí el giro adversativo de Hegel: «Pero de hecho (*in der Tat*), esta certeza se muestra ante sí misma (*sich selbst*) como la verdad más abstracta y más pobre. Lo único que dice de lo que sabe es esto: *es* (es *ist*); y su verdad no contiene nada más que el *ser* (*das Sein*) de la cosa» (63/163). ¿Cómo? ¿Siendo la más rica de contenido, deja fuera algo? Esto lo dice el guía, anticipando el resultado de esta experiencia. La sorpresa es mayúscula para el caminante. ¿No será acaso esta anticipación un pre-juicio? ¿No estará Hegel haciendo trampa como piensa Feuerbach? ¿Por qué parece anticipar el resultado, antes de llegar a él?

Antes de hacerme cargo de esta objeción fundamental, subrayo lo que textualmente dice Hegel. Se trata de mirar mejor en lo que se ve. «Pero en el *puro ser* (*reinen Sein*), que constituye la esencia de esta certeza y del que ella declara que es su verdad, están jugando a la vez, si miramos detenidamente (*wenn wir zusehen*), muchas otras cosas más» (64/163). Este mucho más es, de un lado, «la pura inmediatez y el ejemplo» concreto que se ofrece en cada caso de ella; del otro, la dimensión subjetiva de la propia mirada que ve. Absorta en lo que ve inmediatamente, como su verdad, no repara en su modo de ver. Heidegger, en su comentario a este pasaje, ha llamado certeramente la atención sobre el adverbio *solamente*, que me he permitido subrayar anteriormente. Esto indica que su mirada, la de la certeza sensible, es precisiva, abstractiva; pese a su inmediatez, o quizás mejor, a causa de la misma inmediatez, deja fuera algo, que no toma en consideración. «La certeza sensible —dice— *se* expresa en tanto se expresa *sobre* su cosa, esto que está pre-

5. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Fráncfort M., 1977 (HPhI). Hay traducción española de Iván Ortega, *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, Barcelona, Herder, 2011 (HIF).

sente ante la mano, sin decir nada más sobre sí, sobre lo que está sabiendo y sobre su saber —la conciencia y el yo—. Pues lo que está sabiendo —la conciencia, el yo— no incumbe a la *verdad* de la certeza sensible» (FEH 121)[6]. Todo saber algo (objetivo) es también un saber implícito del sujeto que sabe. Pero su verdad se atiene a la presencia del *algo*, que se da *aquí y ahora* para el *yo*; se reduce a este atenerse a lo dado como contenido de su experiencia. Ella misma, absorta en lo que siente, no repara en la dimensión del saber que tiene. De ahí que sea preciso hacerla girar para ponerla ante sí misma. ¿No hay aquí una evocación de aquel giro de mirada, que puso al morador de la caverna platónica en condiciones de volverse hacia la luz? Para ello se requiere de una nueva mirada que vea cómo ella ve y siente la cosa; no la mirada fenoménica, sino la fenomenológica, la que puede dar cuenta de su ver. Basta para ello con que reflexionemos. Esta reflectividad es la propia de la mirada fenomenológica. Pero esta nueva mirada no se añade a la otra *desde fuera*, violentándola, sino que es el germinar de lo que la propia mirada fenoménica encierra implícitamente en su modo de ver. La abstracción metódico/reflexiva que hace el filósofo corresponde genéticamente a la quiebra de la ingenuidad de la mirada directa, cuando entra en apuros a poco que repare en sí misma. Deja de ser una mirada ingenua de lo que ve, sino que, volviéndose sobre lo visto, se esfuerza en discernir o analizar cómo ve lo que ve. La reflexión es una segunda mirada, la propiamente filosófica que acompaña al saber intuitivo, y que, a la vez que lo ve tal y como se presenta, aporta la potencia de un nuevo modo de ver, el ver mismo de la mirada con que se ve. La paradoja que quiere hacer constar Hegel desde el comienzo es que ver la sensibilidad no es un ver sensible. La mirada sensible no puede analizarse desde la mirada sensible, sin caer en una tautología, insistiendo obstinadamente en la nuda inmediatez. Se requiere de un nuevo ver que repare o vea la propia mirada de la certeza sensible. Pero este ver reflexivo no ve algo nuevo, añadido a ella, sino lo que forma parte, implícita y estructuralmente de la primera mirada que ve. La certeza sensible expresa su verdad, pero no puede probar su experiencia. Apela a la inmediatez de lo sentido, sin advertir la diferencia implícita del *fieri unum*. La unidad de su sentir, en que estaba la fuerza de su certeza, se refracta cuando se reflexiona sobre ella:

> Entre las innumerables diferencias que concurren por aquí encontramos por doquier la diversidad principal de que en ella, enseguida, caen del puro ser y se separan los dos *estos* que hemos mencionado: un *este* en cuanto

6. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. de M. E. Vázquez y K. Wrehde, Alianza, Madrid, 1992 (FEH).

yo, y un *esto* en cuanto objeto. Si *nosotros* (*wir*) reflexionamos sobre esta diferencia resulta que ni el uno ni lo otro están solo de *modo inmediato*, sino que ambos lo están a la vez, como *mediados*; yo tengo esta certeza *por* (*durch*) otro, a saber, la cosa; y esta, igualmente, está en la certeza *por* (*durch*) otro, a saber, yo (*Phä.* 64/165).

¿A quién se refiere el pronombre *nosotros* (*wir*) que abre el texto anterior? Obviamente, a nosotros que hacemos la experiencia, y, por lo tanto y sobre todo, también al guía con quien se hace. Es este quien nos advierte que tener una experiencia no es lo mismo que hacerla, pues hacer entraña la actividad de pasar por ello, de atravesarla en virtud del análisis. Experimentar algo es un verbo activo: no es solo vivirlo ni sufrirlo, sino hacer el poder de hacerse cargo de ello. Frente al puntualismo de lo simplemente inmediato, está el modo de cómo tenerlo presente. En este sentido, ya en el comienzo, se está anticipando para nosotros que el fin de experimentar es poder apropiarse, en la plenitud de su sentido, la cosa (el asunto) sobre la que se hace la experiencia. Al admitir su verdad, en lugar de callar extasiada en su arrobo, la certeza sensible está implícitamente aceptando la medida interna de todo saber en la veri-ficación de su verdad. La su-*posición* en la que está se convierte en la *pre-su*-posición anticipada de lo verdadero. Desde ella se puede decir anticipativamente que su certeza es la más pobre y abstracta. En este sentido puede añadir Heidegger que «el *nosotros* son aquellos que ya de antemano saben *absolutamente* y aprehenden y determinan en el modo de este saber [...], no absorberse en lo sabido, sino transferirlo (*übermitteln*) *como tal, como sabido*, adonde pertenece y de donde procede en tanto es algo sabido: a el saber de él, transferir a lo sabido en el saber de él y así *saber la mediación* entre ambos» (FEH 109-110). En términos más simples y llanos: en tanto que la certeza sensible admite el *ser* de *lo que es* y cree saber la *verdad* de su objeto, es trans-ferida hacia aquello que la com-pone (o forma parte) estructuralmente de su propio mirar, retro-ferida a la condición que opera ya en ella de antemano y como a sus espaldas, en cuanto mirada sapiente, es decir, a la necesaria implicación ser/verdad que constituye el saber. Es esta dimensión estructural de su ver lo que des-cubre la mirada fenomenológica, capaz de ver este trasfondo de la ingenua mirada primera y cumplir su trans-ferencia a la pre-comprensión ontológica del saber en sí[7]. ¿Es aca-

7. De una manera más directa y sencilla se enfrenta Eugen Fink a esta prematura objeción: «Se desconoce y malinterpreta la intención de Hegel cuando nos limitamos a afirmar, como ocurre con frecuencia, que el examen tiene lugar solo a partir del saber absoluto. Desde este punto de partida, se diría que Hegel aporta una pauta absoluta para el saber natural, el cual, en relación con dicha pauta es, evidentemente, insuficiente y nulo [...] todos estos reproches a Hegel, parafraseados múltiples veces, ronda el gran malen-

so esta trans-ferencia una interferencia en su mirada? Nótese que no se ingiere externamente en ella; simplemente la pone en condición de iniciar un diálogo de «nosotros» con ella, que es también, en verdad, un diálogo de ella consigo misma, en virtud de su *a priori* estructural. Es muy importante esta distinción: no se parte de una *norma* previa, ya fijada de antemano y como caída del cielo, sino de una *pre-comprensión ontológica* de lo que significa *ser*, implícita en todo juicio sobre lo ente. Esta dimensión ontológica implícita es la que permite el *diálogo interno* entre la mirada fenoménica y la mirada fenomenológica, como se ha hecho ver en la *Introducción*. No hay, pues, un añadido desde fuera, a partir de una norma ya supuesta de medida, sino una in-mersión hacia el dentro del poder mirar objetivo. «En la medida que sabemos el ser sabemos de lo absoluto. En este sentido —agrega E. Fink— nunca estamos *fuera* del saber absoluto. Pero el saber tiene, por ahora, la forma del presentimiento que, inquietamente, perturba todas las autosuficiencias emplazadas cabe el ente dado. El presentimiento es lo que impulsa, lo que nos lanza adelante y nos fuerza a pensar en serio qué es el *ser*» (HPhI 79/HIF 114). Es, pues, la dimensión ontológica internamente posibilitante de toda conciencia *en cuanto* cree —supone o admite— saber lo que es. Lo que hace la mirada fenomenológica es abrir esta dimensión de trasfondo; hacer que la mirada ingenua, volcada en su *intentio objectiva entis*, vaya replegándose, interiorizándose, reconociendo, paso a paso y pro-gresivamente, aquello que posibilita su propio modo de ver. Dicho platónicamente, reconocer aquella luz implícita en y por la que se ve lo que se ve.

¿Cómo hacer que la certeza sensible comience esta vuelta reflexiva? Basta con que se le pregunte, se la inste a reconocer lo que admite como verdad; en suma, hacerla hablar. Pero si calla y se niega a hablar, seremos «nosotros» los que tendremos que tomar por ella la palabra, al modo como Sócrates se vio a veces obligado a continuar en solitario el diálogo, al que se resistía su oponente. El diálogo es imprescindible para discutir con la conciencia natural su concepción del ser, en la medida que permite asegurarse del alcance objetivo de lo que se dice. El «nosotros» no solo se refiere al autor del libro y a sus lectores que hacen con él la experiencia fenomenológica, sino que remite esencialmente a la inter-subjetividad dialógica que se abre en y con la pre-comprensión del

tendido según el cual el saber absoluto es una especie de intuición mística y misteriosa [...] [Pero] el examen de Hegel del saber que se manifiesta no tiene lugar a partir del saber absoluto, sino que apunta hacia él. El saber absoluto es lo buscado y anhelado, es el problema que hace que la filosofía contenga el aliento. Cada saber sobre el ente es, al mismo tiempo, un saber sobre el ser. Nos situamos ante un carácter de ser manifiesto (*Offenbarkeit*) del ser, pero un carácter de ser manifiesto que está, asimismo, oscurecido y sospechoso (HPhI 79/HIF 113).

ser. Los que hacen el camino hacia el saber desde el saber fenoménico dia-logan entre sí, porque así corroboran la interna necesidad de cada paso de su caminar. Es altamente significativo que Hegel mencione el «nosotros» en la obertura misma de la *Fenomenología*, a punto de dar los primeros pasos, y subraye enérgicamente la trascendencia del lenguaje. Lo que dice en esta página a propósito de la certeza sensible predetermina ya todo el resto de la experiencia dialéctica. «Lo único que dice de lo que sabe (*sie sagt von dem, was sie weiss*) es esto: *es*; y su verdad no contiene nada más que el *ser* de la cosa» (63/163). El «nosotros» es lingüístico, o lo que es lo mismo, está mediado esencialmente por el lenguaje[8]. «El lenguaje es lo más verdadero», como dirá más tarde Hegel, porque está en condiciones de probar la verdad en la que se está o se supone. «La adecuada comprensión de este hecho —precisa Josef Simon— reviste una importancia fundamental para la filosofía hegeliana, ya que la contradicción entre la certeza sensorial y la lingüisticidad de la conciencia es lo que, como primera contradicción, subyace en la *Fenomenología* a todos los pasos ulteriores del desarrollo de la conciencia» (PLH 36)[9]. El trans-curso dialéctico de la conciencia se debe al dis-curso o diálogo interior que «nosotros» (la intersubjetividad que sabe) podemos mantener con ella. Sin esta lingüisticidad estructural de la conciencia, como la llama Simon, ella no podría reflexionar.

> Puesto que para Hegel no es posible ningún saber sin experiencia, hay que preguntarse dónde, en qué clase de experiencia se le manifiesta a la conciencia, *en* su finitud, la totalidad de la determinación de la conciencia [...] Para Hegel, la conciencia quedará aprehendida *en* su verdad cuando quede aprehendida en la plenitud indivisa de su lingüisticidad, de la que el idealismo subjetivo solo tematizaba momentos parciales, sin preocuparse por el origen de esos momentos [...] A esos momentos parciales se opone el lenguaje en su totalidad, como la verdad de aquellos, que los supera y cancela en sí misma. El lenguaje como totalidad muestra al idealismo propio de la certeza sensorial los momentos que le faltan para su verdad, para la totalidad: le muestra la relevancia abstractiva del lenguaje (PLH 38).

Pero si se resiste o no, si se planta o no en su inmediatez, es cuestión de instarla con la pregunta. Con ello se abre, por lo demás, la propia mirada fenomenológica al discernimiento de esta diferencia que hay implícita en la inmediatez de la certeza sensible. El análisis se va a llevar a cabo atravesando su mirada, viéndola en la totalidad de sus respectos, en un triple momento: desde el *objeto* sentido, desde el *sujeto* sentien-

8. Esto no prejuzga que, en Hegel, el lenguaje equivalga al pensamiento en toda su envergadura lógica, pero es el cuerpo del pensamiento, en cuanto *pneuma*.
9. *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid, Taurus, 1982 (PLH).

te y desde la *relación misma* de sujeto-objeto, en cuya presunta inmediatez se asienta la fuerza de la certeza sensible. No hay que ver en esta triple dimensión el reflejo de un diseño previo dialéctico, sino el propio índice de la relación sujeto/objeto, abordado sucesivamente en cada una de sus caras constitutivas, y, por último, en su nexo estructural. Y para quien crea que con esta transferencia se ha dado un salto indebido sobre la certeza de su verdad, violentando la experiencia misma, Hegel de inmediato advierte: «y es en la forma en que esté en la certeza, no según nosotros la acabamos de determinar, como se habrá de registrar tal diferencia» (64/165); es decir, hay que transitar fenomenológicamente la experiencia a partir de tal como se presenta. No darla por resuelta en su verdad estanca e inmediata ni tampoco por ya di-suelta en su desenlace, sino aportar la prueba de su movimiento *en cuanto* experiencia del saber. Pero ¿se puede mover la certeza sensible de su enclavamiento?, ¿y de qué modo sería tal moverse? Es de sumo interés el recorrido de este primer tramo de la experiencia, pues en él se ofrece el *modelo* del análisis que va a seguir Hegel en adelante, y nosotros con él. En el se refleja in *actu exercito* lo que hay que entender por movimiento dialéctico. La *Fenomenología* transmuta el acto de mirar, que no es a lo quieto y estanco, sino a lo que aparece en movimiento y así puede dar cuenta de lo que realmente es en profundidad.

2. *El objeto de la certeza*

Tal como ella lo ve, y conforme al sentido innato de la conciencia natural, su certeza se apoya en el objeto que le está presente por modo inmediato. Este es lo esencial; ella se limita a tenerlo presente como independiente y permanente. «El objeto *es*, es lo verdadero y la esencia». Atención a este uso de *ser* propio de la metafísica. No es el hecho de que algo sea, sino la esencia (*Wesen*), a la que podríamos definir platónicamente como su razón propia de ser lo que es. Este es un su-puesto de la conciencia natural. Ya dije que la conciencia natural tiene un instinto metafísico. La certeza sensible mira y siente presencias en el espacio/tiempo, pero las afirma en cuanto bien fundadas en su ser. Su propia certeza se desvanece si el objeto no es. ¿Cómo podría aceptar la conciencia que todo lo que siente es una ilusión? Su verlo clara y transparente es un testimonio obligado, que se debe a lo que es. No puede por menos de confiar en la verdad de lo que se le ofrece como un don. Como se sabe, la pregunta por la esencia es la pregunta por el qué (*was*), en cuanto razón o causa de lo que algo se da. Pues bien, ante la certeza sensible se dan a sentir innumerables presencias. Cada una llena un punto/instante del espacio/tiempo del yo. Pero cuando se le pregun-

ta qué es lo que ve ahora, tiene que decir ahora es de día; en otro ahora, dirá ahora es de noche; o bien, ahora, hace calor, o bien hace frío, etc., en toda la gama de las impresiones contrarias y complementarias que se dan en su certeza. No son afirmaciones judicativas, sino meras constataciones de lo que se le da. Aun no estamos ante el ente singular propio de la percepción, sino de meros datos sensibles: un desfile, pues, de luces y sombras (días y noches, auroras y atardeceres), un conjunto de maravillas, de cualidades sensitivas de todo tipo, de tactos delicados o ásperos, de tonos agudos o graves, de esplendores y rumores, pasan por sus sentidos. Más que un estar plantada o enclavada en su arrobo, se encuentra tras-pasada por la riqueza de lo que siente. Su atención se dispara en todas direcciones. Cada punto ahora/aquí tiene un contenido distinto. Lo que queda no es el contenido, sino el punto/ahora. «Por eso, este ahora que se mantiene no es algo inmediato; sino algo mediado, pues, en cuanto que es algo que permanece, está determinado *por esto*: que otra cosa, a saber, el día y la noche, no sean» (65/165-167). El *esto*, al igual que el *aquí* y el *ahora*, subsumen a todos los casos concretos de lo dado a sentir, cada uno con su aquí y su ahora determinados. El *esto* en el punto *aquí/ahora*, indiferente a cualquier contenido, como un lugar abierto de aparición. Ahora bien, a un esto que es en verdad un no-esto, en cuanto surgido de la negación de otra «presencia» lo denominamos un *universal*; o sea, lo universal es, de hecho, lo verdadero de la certeza sensible» (65/167). Es posible que esta se quede atónita ante un resultado tan paradójico. Puede creer que se le ha birlado o escamoteado el mundo que tenía tan a su alcance. Pero se queja en vano contra el filósofo porque ese contenido ya se ha evaporado por sí solo para dejar paso a otro, y este a otro, de modo que lo permanente es la caja mágica de toda aparición. El mundo sigue ahí, pero su presencia es ya otra, y otra que la otra, y por tanto, ya no aquella de que habíamos partido. Con frecuencia la certeza sensible se queda atónica, sin habla, ante tanta maravilla; a veces, necesita hablar para poder comunicar lo que siente o prorrumpe en una admiración o en el balbuceo de una palabra, como lo harían el niño o el primitivo. En este caso, como está expuesta a prueba, le pedimos que nos diga *lo* que ve, lo que toma por lo verdadero: incluso que lo escriba para guardar así el contenido de su experiencia. Pero al consultar la nota, lo registrado en ella se ha esfumado. La presencia es ya otra. Lo que queda es el estuche lingüístico: el *esto*, *aquí*, *ahora*, o, lo que es lo mismo, expresiones deícticas o indicativas, espacio-temporales, referidas a casos del mundo en derredor que se han vuelto otros mientras tanto:

> Al hacer esto, no nos *representamos*, desde luego, el esto universal o el ser en general, pero *pronunciamos* lo universal; o bien no hablamos sin más

> tal como *queremos íntimamente decir*, tal como *opinamos* (*meinen*) en esta certeza sensorial. Pero, como vemos, el lenguaje es más de verdad (*das Wahrhaftere*); en él nosotros mismos refutamos inmediatamente nuestra *opinión* (*Meinung*), lo que queremos íntimamente decir, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensorial y el lenguaje expresa solo eso verdadero, resulta del todo imposible que nunca podamos decir un ser sensible, que *queremos íntimamente decir* (*das wir meinen*) (*Phä.* 65/167).

El *ser*, que suponíamos como inmediato, muestra al cabo lo que es en verdad, un universal puro «a lo que es esencial la negación y la mediación».

3. *La certeza del sujeto*

Hegel llama la atención en este punto sobre la *inversión* (*Umkehrung*) que se ha producido en la relación sujeto-objeto, pues antes gravitaba sobre el ser del contenido, en cuanto polo esencial, y ahora voltea sobre sí y se vuelve hacia el yo y su modo de saber: algo es «porque yo sé de él». No desaparece la certeza sensible, pero se ha replegado en el baluarte del yo, que juega ahora como la instancia esencial. Toda la inmediatez de la relación se hace residir en el yo y sus vivencias. Hay algo, esto o lo otro (otro esto), porque *yo* lo siento, lo veo, lo huelo, lo toco, porque me aseguro de ello en la certeza de mis propios estados de conciencia. Si hablara la conciencia sensible tendría que proclamar la verdad de su sentir, como hace el poeta Jorge Guillén, en el instante cenital del mediodía:

> Era yo,
> centro en aquel instante
> de tanto alrededor,
> quien lo veía todo
> completo para un dios[10].

La intuición del poeta corresponde a la deificación del yo en el idealismo subjetivo moderno. Lo que no desaparece, por tanto, es el yo, que es el polo que sostiene, como un atlante, la experiencia. Pero este dios narcisista, en su dimensión sentiente, es, en verdad, un calidoscopio reflejante. Nótese que el yo concreto, que en cada caso ve, etc., desparece no menos con la evaporación de sus contenidos concretos. Se ha esfumado a la par que el contenido de su impresión, arrastrados ambos por la misma onda de la presencia fugaz, momentánea. Cuando se apaga el

10. «Las doce en el reloj», en *Cántico*, Litoral, México, 1945, p. 375.

tañido de la campana o se extingue el resplandor del crepúsculo, se va con ellos inexorablemente el yo de las sensaciones correspondientes, el yo sentiente que lo oía o lo contemplaba, fundido, trasfundido, con ellas. En cada caso se ha vuelto otro yo del que era antes. Varía y fluctúa con el cambio de su contenido y se va a pique con él. Cada *yo* sentiente puntual surge de la negación/mediación del precedente. Lo que queda es un *puro yo*, no menos que el *esto, aquí y ahora*, es decir, un *yo universal*, que refuta al yo que en cada caso se supone. «Cierto es que lo que supongo es un yo *singular*, pero del mismo modo que no podemos decir lo que suponemos en el aquí y el ahora, no podemos decir tampoco lo que suponemos en el yo» (83/66). Si nos enclavamos en la certeza sensible no saldríamos del yo sentiente, trasfundido a sus impresiones cambiantes, pero tan efímero como ellas.

Es presumible que ante tales aseveraciones paradójicas, se rebele el yo de un empirista radical. Estoy pensando en Ludwig Feuerbach quien acusa a Hegel de cometer una violenta abstracción de la certeza sensible, un verdadero despojo de ella. Feuerbach se extiende en la crítica de este arte de magia de la mirada fenomenológica, o, por ser más conforme a sus palabras, de una «Lógica fenomenológica» que hace desaparecer lo sensible. Para Feuerbach, la clave de la crítica hegeliana a la inmediatez de la certeza sensible está en la abstracción total, con que la vacía el filósofo, al decretar al comienzo de la *Lógica* la identidad de los contrarios ser/nada:

> Pero lo *contrario* (*Gegensatz*) del ser (del ser en general como lo considera la *Lógica*,) *no es la nada*, sino el *ser sensible y concreto*. El ser sensible desmiente al ser lógico; el uno contradice al otro y viceversa. La resolución de esta contradicción sería probar la realidad del ser lógico, probar que no es una abstracción, lo que es actualmente para el entendimiento (*Kl. Schr.* II, 38).

La lógica dialéctica se comporta, pues, de un modo despótico imponiendo el pensamiento abstracto contra la sensibilidad. «En el pensamiento —escribe de nuevo Fuerbach contra Hegel— soy yo un sujeto absoluto; dejo a todo solo valer en cuanto objeto o predicado de mi pensamiento; yo soy intolerante. Por el contrario, en la sensibilidad soy liberal, dejo ser al objeto lo que yo mismo soy, sujeto *real*, una *esencia activa* en sí misma. Solo el sentido, solo la intuición, me da algo *en cuanto sujeto*» (*Kl. Schr.* II, 304). Convendría aclarar, sin entrar en disputas minuciosas, que Hegel no está negando que los estímulos sensibles sean causa de nuestras impresiones, que es una tesis psicológica, ni la realidad del ser sensible particular, cuya consideración tiene su lugar propio fenomenológico en la figura de la percepción, ni mucho menos destruyendo el contenido real de la experiencia sensible en cuanto tal, que se

ha tomado como punto partida, sino *negando la suposición* de que el puro ser sensible sea el ser en sentido esencial, pues tal contenido sensible no presenta de suyo una forma de objetividad. El puro sentir intuitivo no tiene *eidos*; aun siendo la base de partida no ofrece la estabilidad ontológica necesaria de lo que es. Habría que entender correctamente la tesis de que el lenguaje sea *lo más verdadero*, no como el triunfo de un idealismo lingüístico sobre la intuición directa, sino en el sentido preciso de que sin lenguaje no es posible trabar objetivamente nuestras sensaciones e impresiones. Ni la mera impresión ni la intuición de lo inmediato pueden hacerse objetivas sin la mediación lingüística. Es algo que ya advirtió Wilhelm Humboldt[11] y que hoy confirma toda la filosofía analítica. No hay cosa hasta que no se la nombra, pues el caos de las impresiones y sensaciones necesita ordenarse y estabilizarse en las mallas simbólicas del lenguaje. El símbolo es el mediador entre el mero estímulo y la unidad objetiva. «De este modo —comenta Ernst Cassirer— el lenguaje se convierte en el instrumento espiritual fundamental en virtud del cual progresamos pasando del mundo de las meras sensaciones al mundo de la intuición y representación. El lenguaje entraña ya en germen aquella labor intelectual que se manifiesta ulteriormente en la formación del concepto como concepto científico, como unidad formal lógicamente determinada»[12]. Hay que conceder a Feuerbach, no obstante, que la sensibilidad nos da el *ergon* de lo verdaderamente real, como esencia activa (*betätigendes Wesen*) en el encuentro acción/pasión del yo con la realidad, cual otro sujeto. Es una consideración de la carne sentiente y sensible, punto de inserción del yo real con el mundo, que nos llevaría bien lejos de Hegel en la dirección de una filosofía de la *voluntas* (Schopenhauer) y no de la conciencia. Pero el propio Feuerbach acabó enclavándose en el momento intuitivo, contemplativo, más que en el volitivo, como le reprocha Marx. Por ahora solo hay que constatar que el *ser* que afirma la certeza sensible no es la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) de la experiencia consumada de la cosa, tal como se muestra —y mostrará el propio Hegel— en el decir, laborar y actuar en y mediante ella. Pero lo más grueso a mi entender es tomar la negación dialéctica, como parece hacer Feuerbach, como una supresión o eliminación. ¿Qué puede entender el pensamiento sino aquello que le ha sido dado en la sensibilidad? La superación mediadora indica solamente la negación de un nivel formal de consideración, en este caso, el impresivo de la certe-

11. «La actividad de los sentidos ha de unirse con la acción interna del espíritu en una síntesis, y de esta unión se desprende la representación, la cual se opone entonces a la fuerza subjetiva como objeto y retorna a ella bajo esta nueva percepción. Mas para esto es indispensable el lenguaje» (*Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, trad. de A. Agud, Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 76-77).

12. *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, 1971, I, 29.

za sensible, para abrir otro nuevo de configuración o conformación del material. Pero su contenido se conserva, aun cuando mediado, pues de lo contrario no habría nada que percibir o que entender.

A fin de cuentas, ¿qué vemos? Vemos cosas singulares, en el sentido del percibir, pero sentimos solo cualidades sensibles de cosas. Pero para apresar su presencia, intentar en vano retenerla, o poder evocarla, necesitamos nombres. Los poetas bien lo saben. Traigo de nuevo a colación el testimonio de J. Guillén:

> Albor. El horizonte
> entreabre sus pestañas.
> y empieza a ver. ¿Qué? Nombres
> Están sobre la pátina
> de las cosas. La rosa
> se llama todavía
> hoy rosa, y la memoria
> de su tránsito, prisa.
> [...]
> ¿Y las rosas? Pestañas
> cerradas: horizonte
> final. ¿Acaso nada?
> Pero quedan los nombres[13].

La rosa, su nombre, queda cuando se marchitan todas las rosas singulares, cuyo perfume y esplendor hemos gozado en la vida. Estas impresiones fugaces solo reviven transmutadas en el nombre de la rosa. Podría replicarse, no obstante, que una rosa presente es superior en su realidad a la rosa evocada, pero se pasa por alto que no hay tal rosa singular fuera de la palabra que la nombra. La palabra no es un sustituto (*Ersatz*), sino una presentificación. Esta es la fuerza de la palabra: hacer presente como rosa la unidad de sus múltiples cualidades sensitivas.

4. *El todo de la relación*

Habiendo fracasado, ante la mirada fenomenológica, el doble intento de la conciencia natural de salvar su certeza sensible, refugiándose alternativamente en el baluarte, ya sea en el objeto sentido o en el sujeto sensitivo, le cabe aún el recurso de atender a la relación misma sujeto/objeto, de modo que lo esencial estaría en la *totalidad* de ambos. No un todo suma, sino unidad orgánica de ambos en la raíz. No es preciso, por tanto, suponer que un elemento esté por (*durch*) el otro, sino ambos de

13. «Los nombres», *Cántico*, cit., 26.

consuno en la relación sentiente. Es este el lugar de la inmediatez de la certeza en cuanto puro sentir: «Su verdad se mantiene como referencia que permanece igual a sí misma, que no hace entre el yo y el objeto ninguna diferencia por la condición de esencial o inesencial y en la que, por ello, no puede tampoco penetrar diferencia alguna» (67/171). El yo sensitivo y su contenido sensible están fundidos en el acto de sentir. «Yo soy puro intuir» arrobado en la presencia. Esta, puro estar presente de modo intuitivo para mí. La unidad de ambos factores o momentos se muestra así como infrangible. No es preciso tener una representación ni decirla, sino quedarse enclavado en la certeza inmediata de la relación sensitiva en un punto aquí/ahora, que se está viviendo. Lo *exclusivo* no es el objeto singular ni el sujeto sensitivo, sino la relación entre ambos por su carácter *incluyente*. Ahora bien, pretextando pureza en su inmediatez, se trata, según Hegel, de una estrategia de la conciencia natural para ser inexpugnable. Se niega a verse a sí misma, a analizarse pese a las indicaciones e incitaciones de la mirada fenomenológica. Se ha cortado abruptamente el incipiente diálogo entre la mirada fenoménica y la fenomenológica. Aquella se niega a la prueba y, por tanto, a ser refutada. En vista de ello, dice Hegel:

> Vayamos nosotros hacia ella y hagamos que nos muestre el ahora que se afirma. Tenemos que hacérnoslo *mostrar*, pues la verdad de *esta* referencia inmediata es la verdad de *este* yo que se restringe a un ahora o un aquí [...] Tenemos, por tanto, que entrar en el mismo punto del tiempo o del espacio, y hacérnoslos mostrar, esto es, hacer de nosotros el mismo este yo que es el que sabe con certeza (*Phä.* 67/171).

Aquí la *Fenomenología* tiene su piedra de toque. Ella pretende captar el *lógos* o sentido de esta primera mirada natural vertida hacia el mundo y prendida en sus presencias. El *lógos* que ella aporte ha de brotar de esta mirada o, de lo contrario, será irrecognoscible por ella. Pero esta calla y se limita a indicar o apuntar a lo que se le muestra. Su verdad, tal y como ella la vive, es inmediata. No cabe ningún análisis que pueda saberle a refutación, como sospecha Feuerbach, porque entonces ella se sentiría con derecho a negar lo que la refuta. Como advertía el propio Hegel, al comienzo, no se pude mezclar la aprehensión o captación (*auffassen*) con la concepción (*begreifen*). Hay que identificarse plenamente con aquella, y analizar desde ella, mostrando su mostrar, esto es, viviendo con ella, desde dentro, el propio acto inmanente en el punto/ahora de la mostración. La expresión fenomenológica, que emplea Hegel, es altamente significativa en su paradoja: es propiamente un dejar que se nos muestre (*zeigen müssen wir es uns lassen*), pero no menos un tomar conciencia de tal mostrarse frente a la certeza que se niega cuando llamamos su atención (*aufmerksam machen*). En tal mostrarse se despliega, pues, para nosotros, que

hacemos la experiencia, un momento de reflexividad, que ya está incoativamente en la mirada natural. Si no fuera así, esta no podría estar cierta de su inmediatez ni salir de sí. Hegel inicia en lo que sigue una fenomenología del tiempo inmanente a la conciencia, a partir del punto ahora de la mostración, aunque ella lo tome por un punto inmóvil. El ahora del mostrar no es inmóvil, como pretende la conciencia en esta tercera posición. Si fuera inmóvil no podría mostrar-se, esto es, conllevar la conciencia de la mostración. El mostrar-se exige un intervalo, una diferencia en el seno de la presencia, del ahora. El ahora que se muestra sobrepasa su ahora puntual primero, deja de ser el ahora que era, para retenerse en otro ahora, después. La conciencia, capaz de darse cuenta, es decir, ya incoativamente reflexiva, aunque no lo sepa, produce esta ***distensio temporis*** en el punto-ahora para poder mostrar-se. Es un ahora que consiste en ***haber ya pasado*** hacia otro ahora, en el que se puede ver al ahora anterior. No por casualidad decimos, a propósito de la mostración, que es una de-mostración, un venir desde y un volver sobre lo así devenido. «El ahora, según nos es mostrado, es algo *sido*, y esta es su verdad; no tiene la verdad del ser. Pero lo que *ha sido no es*, de hecho, *esencia* (*Wesen*) alguna; no Es, y de lo que se trataba era del *ser*» (67/171). El sentido obvio de la expresión hegeliana es que «lo que ha sido» ya no es un presente que es, que permanece (*Wesen*), de lo que se trataba. Pero junto a este sentido del puro ser, como presencia puntual, propio de la conciencia natural, se vislumbra el sentido ontológico del ser como presencia, que conserva su haber sido (*gewesen*) reflexionado, que permanece o per-dura en su tiempo, porque en él manifiesa y realiza «lo que era el ser» (*to ti en einai*) (Aristóteles), el cumplimiento de su bien propio y esencial. Dejemos esta sugerencia pendiente de ulterior análisis.

Es inevitable en este trance de la mirada fenomenológica traer a colación el fino análisis del ahora de la protoimpresión originaria, que hace Edmund Husserl en sus *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, un ahora dehiscente y, a la vez, continuo con su cola de retenciones y pro-tenciones:

> Es propio de la esencia de la corriente modificadora que este lugar temporal se presente como idéntico, más aún: como necesariamente idéntico. El ahora en cuanto ahora actual es la manera como el lugar temporal se da en el presente. Cuando el fenómeno se traslada al pasado, entonces recibe el ahora el carácter de ahora pasado, pero sigue siendo el mismo ahora: solo se ofrece como pasado en relación con el respectivo ahora actual y temporalmente nuevo[14].

14. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, trad. de Otto E. Landfelder, Nova, Buenos Aires, 1959, p. 114. Véase E. Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2010.

Pero este transcurso del ahora lo ve Husserl como un curso de matizaciones (*Schattierungen*) y declinaciones de la misma presencia, que por así decirlo, se amplía y engorda en el doble halo temporal de su retensión y pro-tención. Se trata para él de una actualidad que dura o perdura. «La protoimpresión es lo absolutamente inmodificado, la fuente primigenia de toda otra conciencia y de todo ser. El contenido de la protoimpresión es aquello que significa la palabra ahora, tomándolo en el sentido más riguroso» (*ibid.*, p. 116). Se diría que la mirada fenomenológica de Husserl se limita a ver la conciencia de un ahora singular durativo de una protoimpresión que comienza y se extingue en el tiempo. Las modificaciones son de lo mismo sentido en el sentiente, es decir, de aquello que dura (un sonido) en la perduración de la memoria viva (no el recuerdo) de quien está oyéndolo. Husserl no sale fuera del nivel de la misma sensibilidad. Es el tiempo de la protoimpresión a una con el propio tiempo del sentiente. Para Hegel, en cambio, la retención es verdaderamente reflexiva si hay cambio de mirada y distancia o intervalo en la impresión. Hay transcurso en la medida en que se van negando los sucesivos puntos/ahora en su instantaneidad. Solo porque opera esta negatividad inmanente hay mediación de un punto por otro, y por eso puede conservarse superado el ahora. El análisis de Husserl no alcanza a ver la negatividad mediadora que encierra el ahora. Lo que le interesa a Hegel no es la duración impresiva, sino cómo se comporta en el punto/ahora la tesis de la certeza sensible que toma *lo* que *es* o se da en su impresión instantánea por la *verdad* en sí. Es esta consideración ontológica lo que está en juego. Por eso el transcurso temporal no es para él un continuo psicológico, sino un devenir dialéctico: su indicación compone un tejido temporal: *a*) indico el ahora presente en la medida en que afirmo que ya ha pasado a sido (primera verdad); *b*) pero lo sido lo es de un presente negado y superado (segunda verdad); *c*) pero, puesto que «lo sido (*gewesen*) ya no es», supero, pues, lo que ha sido y su ser superado (la verdad anterior), «negando con ello la negación del ahora y retornando así a la primera negación: el ahora es» (85/68). Pero este *ahora es* no es el mismo ser del ahora impresivo como tal, sino el resultado de esta doble negación:

> El señalar (*aufzeigen*) es por sí mismo, pues, el movimiento que enuncia lo que el ahora es en verdad, a saber, un resultado o el compendio de una pluralidad de ahoras; y señalar es hacer la experiencia de que el ahora es *universal* (*allgemeines*) (*Phä.* 68/173).

Este movimiento interno de la indicación solo lo capta la mirada fenomenológica u oblicua, pues la fenoménica se bloquea en cada punto de su mirar; capta solo lo que el dedo le indica instantáneamente

en cada caso, pero no se apercibe de que, mientras repara en la indicación misma, su dedo está apuntando ya a otro contenido; pero si advertida de ello, quiere apuntar de nuevo a lo que aparece y apresarlo en otro presente, no ve que es producto de lo anterior negado y superado, y si otra vez advertida de su error, persiste en apuntar de nuevo a lo que se le muestra, se le escapa finalmente la superación de lo negado y por eso el retorno o conservación del ahora. Salta de un punto/ahora a otro punto/ahora sin apercibirse del nexo interior del presente en su transcurso. Lo que es, en verdad, no es el ahora puntual del indicar en un presente instantáneo y aislado, sino el ahora que deviene un sido (*gewesen*) superado y conservado. Esto es lo que no advierte la mirada fenoménica, la no correspondencia del contenido que afirma como *lo* que *es* y la dimensión, a la par ontológica y lingüística, del *ser* en cuanto necesidad esencializante (*Wesen*). En cambio, para la mirada fenomenológica, lo que *es* devenido entraña la conservación de lo sido (*gewesen*) en el presente de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*).

Lo mismo acontece con respecto al «aquí» indicado, que es, en cada caso, un aquí distinto, diversificado según el modo de darse el contenido en sensible en la pluralidad de las relaciones del espacio. De nuevo protesta Feuerbach:

> El aquí fenomenológico no se distingue en nada de cualquier otro aquí, que yo fijo; si *se muestra* ser también un aquí universal, es porque de hecho es un aquí universal. Pero el aquí *real* se distingue justamente de otro aquí de una manera *real*, es un aquí *exclusivo* (*Kl. Schr.* II, 45).

Si se quiere decir con eso que el aquí en que estoy, se distingue de cualquier otro aquí en ser, en este caso el mío, el que yo ocupo o lleno en exclusiva, la tesis es innegable. Pero esto no excluye a cualquier otro aquí, que pueda ser también el mío o de cualquier otro. No hay un aquí único y cerrado en sí. Es un lugar abierto y disponible. Para cada aquí hay un allí, y una vez en él, es de nuevo el aquí de su contenido correspondiente. Pero es más, según Hegel: es el aquí de un allí del que vengo, como es este aquel allí del aquí abandonado. En cada punto se abre, pues, la rosa de todas las direcciones del espacio. Esto lo corrobora el juego de las perspectivas que le permite al sujeto carnal cambiar la suya, transitando a la del otro, e intercambiar con otro sujeto sus respectivas situaciones garantizando su objetividad. Pero lo que importa no es el mero cambio de situación, sino advertir que el nuevo aquí es el resultado del abandono o distanciamiento del aquí precedente. «Lo indicado, retenido y permanente es un esto *negativo*» (68/173), o meramente indicativo, como simple conjunto de muchos aquí.

> El aquí que quiere íntimamente decir sería el punto; pero el punto no *es*, sino que, al ser el punto señalado como siendo, el señalar muestra ser, no un saber inmediato, sino un movimiento que parte del aquí que íntimamente se quería decir, atraviesa muchos aquís y llega al aquí universal, el cual, igual que el día es una mutiplicidad simple de ahoras, es, por su parte, una multiplicidad simple de aquís (*Phä.* 68/173).

La mención del movimiento subraya el carácter dialéctico de la experiencia. Suponíamos una certeza inexpugnable en un punto aquí y ahora que dábamos por verdadero por su inmediatez y simplicidad. Creíamos poder enrocarnos en él como en un castillo. Pero la experiencia cobrada fenomenológicamente muestra su «nulidad». Lo sensible inmediato nos decepciona porque pasa y no hay modo de retenerlo. Es una lección de la que la conciencia natural no saca partido, porque vertida hacia fuera, derramada en lo sensible inmediato, no llega a interiorizarla. Esta experiencia de evanescencia, sin embargo, la tiene de continuo la conciencia natural, pero de modo no reflexivo, sino vivencial; por eso la «olvida» para pasar a otra cosa. Es incapaz de retenerla y conservarla. Y es que la certeza sensible —ahora hablamos de ella en la dimensión del «nosotros» (*für uns*), que hacemos la experiencia— no es un éxtasis natural de presencias en un huerto cerrado, como el paraíso de la infancia, sino historia, y, por tanto, drama, expulsión del paraíso y entrega a los rigores del camino, pero este exilio de la naturaleza marca la aurora de la libertad humana. Lo «sorprendente» del caso, dice Hegel irónicamente, es que el escepticismo de los modernos haya acabado por detenerse ante este fingido paraíso de las cosas sensibles y su certeza como lo único incuestionable. Impotente para aguantar la desesperación de la verdad, como el antiguo, e interiorizar la negatividad como movimiento de autotrascendencia, acaba por ponerse de lado del sentido común. En la *Enciclopedia* se refiere Hegel expresamente a Hume por «poner como fundamento la verdad de lo empírico» frente al escepticismo clásico, que, «antes que nada, cuidaba de resolverse contra lo sensible» (*Enz.* § 39). Se confía así a la creencia más inmediata, y presuntamente firme y segura, sin aprender de la experiencia que de ella hacemos a lo largo de la vida, pues experimentar es lo propio del que va de camino, atravesando dificultades, pero cada decepción, sufrida pero interiorizada, le abre a un nuevo horizonte. «Semejante afirmación, al mismo tiermpo[15] —concluye Hegel— no sabe lo que habla y no sabe que dice lo contrario de lo que quiere decir. La verdad del *esto* sensible para la conciencia, dice, es una experiencia universal, pero la experien-

15. Aquí paradójicamente se confunde la certeza sensible con el desengaño escéptico de lo inteligible.

cia universal es más bien lo contrario» (69/175). Esta última referencia al lenguaje es de nuevo decisiva y confirma la trascendencia del mismo en el transcurso de la experiencia. La certeza sensible puede ser refutada por lo que supone o admite como verdad —lo que le es dado inmediatamente—, o lo que está dispuesta a sostener como tal en cuanto pretenda hacer valer su certeza frente a quien la niega.

> Si realmente quisieran *decir* este pedazo de papel que quiere íntimamente decir —y ellos querían decir—, sería imposible, porque el esto sensible que se quiere íntimamente decir es *inalcanzable* (*unerreichbar*) para el lenguaje, el cual pertenece a la conciencia, a lo universal en sí (*Phä.* 70/175-177).

Un remoto antecedente de este planteamiento dialéctico, con aire, solo aire, sofístico, habría que ir a buscarlo en el megárico Stilpón, al que recuerda Hegel a propósito en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: «Lo que más destaca en él —dice— es que concibe lo general (*das Allgemeine*) en el sentido de la identidad intelectiva formal, abstracta. Pero lo fundamental en sus ejemplos es que hace valer siempre la forma de lo general (*die Form der Allgemeinheit*) frente a lo particular (*das Besondere*)» (GPh XVIII, 534.5/HF I, 115)[16]. El comentario de Hegel es inequívoco: «Tal es la naturaleza de lo general que se hace valer en el lenguaje» (*ibid.*, 537/I, 117), y añade con cierta ironía: «un pensamiento al que aún no ha llegado en modo alguno la formación filosófica de nuestro tiempo» (*ibid.*, 536/I, 116), aludiendo críticamente al idealismo subjetivo de la certeza sensorial. Feuerbach, en su crítica a la filosofía de Hegel, comenta despectivamente que se trata de un «*argumento recalentado* del megárico Stilpon, pero nada más que un juego de palabras (*Wortspiel*) del pensamiento *ya seguro de sí mismo* como la verdad, a costa de la conciencia natural» (*Kl. Schr.* II, 44). No podía imaginar hasta qué punto se iba a reactivar esta forma de argumentación en la era de la lingüisticidad. Tal es la acogida que le dispensa Josef Simon en la obra citada:

> La certeza sensorial simplemente no tiene nada que ver con la realidad; su referencia no esa más que una *abstracción* de una realidad hilética, debida a una determinada etapa o a una determinada comprensión del mundo. Este primer paso dialéctico de superación, desencadenado por el lenguaje, es, como superación de la referencia abstracta, más bien el primer paso de la *destrucción* de un idealismo subjetivo entendido como acepción de la verdad por certeza sensorial o de cualquier otro género (PLH 44).

16. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (GPh), en *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1971, t. XVIII. Hay traducción española, por la que cito, de Wenceslao Roces, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE, México, 1955 (HF).

Al final del capítulo hace Hegel el elogio más elevado del lenguaje que «posee la divina naturaleza de invertir inmediatamente la opinión (*die Meinung*)» (70/177). No es una exageración si se tiene cuenta que lo divino es para Hegel el reino de lo racional compartido en y mediante el discurso. El lenguaje nos eleva a lo universal. Al librarnos de la inmediatez de lo sentido, nos salva de la subjetividad, arbitraria y caprichosa, y nos abre a la objetividad. Porque hay lenguaje, es posible el reino de la intersubjetividad, en lugar de mónadas herméticas. Y, por tanto, el diálogo y la dialéctica, que no es ya el soliloquio del alma consigo misma, sino la ejecutividad operante y transformadora del «nosotros». No es extraño, pues, que en este contexto venga a su pluma la más hiriente ironía contra el escepticismo asténico de los modernos, recomendándole ir «a la escuela elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios de Ceres y Baco, en los que se celebra «la plena nulidad de lo sensible»:

> Pues quien está iniciado en estos misterios no solo llega a dudar del ser de las cosas sensibles, sino hasta desesperar de él; y en parte consuma la nulidad de las cosas sensibles, en parte ellas mismas, en parte las ve a ellas consumarse (*Phä.* 69/175).

El *lógos* puede aprender del mito, que lo precede, si lo integra, como pensaba Platón, en su propia sustancia. Rizando el rizo de su crítica, añade Hegel que hasta los animales participan de esta sabiduría, «pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fueran cosas en sí», como hace la certeza sensible y con ella el escéptico medroso, «sino que desesperando de esta realidad (*Realität*), se apoderan de ellas sin más y las devoran» (69/175). Lo sensible es lo que ha de ser consumido para alimentar la llama de la vida, incluso la del pensamiento que, según metáfora hegeliana, es una forma peculiar de comer (*essen*), de digerir y transformar en la propia subsistencia del sujeto la sustancia real del mundo. Como un reflejo de Hegel había dicho Feuerbach, en su crudo materialismo, que el hombre *es* lo que *come*, jugando con el equívoco fonético en alemán del *ist* (es) y el *isst* (come). Hegel diría mejor que el hombre «come» según su forma peculiar de ser en cuanto voluntad racional de apropiación reflexiva de lo dado. La materia presente, al comienzo, en esta certeza sensible queda anulada en su inmediatez como condición para reaparecer más tarde, recuperada, o si se quiere, transustanciada en la vida del *concepto*.

Una última mirada comprehensiva de esta primera figura de conciencia resalta como su núcleo temático la oposición entre mostrar (*zeigen*) y decir (*sagen*), en cuyo trasfondo se produce la confrontación de Feuer-

bach con su maestro Hegel, a la que ya se ha hecho referencia. Feuerbach denuncia en Hegel una abstracción lógica total, en la que el pensamiento evapora o disipa la riqueza de lo sensible. Lo anula en el sentido material de que lo despoja de su contenido. Hegel, por su parte, frente a la mudez extática, que se consume en su silencio, insiste en la dimensión formalmente abstractiva del lenguaje, que destaca en el primer contenido hilético una forma primera de universalidad. Abstraer de la plenitud de lo sensiblemente dado no es vaciarlo o aniquilarlo, como cree Feuerbach, sino hacer la *epokhé* de su inmediatez, para refractarlo o mediarlo en la forma primera de un «universal» lingüístico. Abstraer es tanto como separar, distanciarse de lo inmediatamente sentido y alejarlo para posibilitar el espacio objetivo de su aparición. En una palabra, mediar lo inmediato, desentrañándolo mediante su negación inmanente y facilitar su trascendencia al medio de la objetividad. En este sentido, el decir refuta la suposición de la certeza sensible de que el ser sea lo meramente inmediato, para así abrirlo a una tesis más alta: que el ser es el *singular* de la percepción objetiva, donde se da una primera forma de unidad de la multiplicidad de los datos sensibles. La refutación lingüística no rechaza los datos ni los condena a la nada, sino que los organiza formalmente, elevándolos de nivel, en cuanto objeto singular denominado. El decir canaliza y objetiva el mundo caótico de la mera impresión sensible en la misma medida en que la *nulidad* interna experimentada en el acto de mostrar se trasciende hacia el surgimiento de la palabra. Se diría que la visión de la certeza sensible está a punto de estallar en palabras. Es la misma plenitud de su contenido lo que la hace prorrumpir en palabras como desahogo de su tensión, o, de lo contrario, la consume en el silencio del éxtasis. A veces las expresiones hegelianas no son enteramente afortunadas. Que lo inmediato sentido sea indecible no es un argumento en contra de la certeza sensible, sino un modo de traerla a la claridad formal del lenguaje. Utilizado como argumento, se presta a su mera inversión. Si el lenguaje la refuta, habría que decir más bien, por el contrario, como protesta Feuerbach, que es ella la que refuta el lenguaje:

> Para la conciencia sensible, el lenguaje es precisamente lo irreal (*das Unreale*), lo nulo (*das Nichtige*). ¿Cómo, pues, la conciencia sensible puede encontrar o ver su refutación en la imposibilidad de decir el ser singular? Es justamente una refutación del lenguaje lo que la conciencia sensible encuentra en este hecho, y no una refutación de la certeza sensible [...] Por eso el contenido del primer capítulo de la *Fenomenología* toda entera no es para la conciencia sensible más que el *argumento recalentado* del megárico Stilpo, nada más que un juego de palabras del pensamiento ya *seguro de sí mismo* como la verdad (*Kl. Schr.* II, 43-44).

Esta excéntrica salida feuerbachiana en pro de la intuición sensible contra el lenguaje implica un verdadero suicidio intelectual. Ante todo, un error de interpretación. La «nulidad» del concepto inmediato de ser, que supone la certeza inmediata, no es la anulación de la sensibilidad para reducirnos a seres de puro pensamiento. Esta es la exageración de Feuerbach; hipervalorar la intuición hasta el punto de eliminar el pensamiento abstractito y discursivo; creer que somos seres puramente sentidores. La posición hegeliana es mucho más matizada como recuerda en la *Enciclopedia*:

> Es una vieja proposición que equivocadamente se suele atribuir a Aristóteles como si con ella se expresara el punto de vista de su filosofía, que *nihil est in intellectu quod prius non fuerat in sensu*: nada hay en el pensar que no haya estado antes en el sentido de la experiencia. Hay que considerar como un simple malentendido que la filosofía especulativa no quisiera conceder esta proposición. Pero ella viceversa afirma igualmente: *nihil est in sensu quod non fuerat in intellectu*, en el sentido enteramente universal de que el *noûs* (y en determinación más profunda, el espíritu) es la causa del mundo y, en un sentido más próximo (cf. § 2), que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y, por ende, una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede en el pensamiento (*Enz.* § 8, VIII, 51/*Enc.* 110).

Por lo demás, hemos de hablar sobre lo singular concreto, como hacemos todos los días: lo designamos con nuestras representaciones, aun siendo estas universales y lo circunscribimos en su referencia con los índices mostrativos del lenguaje. Lo indecible es lo inmediato. Habría que callar y limitarse a indicar tan solo, pero, como se ha visto, ni esto basta. Claro está que queda la alternativa extrema: callar; esto es, pensar que es mejor callar para engolfarse en el puro sentir del arrobo, que intentar decirlo, pues la reflectividad enajena la vida. Esto será mística —la mística de lo sensible puro—, pero no filosofía (KPh 13 y 20)[17]. Si esta es la última y extrema decisión entre el mostrar y el decir, lleva razón Feuerbach de que estamos «fuera» de la filosofía. Esta presupone el decir, la posibilidad del decir como la *ratio* inmanente del darse cuenta y poder hacer la cuenta de lo vivido y experimentado. La filosofía comienza en la no-filosofía, pero se pre-supone a sí misma como necesidad racional. Pensar es necesario, tan necesario como sentir e imaginar. Más aún, la sensibilidad y el sentimiento son humanos en cuanto tocados y traspasados por el pensamiento. Tal pre-suposición es la de que somos racionales y podemos hacer la experiencia de ello:

17. Alexis Philonenko, en su comentario, apunta a este conflicto último en el texto entre mística y filosofía (*Commentaire de la Phénomenologie de Hegel*, Vrin, París, 2001 [KPh]).

La filosofía puede determinarse para empezar y en general, como *contemplación pensante* de los objetos. Si, por otra parte, es verdad (y se verá desde luego que lo es) que el ser *humano* se distingue del animal por el *pensamiento*, resulta entones que lo humano es humano por ser causado por el pensamiento, y solo por esto (*Enz.* § 2, VIII, 41-42/*Enc.* 100).

La necesidad subjetiva (*Bedürfniss*) de la filosofía reside en que solo el pensamiento otorga a la vida seguridad y transparencia; solo él nos eleva a la «necesidad objetiva» de la verdad. Y una vida sin verdad, y sin examen (Sócrates) no es digna de ser vivida. «Si el misticismo es callar —argüía Ortega y Gasset—, filosofar es decir, descubrir en la gran desnudez y transparencia de la palabra el ser de las cosas, decir el ser: *ontología*. Frente al misticismo, la filosofía quisiera ser el secreto a voces»[18]. ¿Cómo de otro modo? Al fin y al cabo, también la mística, o la poesía, por citar el arte por antonomasia de la palabra, acuden a decir para guardar su experiencia y poder comunicarla. Es cierto que la palabra poética nace del silencio contemplativo y su último destino sea acaso ir a quemarse en el silencio como la mariposa en la luz. Pero «tiniebla es la luz donde hay luz sola», cantaba Miguel de Unamuno, y la palabra es capaz de refractar este rayo de tiniebla en la objetividad de la presencia. Sin su testimonio nada sabríamos de este rapto ni de la fecunda profundidad del silencio creador. Existe ciertamente lo indecible, pero lo propio del creador es arriesgarse a vivir en lo sin-nombre (*Namenlose*) para obligarlo, aun cuando sea simbólicamente, a comparecer en la palabra, como muestra la gran literatura, capaz de hacer música y pintura y poemas de lo más íntimo y entrañable. Logramos, pese a todo, decir lo indecible y cuando no se logra, quemamos la palabra en su honor como el modo más legítimo de reconocerlo. Para el poeta, que la nombra, la rosa es un arquetipo, aun cuando retenga todavía la huella de su perfume o la suavidad de su tacto. La imagen sensible se ha convertido en un símbolo, pero en él están todas las rosas, las reales y las posibles, las pasadas y las venideras, también la presente, porque solo el nombre es el lugar de su presencia. Como en el célebre soneto de Jorge Luis Borges, «La rosa de Milton» (que me permito citar completo, porque omitir una sola palabra sería un atentado):

18. «¿Qué es filosofía?», en *Obras Completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1969, VII, p. 342.

De las generaciones de las rosas
que en el fondo del tiempo se han perdido
quiero que una se salve del olvido,
una sin marca o signo entre las cosas
que fueron. El destino me depara
este don de nombrar por vez primera
esta flor silenciosa, la postrera
rosa que Milton acercó a su cara
sin verla. Oh, tú, bermeja o amarilla
o blanca rosa de un jardín borrado,
deja mágicamente tu pasado
inmemorial y en este verso brilla,
oro, sangre o marfil o tenebrosa
como en sus manos, invisible rosa[19].

19. «Una rosa y Milton», en *Obra poética, 1923-1977*, Alianza, Buenos Aires, 1977, p. 213.

II

LA PERCEPCIÓN: O LA COSA Y LA ILUSIÓN

La siguiente figura de conciencia —la percepción (*die Wahrnehmung*)— es introducida por Hegel en un texto en clave *nosotros* (*wir*), donde se hace constar que es el resultado dialéctico de la superación de la figura precedente. Ha *devenido*, pues, a partir de la experiencia que hemos hecho acerca de la certeza sensorial. Claro está que la conciencia natural se encuentra con ella espontáneamente nada más disponerse a prestar atención para captar las cosas que se le muestran. Pero, según el orden fenomenológico de análisis, es un resultado *necesario* de un devenir, que procede de la superación de la forma primaria del saber apareciente y se orienta teleológicamente a la consumación absoluta del saber en su verdad. En cuanto *devenida*, la percepción encierra la verdad (resultante de la negación) de la certeza sensorial, pues lo que le faltaba a esta para ser verdadera, en contra de lo que suponía, se realiza ahora en la nueva figura del saber apareciente. Como se recuerda, a la certeza sensorial le faltaba la mediación de lo inmediato, la negación del *esto* sensible, que, al ser el lugar de muchos estos, resulta ser un universal. Igual ocurría con el *aquí* y el *ahora*; ambos, en cuanto negados y superados, son universales. Los momentos de la percepción son, pues, el resultado tanto del movimiento del indicar (*zeigen*), anulado y superado en el nuevo acto de percepción, como del objeto anterior, que deja de ser la mera cualidad inmediata, sentida en el aquí y el ahora, para devenir una (representación) universal, pero con una *universalidad sensible*, en cuanto está *condicionada* por el origen de su comienzo en la sensibilidad, y ofrecida así inmediatamente a la percepción. Es digno de hacer notar también una segunda precisión, en lo que se refiere a la relación misma entre sujeto y objeto: solo ahora resulta nítida la diferenciación entre ambos, que estaban antes fundidos en la inmediatez de la certeza sensible. Hay un objeto perceptivo, es decir, algo que se destaca como

ob-iecto frente al sujeto, porque ha habido distanciamiento con respecto al dato primigenio en virtud de la negación/superación de lo inmediatamente dado en la certeza sensible[1]. Y si hay distinción puede darse también comparación entre ambos y autoexamen, si bien incitado por la mirada fenomenológica. En términos psicológicos, se entiende por percepción la aprehensión de la cosa singular, que se nos impone desde sí misma. Definida fenomenológicamente —precisa Hegel—, «la percepción, en cambio, lo que a sus ojos es lo ente lo toma como universal. Del mismo modo que la universalidad es su principio general, también sus momentos, que se diferencian inmediatamente en ella, el yo y el objeto» (71/179). Con arreglo, pues, a la universalidad de su principio, tanto el sujeto percipiente como el objeto percibido son universales. Esta afirmación resulta escandalosa para el sentido común, pues este cree estar ante meras cosas singulares, sin advertir el carácter intrínsecamente universal de la nueva objetividad. Lo que yo percibo es ciertamente 'esta rosa', pero tanto las expresiones demostrativas o indexicales de referencia como la designación son aportadas por el lenguaje. Ya se ha indicado que este opera la abstracción en el seno de la certeza sensorial y posibilita así la emergencia del nuevo nivel de objetividad. El nombre aísla o recorta el perfil de lo percibido en cuanto algo y así lo distingue de otro algo. En cuanto *tal* rosa, es una entre otras, una singular, pero la singularidad es, a su vez, un universal predicable de cada rosa, más aún, de cada cosa, y, en cuanto *rosa* es un universal sensible, como registra el lenguaje. Correspondientemente, el yo perceptor de esta rosa, es también un yo universal, en cuanto surgido de la negación del yo inmediato de la certeza sensible y mediado igualmente por el lenguaje. En este sentido, el yo es la autorreferencia primaria del yo percipiente a sí mismo en tanto que se dirige, hablando, en primera persona, a un tú, que lo escucha y al que le muestra algo: «Mira la rosa, ¡qué esplendor! Soy yo quien así la veo y te la señalo». Por lo demás, ambos momentos de la percepción —el subjetivo y el objetivo— son de suyo esenciales en sí, pero en su relación concreta pueden diferir en el rango, como se verá, según su comportamiento recíproco. En principio y de acuerdo con la regla de lectura de la sección de la conciencia, el yo percibe el objeto como lo que es, «lo uno determinado como lo simple

1. Como advierte Josef Simon, «solo en esta etapa puede empezar a hablarse de una oposición inmediata de sujeto y objeto. La percepción posee necesariamente un objeto distinto de sí, ya que este es el resultado de un movimiento que excluye (o mantiene apartado) de la conciencia algo distinto. El objeto es para la conciencia lo que procede de esta exclusión: tiene su ser en otra cosa, en algo que trasciende a la conciencia. Y este 'ser a partir de otro' es lo que lo hace necesario como objeto. Ya no es solo algo recibido directa y casualmente [...] La conciencia perceptora es esencialmente conciencia de la trascendencia» (PLH 51).

y la esencia, indiferente a si es percibido o no, mientras que el percibir, en cuanto que movimiento, es lo inconstante, que puede ser o no, y es lo inesencial» (71/179). El polo subjetivo o yo gravita, pues, en torno al objeto percibido y se rige por su medida. Conforme con su etimología alemana, percepción (*Wahrnehmung*) no es un mero captar pasivo, sino un tomar en cuenta la complejidad del nuevo objeto que se le ofrece. No se limita a suponer o admitir algo como verdad, como en la certeza sensible. Según puntualiza Hegel en la *Enciclopedia*:

> La conciencia que ha salido más allá de la sensibilidad quiere *tomar* el objeto en su *verdad*, no meramente como inmediato, sino como mediado, reflejado adentro de sí y como universal [...] Con ello, la identidad de la conciencia (perceptiva) con el objeto ya no es la identidad abstracta de la *certeza*, sino la identidad *determinada*, un *saber* (*Enz.* § 420, X, 208/*Enc.* 474).

Tal *querer tomar* indica una actitud, en la que va a comenzar a abrirse paso la reflexión. No es algo de lo que se está pasivamente cierto, sino un cerciorarse activo, que implica tener conciencia de la verdad en que se cree estar. Y como ya no se trata del *puro ser* de la certeza sensible, sino de un ser *determinado* (o de una *nada determinada*, si se atiende a su procedencia por medio de la negación), puede hablarse propiamente de un *saber* del ente en cuanto *algo*. Como precisa Merold Westphal, el percibir tiene un carácter judicativo (*urteilartigen*), pues consiste en «tomar algo (*etwas*) *en cuanto* algo» (PhW 93)[2]. La segunda figura de conciencia, la perceptiva, se corresponde así con la categoría lógica de *algo* determinado, producto de la identidad ser/nada del comienzo, paralela, a su vez, a la abstracción operada en la certeza sensible. Es digno, sobre todo, de hacer notar, que la percepción es la primera figura propiamente cognitiva en tanto se da en ella, por primera vez, un objeto determinado. Lo que sentimos, lo que vemos, oímos y tocamos en el mundo no son meros datos sensibles, sino cosas. No oímos ruidos ni olemos vagamente perfumes, sino que oímos el arroyo que corre murmurando, olemos la rosa fragante a la mañana, sentimos la brisa que pasa o tocamos una mano amiga en el saludo. La percepción está en el comienzo de nuestra experiencia, tanto natural del mundo de la vida como de la ciencia, aun cuando se trate de grados distintos de experiencia. Como reconoce expresamente Hegel:

> ... constituye en general el punto de vista de nuestra *conciencia ordinaria* y, más o menos, el de *las ciencias*. Se parte de certezas sensibles de apercep-

2. «Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung» (PhW), en H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1973.

ciones singulares u observaciones que deben elevarse a verdad considerándolas en su referencia y reflexionando sobe ellas, hasta que lleguen a ser en general algo a la vez *necesario y universal* con arreglo a categorías determinadas [, esto es], *experiencias* (*Enz.* § 420, X, 208/ *Enc.* 474).

El dato originario inmediato de la certeza sensible no se nos da aislado, salvo en conductas enfermas o en situaciones experimentales de laboratorio, sino mediado e integrado en una percepción, que hace a la cosa presente *en persona*, como dice Husserl, en toda su concreción. La riqueza efectiva del mundo, asegura Hegel, no está en la certeza sensible, sino en la percepción, que tiene el primado epistemológico en la conciencia natural cotidiana del mundo en que se vive[3]. De ahí también que toda verificación de aseveraciones, juicios, hipótesis y teorías, tiene que cumplirse en la intuición pregnante perceptiva. Nunca se abandona este suelo concreto de experiencia, en el que siempre nos movemos y al que hay volver la atención con frecuencia, como Anteo a la tierra para recuperar sus fuerzas.

1. *La cosa y la ilusión*

El subtítulo del capítulo reza así: «La cosa y la ilusión». La cosa es una categoría habitual del sentido común para referirse a *algo* presente y *determinado* en la riqueza de sus cualidades: *la cosa con muchas propiedades* (71/179). Ejemplos: la rosa, el árbol, el agua, el grano de sal (de que habla Hegel). La *cosa* designa el aquesto o base material en que se presentan reunidas en conjunto tales propiedades. Hay cosas naturales, como las indicadas, y artefactos (el martillo, la silla); estos últimos se definen por su función, pero todos ellos son clasificados *prima facie* como unidades objetivas de experiencia sensible, puesto que existen con independencia con respecto a la conciencia. Según otro texto gemelo, «lo *sensible*, como un algo (*etwas*) deviene otro (*anderes*); la reflexión del algo adentro de sí, la *cosa* tiene *muchas* propiedades y como singular tiene en su inmediatez *numerosos predicados*» (*Enz.* § 419). La cosa, en cuanto resultado de la dialéctica anterior, es un producto *mediado*, y, por tanto, reflejado en sí (en su unidad) y universal. Singu-

3. En términos de M. Wesphal, «en este objeto recibe la afirmación de Hegel acerca del primado de la percepción un sentido más rico. Resulta claro que la percepción no solo es el punto de partida inevitable e irreductible para la conciencia natural, sino también que en el abandono de su confiado mundo de la vida y tránsito a su nuevo mundo del entendimiento realmente no deja a aquel detrás de sí, pues su presente cabe el mundo suprasensible del entendimiento está siempre mediado por su inmediato presente en el mundo de la percepción cotidiana» (PhW 95-96).

lar en cuanto algo independiente y separado de otros algos —a lo que llama Hegel «universalidad simple, igual a sí misma»— y, universal, además, por sus propiedades *determinadas*, que lo distinguen de otras cosas (72/181). Hegel utiliza a veces a este respecto dos términos sinónimos: la cosa (*Ding*) para referirse al singular concreto o supuesto y la coseidad (*Dingheit*) en cuanto al substrato material y cualidades determinadas. Pero, en el fondo, por decirlo con precisión: la *coseidad* es la estructura ontológica de la *cosa* en cuanto tal. La cosa es, pues, un *unum-multiplex*. Entre estos dos polos —la unidad y la multiplicidad (o en otros términos, la singularidad y la universalidad de las propiedades)— va a darse la tensión dialéctica que desarrolla este capítulo. Importa subrayar de nuevo que estamos discutiendo una tesis ontológica acerca de la verdad del ente singular determinado, tesis que pertenece al sentido común y de ahí ha pasado a la mentalidad filosófica tradicional. Es lo que llama Hyppolite el *cosismo*, el predominio epistemológico del esquema representativo de la coseidad (*choseité*) como *unum-multiplex*. «La crítica de la cosa en el capítulo de la *Fenomenología* —dice— es también una crítica de la sustancia (que no es sujeto) como de la 'cosa en sí', una noción que obsesiona más o menos toda conciencia perceptiva» (GS I, 101)[4]. Creo que la referencia al sustancialismo aristotélico es exacta. Como se sabe, Aristóteles cosifica el mundo eidético de su maestro, encarnando las ideas o determinaciones universales como aspectos cualitativos de la cosa singular. De ahí que su constitución de la sustancia material haya determinado decisivamente la metafísica occidental hasta Leibniz, quien lleva a cabo su crítica, defendiendo que el concepto de *entelécheia* o *vis activa* implica una unidad *per se* al modo de la mente[5]. Por eso debe mantenerse a Leibniz aparte del alcance crítico de este capítulo, así como a Kant. Pero aquí se refiere a la percepción en cuanto síntesis predicativa, y no al *nóumeno* o cosa en sí, que implica una problemática ontológica estrictamente intelectiva, y de ahí que Hegel se refiera a ambos consecuentemente en la sección del entendimiento (*Verstand*). El en-sí como unidad independiente de la cosa, que existe separada (*chóriston*) no tiene nada que ver, a mi juicio, con el carácter de una subsistencia ontológica y, por tanto, objeto de una posible intuición intelectual, que escapa al entendimiento finito. Sí, en cambio, es pertinente la crítica hegeliana a todo rastro de sustancialismo, ya sea realista como el aristotélico, o bien imaginativo e idealista como en el empirismo (Locke, Hume, Berkeley). Pero insisto una vez más en

4. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Aubier-Montaigne, París, 1946 (GS).

5. «De primae philsophiae enmendatione et de notione substantiae», en *Philosophischen Schriften*, ed. de C. J. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1960, t. IV, pp. 468-470.

que la *Fenomenología* no se interesa tanto por las referencias históricas, sino por las discusiones internas acerca de problemas ontológicos suscitados a partir del análisis fenomenológico del saber apareciente. De ahí que sea más apropiado hablar de una crítica de la «actitud perceptiva», como indica el propio Hyppolite, en cuanto común denominador del sentido común y la metafísica (GS I, 182). En este sentido es relevante la mención en el subtítulo a la «ilusión», esto es, a la posibilidad del engaño, que ronda siempre a la percepción, puesto que tiene que llevar a cabo una síntesis *in concreto* de la multiplicidad cualitativa sensible. Por el contrario, en la mera intuición sensible no cabe engaño en su extática inmediatez. En cambio, en la percepción, precisamente porque su objeto es complejo y cabe tomar sobre él diversas perspectivas para salvar su unidad interna, la ilusión o el espejismo amenaza constantemente. Son bien conocidas en psicología las ilusiones ópticas (*trompe-l'œil* o trampantojos) y acústicas, los juegos diversos debidos a la configuración (*Gestalt*) del material sensitivo. Pero aquí se trata de un juego epistemológico más decisivo, pues afecta al juicio o discernimiento. La ilusión es una tentación constitutiva de la percepción, en cuanto pretende tomar algo por verdadero en la tensión interna entre determinaciones opuestas como unidad y multiplicidad, singularidad y universalidad. Más aún, es una tentación insuperable, pues la conciencia no puede dominar satisfactoriamente esta tensión, que desemboca en la contradicción. Heidegger ha subrayado este carácter intrínsecamente engañoso de la percepción: «Pero lo que con ello se quiere decir es esto: que la percepción es *en el interior de sí* un engaño y, de una manera más precisa, un continuo engañarse a sí misma y convencerse-a-sí misma-de-algo» (FEH 156). Lo cual significa también un interno disputar consigo misma, o con otras conciencias percipientes en el intento de comparar sus respectivas perspectivas de la cosa ya sean complementarias u opuestas, si una toma en cuenta un elemento que desatiende la otra. En la percepción, como veremos, se da ya la reflexión externa y hay un comienzo de la interna. En suma, la percepción, en cuanto reflexiona, viene a tener una experiencia atemática de lo dialéctico, que se encarga de explicitar y profundizar, por su parte, la mirada fenomenológica.

2. *El arco dialéctico objetivo*

Detengámonos en el análisis de la constitución del ser de la cosa. Es una objetividad *mediada*, en cuanto resultado de una negación de la inmediatez de la certeza sensorial. En este punto recuerda Hegel el doble filo del movimiento dialéctico de superación (*Aufhebung*) como negar (*negieren*) y mantener (*aufbewahren*). Pero negar no equivale a destruir,

sino anular algo en la forma de la independencia sustantiva en que se presenta al saber apareciente. La certeza sensible ha sido, pues, anulada y «superada», pero se conservan los datos sensibles, en cuanto *nada determinada* de un contenido, o lo que es lo mismo, en cuanto universalidad inmediata en la forma de una *propiedad* del aquesto sensible en que aparece. Este puede tener de suyo muchas propiedades. Pero todas ellas se dan en agregado, unas junto a otras, y, en cuanto universales, «se relacionan *consigo mismas* (*auf sich selbst*), son mutuamente *indiferentes* (*gleichgültig*) y cada una es para sí libre de la otra» (72/181). El aquesto no es, pues, más que el *medium universal* —lugar/tiempo de su aparición, pasivo e indiferente a ellas— en que estas aparecen.

> Este *medium* abstracto universal que puede denominarse la *coseidad* (*Dingheit*) sin más o la *pura esencia* (*reines Wesen*) no es otra cosa que el *aquí* y el *ahora*, tal como ellos han probado ser, a saber, como la *simple* coincidencia de estar *juntos* muchos, pero los muchos, en *su* determinidad, son ellos mismos, *simplemente, universales* (*Phä.* 72/181 corr.).

Es recognoscible en este modelo el esquema aristotélico de la sustancia (*ousía*), en la síntesis del *hypokeimenon* o substrato de predicación con el *tóde ti* (conjunto de determinaciones) de la cosa. Hegel insiste en que este lugar-tiempo es una base común de aparición. La sal es blanca, y *también* cúbica, y *también* salada. Con el adverbio *también* se indica la unidad de substrato base donde se dan juntas estas cualidades. La rosa es roja, perfumada y tierna. El agua es líquida y transparente, pero no tiene color ni olor. Las diversas cualidades universales se manifiestan en este lugar, una junto a la otra en el *también* o *además* de su aparición. Esta unidad base de indiferencia es a lo que llama Aristóteles materia en potencialidad de recibir distintas formas o determinidades y que Locke toma por un esquema imaginativo supuesto como *substratum* o 'soporte desconocido' de varias ideas simples que se dan juntas (*co-existent together*)[6].

Ahora bien, en Aristóteles, el *hypokeimenon* designa tanto la base material (*hylética*) de aparición y soporte de las cualidades, como al supuesto o individuo de quien se predican sus atributos o propiedades. Con esta ambigüedad juega también Hegel en el análisis de la percepción.

6. *An essay concerning human understanding*, ed. de A. Campbell, Nueva York, Dover, 1959, lib. II, cap. xxiii, I, pp. 392-393. Análogamente, David Hume, cuando se plantea el problema de los cuerpos como colección de ideas simples de la mente, lo atribuye a la imaginación, «capaz de fingir algo desconocido e invisible, suponiendo que este algo continúa idéntico bajo todas esas variaciones y llama a este algo inteligible *sustancia o materia primera y original*» (*A treatise of human nature*, Baltimore, Penguin, 1969, lib. I, parte iv, sec. iii, p. 270).

Junto al esquema, pues, de la unidad positiva como simple *medium* indiferente, cabe también tomar en consideración otro modelo, pues el aquesto, es decir, el aquí y ahora, no es menos «la universalidad simple igual a sí misma, distinta y libre de sus determinidades» y «puro relacionarse consigo mismo» (*ibid.*). En este sentido, el aquesto funciona como *unidad exclusiva*, que, por existir por separado (*chóriston*), hace que tales determinaciones ya no sean meras cualidades determinadas, contrapuestas unas a otras, sino *propiedades* suyas, que le pertenecen a él exclusivamente según su propio modo de ser (*Eigenart*). En esta consideración, «lo Uno (*das Eins*) es el momento de la negación tal como él se refiere a sí mismo de una manera simple, excluyendo a otro; y por medio de lo cual la *coseidad* queda determinada como cosa» (73/183). Excluye igualmente las determinaciones contrarias a aquellas que tiene como propias. La recopilación que hace Hegel de estas dimensiones de la *coseidad* remite de nuevo inequívocamente a la teoría aristotélica de la substancia material:

> En el conjunto de estos momentos, la cosa queda acabada como lo verdadero de la percepción, hasta donde es necesario desarrollarla aquí. Ella es *a*) la universalidad pasiva indiferente, el *también* de las múltiples propiedades o, más bien, *materias*, *b*) la negación igualmente como simple o lo *Uno*, el excluir de propiedades contrapuestas y *c*) las muchas *propiedades* ellas mismas (*Phä*. 73/183).

De un lado, el *hypokeimenon* o substrato de atribución; del otro, el conjunto de sus propiedades determinadas (*tóde ti*) y, como tercero, mediante la síntesis de materia y forma (*synolon*), el ser separado subsistente e independiente (*chóriston*). El primer modelo referido es extático, pues solo atiende a la com-posición de materia y forma en el supuesto; un ejemplo sería decir «esto es rosa»; el segundo, sin embargo, dinámico, en cuanto repara en la pro-yección del individuo singular en el conjunto de sus propiedades (*tóde ti*) —la rosa es blanca, suave, perfumada, carnosa—, desplegadas en la materia o sustrato, como su propio haber (*ousía*), lo que le permite al individuo subsistir como ser independiente y separado (*chóriston*).

> La negación tal como se refiere al elemento indiferente, difundiéndose en él como una cantidad de diferencias; el punto de la singularidad (*der Punkt der Einzelheit*) en el medio de la persistencia, irradiando en la multiplicidad (*Phä*. 73/183).

Esta unidad negativa la entiende, sin embargo, Hyppolite como una teoría de la sustancia/mónada, lo que me parece insostenible a nivel de la percepción, pues los términos que utiliza Hegel son imaginativos, como

corresponde al nivel perceptivo —expandirse (*ausbreiten*), *irradiarse* (*ausstrahlen*)— del foco singular, lo que en modo alguno se adecua con el esquema lógico/ontológico de la «expresión» (*sich aussprechen*) de la sustancia (Spinoza) o de la mónada (Leibniz) en sus atributos. Sería, por lo demás, impropio de Hegel mezclar dos esquemas metafísicamente diferentes, la sustancia/substrato con la sustancia/mónada. Es la primera y no la segunda la que determina el *cosismo*, pues la mónada es, por el contrario, *quodammodo mens*. Ahora bien, lo problemático en el substancialismo clásico es precisamente esta conjunción ontológica de elementos diversos, porque Aristóteles, como le reprocha Leibniz, no ha alcanzado a ver en la substancia un *unum per se*, cuyas propiedades pudieran derivarse lógica y ontológicamente de un mismo foco sustantivo[7]. La ambigüedad de esta teoría de la cosa/substancia se manifiesta en un doble sentido de unidad —de indiferencia, por un lado, y de exclusividad, por otro— correspondiente con otro doble sentido de universalidad sensible, ya sea en cuanto determinada, ya sea como propiedad del supuesto. Curiosamente fue el viejo Aristóteles quien mejor cayó en la cuenta del problema al discutir la primacía, que había que otorgar, o bien a la substancia primera —el singular que existe por separado—, o bien a la substancia segunda —haber o conjunto de cualidades—. Un texto de Hegel en la *Enciclopedia* recoge fielmente este titubeo y hasta lo hace de algún modo suyo al trasladarlo a la percepción:

> Esta unión de lo singular y lo universal es mezcla, porque lo singular sigue siendo el ser que subyace como *fundamento* (*Grund*) y permanece firme frente a lo universal, al que está a la vez referido. Esta unión es, pues, la contradicción de muchas caras; es general la contradicción entre las cosas ***singulares*** de la apercepción sensible, que deben constituir el *fundamento* (*Grund*) de la experiencia universal, y la ***universalidad*** que debe ser más bien la esencia (*Wesen*) y el fundamento (*Grund*) (*Enz.* § 421, X, 210/ *Enc.* 474).

La repetición del término *fundamento*, empleado una vez como supuesto dotado de independencia ontológica, y la otra como esencia o razón de ser expresa meridianamente esta ambigüedad. Aristóteles acabó reconociendo que solo existe o, mejor, subsiste, la sustancia primera o singular, porque solo en ella se hace efectiva la potencia de la sustancia segunda, informando o conformando *determinadamente* una materia o aquesto sensible y dotándolo así de suficiencia constitucional. Existe, pues, el individuo como fundamento de sus propiedades y ope-

7. «De primae philosophiae enmendatione, et de notione substantiae», cit., pp. 468-470.

raciones, pues tiene en sí su naturaleza específica, e incluso individuante. Pero en la forma (*tóde ti*) estriba su razón de ser lo que se es, y, por tanto, el fundamento lógico/ontológico de toda posible explicación de su comportamiento. Solo las formas inmateriales, las puras inteligencias, subsisten en sí y por sí mismas, en autopertenencia reflexiva, pues pueden apropiarse de su acto. Este es el sentido del volver sobre sí *in reditione completa*, con que se define en la escolástica el acto de subsistir. Pero las formas materiales necesitan de la materia o medio donde desplegar y ejercer su potencia (*enérgeia*); solo así pueden dar cuenta de lo que son, y procurarse un modo de subsistir en cuanto individuos. Podría verse un esbozo de reflexividad interna en este despliegue manifestativo de la forma hacia su fin propio (*entelécheia*) y repliegue o quietud en su haber o bien propio. Más allá de ello no llegó Aristóteles en su intento de encarnar las formas puras del platonismo como actividad (*enérgeia*) en el tiempo, referida a su fin propio (*entelécheia*). La esencia es, pues, la razón de ser, *lo que ya era el ser* de antemano (*to ti en einai*), en cuanto bien propio, pero lo real efectivo es la substancia primera o el individuo (supuesto), porque solo en él se da el acto de sub-sistir. Toda esta problemática[8] parece estar confusamente evocada en la ambigüedad constitutiva del fragmento citado. Pero Hegel, en cuanto pensador dialéctico, se inclina a mantener la tensión interna entre el derecho de la idea/forma, en cuanto esencia universal, y el derecho sub-sistente del individuo. Y de ahí la aporía insoluble, que se puede formular, en términos dilemáticos: si se pretende salvar la independencia de las determinaciones, en cuanto universalidad determinada, se arruina o compromete la unidad de la cosa, y si, por el contrario, se quiere preservar su unidad, se comprometen sus propiedades, que al perder su independencia, se interpenetran y desaparecen (GS I, 111). Lo que quiere destacar Hegel es que este modo de concebir *perceptivamente*, por así decirlo, o *cosísticamente*, es decir, por modo representativo y no reflexivo, la substancia material implica la contradicción[9] entre la singularidad del aquesto, en su unidad negativa, y la universalidad libre de las determinaciones, echando a pique la verdad de lo así percibido.

8. Véase GPh XIX, 163-164/HF II, 266.

9. Como lo ha formulado con precisión Joachim Hagner: «La contradicción, empero, que debe estar presente en el objeto, se funda evidentemente en que al objeto simple (*Einfachen*) inmediato y mediado sensiblemente le pertenece tan esencialmente relacionarse consigo mismo (*Sichaufsichselbstbeziehen*) como la negación; en que este es, a la vez, determinidad (*Bestimmtheit*) y propiedad (*Eigenschaft*), y, por lo tanto, ninguna de estas dos se deja ocultar permanentemente [...]. La contradicción de la multiplicidad y la unidad sería en este respecto solo una consecuencia de aquella contradicción que es inmanente al simple (*Einfachen*) sensible inmediato y mediado» («Die Wahrnehmung oder Das Ding und die Täuschung», [WD]), en el colectivo *Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 74-75.

3. *El arco dialéctico del sujeto percipiente*

Hasta aquí, la conciencia perceptiva se ha comportado como «pura aprehensión», esto es, con arreglo al criterio formal de regirse por la medida interna del objeto, en cuanto lo permanente y consistente. En cuanto tal, la verdad está de parte del objeto y el sujeto percipiente tiene que atenerse a él y aprehenderlo tal como es. Por tanto, «su criterio de verdad es la seipseigualdad (*Sichselbstgleichheit*) y su comportamiento, el de aprehender como se-ipse-igual, como igual a sí mismo» (74/185). Al advertir, sin embargo, este barrunto de contradicción en su objeto, el sujeto percipiente repara en sí y se vuelve hacia sí mismo: «El que percibe tiene conciencia de la posibilidad de la ilusión, pues en la universalidad, que es el principio, el *ser otro* mismo es inmediatamente para la conciencia, pero como lo *nulo*, lo dejado en suspenso, lo cancelado» (*ibid.*). Es decir, la universalidad sensible, que es el resultado de la figura anterior, aun siendo inmediata para la percepción, no deja de ser algo mediado, y, por tanto, lo *nulo* o *superado*. La ambigüedad de la universalidad sensible, que es tanto la *universalidad determinada* de la propiedad como la *universalidad simple* del substrato (*hypoheimenon*), constituye para Hegel la causa del error. Pero esto lo sabemos *nosotros*, que guardamos memoria de la experiencia hecha, pero no la conciencia perceptiva. Ella carga, pues, con la responsabilidad del error y se propone corregir *su* ilusión, esto es, la que cree ella deberse a *su* modo de percibir. Tal vez en la síntesis del *unum-multiplex* ha tomado en cuenta un lado más que otro, un aspecto de la unidad sobre otro (el positivo de in-diferencia sobre el exclusivo de pertenencia, o viceversa), un sentido de la universalidad que resulta equívoco. Pero, con estas o parecidas reflexiones, está invirtiendo *de facto*, como ya anticipa el guía, su planteamiento:

> Observemos ahora atentamente la experiencia que hace la conciencia en su acto efectivo de percibir. *Para nosotros*, esta experiencia está ya contenida en el desarrollo, recién indicado, del objeto y del comportarse hacia él de la conciencia; y no será más que el desarrollo de las contradicciones presentes en dicho desarrollo (*Phä.* 74/185).

De nuevo entra aquí en juego la mirada fenomenológica, señalada por la clave de *nosotros* (*wir*), que adelanta el sentido de la experiencia. Miremos, pues, lo que la conciencia hace en su perplejidad. Lo que ella pretende es corregir su error y librar al objeto percibido de la sospecha de contradicción, pero acabará, nos anticipa Hegel, por reproducir las contradicciones en ella misma. El curso efectivo de su reflexión lo puede hacer en autoexamen, pero cabe también llevarlo a cabo dialó-

gicamente, conversando consigo misma o con otra conciencia perceptiva que hace con ella la experiencia, en contrapunto, y, sobre todo, tenemos que hacerlo nosotros con ella, acompañándola en su tortuoso laberinto, y resaltando para ella el déficit de su aprehensión de lo verdadero. Se trata, pues, de detectar los motivos determinantes de su error, para descontarlos de su acto perceptivo y liberar así la posibilidad de una aprehensión directa y objetiva de la cosa. Veamos: primero, ella piensa su objeto como «*puro Uno*», la cosa singular, pero al caer en la cuenta de que la propiedad de la cosa, en cuanto universal, rebasa la singularidad, descarta como no-verdad o error suyo el tomar el objeto en cuanto puro uno. Luego, consecuentemente, repara en la universalidad libre determinada de sus cualidades y la entiende como una «comunidad en general» (*Gemeinschaft überhaupt*) o un conjunto cualitativo, mas al reparar que son, además, propiedades que tiene la cosa en exclusiva, y por tanto, excluyendo a las cualidades contrarias a ellas, advierte su segundo error acerca de esta comunidad libre de determinidades, y pasa a entender la cosa como un *Uno exclusivo*. Ahora bien, en la cosa se dan también cualidades «que no se afectan unas a otras o que son indiferentes de por sí», luego era también falso aprehender la cosa en cuanto uno exclusivo —su tercer error—, y va a tomarla como un *Uno indiferente* o un simple médium común universal. Luego, cae en la cuenta de que lo que el yo percibe de hecho es una *propiedad singular* para sí, y no el uno, pero así percibida, aislada —cuarto error—, deja de ser propiedad determinada, pues «*propiedad*, sin embargo, solo lo es en lo Uno y *determinada* solo lo es en referencia a otros» (74/185), y, deviene, por tanto, mera impresión sensible. Al llegar a este punto, su sorpresa es mayúscula. La clave de este regreso involutivo es ya sabida para «nosotros»:

> En cuanto este puro referirse a sí misma, ella sigue siendo nada más que ser *sensible*, pues ha dejado de tener en ella el carácter de la negatividad; y la conciencia para la que hay un ser sensible es solo un suponer esto (*meinen*), se ha salido completamente del percibir y ha regresado dentro de sí (*Phä.* 75/185 y 187).

Tras este movimiento en círculo, remitida de un lado a otro, acaba, sorprendentemente en la salida del laberinto, regresando a la posición precedente: la conciencia perceptiva —señala Hegel— se ha salido completamente de la percepción y retornado a sí misma. Pero esta experiencia frustrante tiene, al menos, el valor de remitirla a sí misma, a su propio acto y darse cuenta de que ha repetido el camino precedente, desarrollado en la dialéctica del arco objetivo, cargando ahora ella con la contradicción, que quería evitarle a su objeto y reproduciéndola en sí misma:

La conciencia, entonces, lo vuelve a recorrer necesariamente[10], pero, a la par, no lo hace del mismo modo que la primera vez. Y es que, al pasar por el percibir, ha hecho la experiencia de que el resultado y lo verdadero del mismo son su disolución, o la reflexión dentro de sí misma a partir de lo verdadero. Con lo cual queda determinado para la conciencia cómo está hecha, esencialmente, su percepción: a saber, no es un simple y puro aprehender, sino que, en su *aprehender*, ha salido al mismo tiempo de lo verdadero y está *reflexionada hacia dentro de sí* (*Phä.* 75/187).

Cierto que la reflexión es solo externa, pues es la del sujeto sobre su acto, y no en y a través del contenido perceptivo. La conclusión es que se ha engañado el sujeto en su comportamiento, pero no hay tal contradicción en la cosa. La cosa es lo que es, según sentencia de Parménides, que fue el autor de este primer grado de reflexión. Lo formal del principio de identidad o de no contradicción está de parte de la cosa. Lo falso o lo des-igual se debe a la perspectiva del sujeto. Decisivo es también saber que la percepción no es enteramente pasiva, como se creía, sino activo/reflexiva, porque *quiere tomar el objeto en su verdad*, lo que la obliga a tener en cuenta ya un momento, ya otro, a hacer distingos (*en tanto que*) y establecer respectos, en que se pierde como en un laberinto. Y, sobre todo, lo más decisivo es que puede caer en la cuenta de que «la *no-verdad* que aquí adviene cae dentro de ella» (*ibid.*). Pero, a la vez, el sujeto es capaz de reconocer su fallido conocimiento, de detectar su error, y, en el intento de corregirse, de cambiar su actitud y enfoque; por tanto, «de cancelar esa no-verdad», con lo que, finalmente, el planteamiento cambia de signo, pues «la verdad, en cuanto verdad del percibir, cae, desde luego, dentro de la conciencia» (*ibid.*). De este modo dialéctico, atravesando la experiencia de su error, la conciencia perceptiva, gira sobre sí, en cuanto polo sobre el que comienza a gravitar la relación de conocimiento, como sostienen el idealismo subjetivo y el empirismo, y toma la iniciativa, que va a acabar cambiando el criterio de verdad.

Pero vayamos por partes. «El comportarse de la conciencia que ha de considerarse en adelante —dice Hegel— tiene, pues, tal hechura que ella no se limita meramente a percibir, sino que es también consciente de su reflexión dentro de sí, y separa por sí misma esta reflexión de la simple aprehensión (75/187). Se trata ahora de una reflexión en segundo grado, capaz de descontar en la aprehensión de la cosa, la perspectiva de su error. En cuanto reflexiona, el sujeto percipiente puede entrar en diálogo con la simple aprehensión misma, comparar ambas dimensiones —la objetiva y la subjetiva—, con lo que invierte de hecho la relación entre ellas. El trazo de esta su segunda reflexión es bien sencillo.

10. Este ciclo o proceso.

Basta con presentarlo esquemáticamente: si la cosa es en sí, en su verdad, un *Uno exclusivo* y excluyente, el yo se equivoca al atribuirle una diversidad de propiedades determinadas, sino que «toda la diversidad de esos lados no la sacamos de la cosa misma», sino del yo percipiente, que se comporta a modo de un prisma que la descompone en un espectro cualitativo meramente subjetivo. Pero, por otra parte, si estos lados responden en verdad a propiedades determinadas de la cosa, que subsisten y se muestran en el médium universal e indiferente de la coseidad, es entonces el yo el que se equivoca al atribuirle a la cosa una Unidad subsistente o en sí, y ha de asumir como suyo el lado de la unidad de las mismas, y es él quien ejerce así de substrato imaginativo, como en la tesis empirista de Locke y Hume o el que efectúa la síntesis de las mismas en la imaginación como en el kantismo. La conciencia asume en cada caso, como propio, el lado, complementariamente inverso, al que presenta la cosa, con tal de salvarla a ella de la contradicción. Pero al cabo de esta operación, el yo solo ha logrado reflejar en sí la imagen invertida del objeto. O dicho a la inversa, su operación reflexiva corresponde a la propia estructura de la cosa, reflejándose en él. Tanto en un caso como en otro, ambos —el yo y el objeto— se replican entre sí, pues pueden jugar alternativamente los dos papeles o funciones, como en un espejo invertido. Es lo que nos confirma Hegel:

> Si miramos ahora retrospectivamente hacia lo que la conciencia tomaba antes, y hacia lo que ahora toma sobre sí, a lo que antes atribuía a la cosa y lo que ahora le atribuye, resulta que la conciencia, alternativamente, tanto a sí misma como a la cosa la convierte en el *Uno* puro carente de pluralidad y en un *también* disuelto en materias autónomas (*Phä.* 77/191).

¿Quién es el sujeto de esta mirada retrospectiva? Obviamente, el *nosotros* (*wir*), que hace la experiencia. Es, pues, la mirada fenomenológica la que recoge el *sentido* de este doble trayecto reflexivo que ha llevado a cabo la propia conciencia perceptiva y se lo devuelve o entrega a ella para esclarecerle su comprensión de sí. Es otro caso de diálogo interno entre ambas miradas, la fenomenológica y la fenoménica del saber apareciente. Aquella le aclara a esta que su reflexión sobre sí se ha vuelto interna a la cosa misma, pues la refleja en su propia constitución. Si la cosa es, en efecto, una, cuando se la ve como múltiple, y múltiple cuando se la ve como una, no es porque se la vea así, sino porque la cosa es ambas dimensiones a la vez. Se trata, pues, de dos movimientos alternativos y complementarios, que se reflejan entre sí. «La conciencia, entonces, encuentra por esta comparación que no solo su *tomar lo verdadero* (*wahr-nehmen*) conlleva *la diversidad del aprehender y del retornar a sí*, sino que, más bien, lo verdadero mismo, la cosa, se muestra

de esta doble guisa» (77/191). Ahora bien, si la conciencia percipiente puede asumir la doble función que asigna a la cosa, en la doble valencia de su unidad, es la cosa la que se le muestra «*reflexionada hacia dentro de sí*, o bien tiene en ella misma una verdad opuesta» (*ibid.*). Pero con esto entra en crisis el estatuto mismo de la verdad de la cosa, de que se partía y que se quería salvaguardar. Es ahora el todo de la relación sujeto/objeto el que se muestra transido por la ambigüedad y amenazado de contradicción.

4. *El movimiento dialéctico del todo de la relación*

La conclusión de la experiencia antecedente es que la conciencia perceptiva ha modificado su comportamiento hacia la verdad. Antes esta residía en la igualdad del objeto percibido consigo mismo, y la no-verdad recaía en la desigualdad del sujeto con respecto al objeto. Pero tras la reflexión interna, con su doble movimiento alternativo y complementario ente sujeto y objeto, se ha modificado esta suposición, lo que obliga a replantear el tema ontológico de la verdad. La verdad no es ya lo que es la cosa en sí, en su identidad e independencia con respecto a otro, sino que forma también parte de ella la perspectiva del otro y de lo otro. La alteridad, que ha generado la iniciativa asumida por el sujeto percipiente mediante su reflexión, muestra que ambas perspectivas se han vuelto internas e intercambiables. La experiencia habida ha venido a mostrar que su ser para el otro es tan inseparable e imprescindible como su ser para sí. Pero esta constatación provoca una nueva aporía: «La cosa es una, está *reflexionada dentro de sí*; es *para sí*; pero también es *para otro*; y es por cierto, otra para sí en cuanto que es para otro» (77/191). Es decir, la cosa es para sí *idéntica*, y es, a la vez, en sí *otra* de lo que es *para otro*. La dimensión del *para-sí* añade algo, reduplicativamente, al tema de la unidad. No se trata solo de su ser independiente o autónomo (*chóriston*), sino de su estar referida exclusivamente a sí misma en lo que es. Según un adagio escolástico, todo ente (*ens*, cosa) es *indivisum in se et divisum a quolibet alio*; tiene, pues, una esencia propia y característica, lo que le permite existir por separado. Pero he aquí que es también *para otro*, en tanto que percibida, y al estar referida al otro, se presenta *otra* de lo que es para sí[11]. El movimiento de la reflexión, en efecto, la captaba como una, siendo ella plural, o bien inversa y alternativamente, la captaba como plural siendo ella una. En general, la cosa, aun siendo para sí en exclusiva, no deja de estar inmersa en el contexto de un mun-

11. Aquí hace Hegel un uso peculiar de la expresión *para-sí* en un sentido reduplicativo de la unidad interna de la conciencia, su quedar exenta de relación.

do, donde entra en relación de intercambio con otras cosas. En consecuencia, la cosa, en relación con lo otro, es diferente de lo que es *en sí* y *para sí*. Tiene, pues, en sí misma, «una verdad opuesta». ¿No es esto caer abiertamente en la contradicción? Se ha radicalizado así la aporía interna, hasta ahora concerniente a su con-tenido —de lo uno y lo múltiple, la singularidad y la universalidad—, en una nueva oposición, a la que llama Hyppolite, «según la forma» (GS I, 114), en la medida en que concierne al modo de ser y aparecer en su verdad en la relación con lo otro de sí. Su ser en unidad exclusiva, o bien excluye toda relación, lo que es imposible como cosa en el mundo, o bien la mantiene en una relación que la des-figura al ser refractada desde fuera de sí y no la deja ser ella en sí y para sí misma. Ante esta nueva aporía, la conciencia perceptiva, que responde a la lógica del sentido común, busca protegerse del último asedio de la contradicción mediante distingos. Para ello, distribuye la contradicción en dos cosas, con el fin de disiparla o, al menos, de reducir su alcance:

> La cosa, pues, en y para sí es, es igual a sí misma, pero esta unidad consigo misma resulta perturbada (*gestört*) por otras cosas; de este modo, se conserva la unidad de la cosa al mismo tiempo que el ser-otro tanto fuera de ella, así como fuera de la conciencia (*Phä.* 77/191).

En realidad, viene a decirse a sí misma, no se habla de la misma cosa. Se trata de cosas distintas, una en perspectiva interna o endógena, y la otra en perspectiva externa, puesta en relación con lo otro de sí. No es que la cosa sea en sí idéntica y diferente, sino que se muestra a otro diferente de lo que es en sí. Y aun admitiendo que esta perspectiva desde lo otro sea ineliminable, para atenuarla, recurre la conciencia perceptiva a la estratagema de distinguir entre lo que es esencial en la cosa y lo in-esencial, de modo que la cosa es la misma en su identidad sustantiva y solo se muestra como otra en lo accidental. Todo lo relacional no es más que relativo o contingente, como algo advenedizo a la cosa, ya constituida esencialmente a partir de principios intrínsecos. De nuevo somos remitidos a las categorías de Aristóteles y a su clasificación de la relación como un accidente, como algo sobrevenido a la cosa cuanto entra en un horizonte intramundano. Al perecer, esta simple distinción resuelve el problema.

> Con esto, ciertamente, la cosa, dentro de su unidad, tiene en ella el *en-la-medida-que* por partida doble, pero con *valores desiguales*; por lo cual, entonces, este estar contra-puestos no llega a ser la contraposición efectiva de la cosa, sino que, en la medida en que se llega a la contraposición por la *diferencia* ABSOLUTA de la cosa, esta tiene la contraposición a otra cosa fuera de ella (*Phä.* 78/193).

No obstante, habrá que reconocer que el pertenecer al mundo es algo esencial a la cosa. La cosa no es en solitario y luego tiene un mundo, sino que tan esencial es a ella existir por separado (*chóriston*) —una entre otras— como su mundanización (una con otras) en el plexo ontológico del mundo. Esta se singulariza en cuanto tal cosa en contacto y contraposición con otras cosas del mundo. El avance de la mirada moderna ha ido precisamente, tanto en la filosofía como en la ciencia, en la dirección holística hacia el mundo como todo, y con ello, la relación con lo otro se ha convertido en un acontecer interno a la cosa, No hay, pues, accidente que no tenga repercusión en la esencia de la cosa o que no modele su identidad. Todo lo de afuera repercute adentro, y todo lo de adentro es el núcleo de su respectividad hacia fuera, en el contexto del mundo. Cada cosa se diferencia de otra, en el mundo, íntegramente por todo lo que es, o dicho a la inversa, su *diferencia absoluta* con todo lo otro es todo lo que es, su propia identidad. Es lo que ya vio Spinoza que toda *determinatio est negatio*, reflejada hacia dentro de sí, o, según Leibniz, cada sustancia no es más que el anillo de sus relaciones en el todo. Este carácter mundiforme de la cosa es la objeción mayor contra el *cosismo* en cuanto ser sustantivamente aislado y cerrado. Como argumenta Hegel en este punto:

> Precisamente por medio del *carácter absoluto* y de su contraposición se *relaciona y comporta* (*verhält es sich zu andern*) con *otras cosas*, y no es, esencialmente, más que ese relacionarse y comportarse; pero la relación es la negación de su tenerse por sí misma, de su independencia, y la cosa más bien viene a sucumbir por su propiedad esencial (*Phä.* 78/193 corr.).

Se derrumba o viene abajo la cosa en cuanto objeto del percibir, porque su contradicción interior, pese a todos los intentos por salvarla, se hace al fin patente e incuestionable. Contra ella no hay distingos que valgan: «Con esto cae ya el último *en-la-medida-que* que separaba el ser para sí del ser para otro; el objeto es, más bien, en uno y mismo respecto (*Rücksicht*), lo contrario de sí mismo (*das Gegenteil seiner selbst*). Es *para sí en la medida en que es para otro, y para otro en la medida en que es para sí*» (79/195). Se ha invertido así la tesis ontológica de la conciencia perceptiva que creía descansar en la firme identidad de su objeto. Es, pues, el momento oportuno para aportarle a la conciencia perceptiva, mediante la mirada fenomenológica, el sentido global de su experiencia, que la ha llevado a precipitarse en este desenlace: su objeto, en cuanto «universal *sensible*» y, por ende, *condicionado* en su procedencia y origen, no es «una universalidad verdaderamente igual a sí misma, sino *afectada de una contradicción* (*mit einem Gegensatze affizierte*)» (79/195), que se ha venido presentando a lo largo de la experiencia

de múltiples formas: lo singular y lo universal, lo uno y lo múltiple, lo idéntico y lo diferente. La cosa contenía dentro de sí la espina de la contradicción, que ahora estalla de modo irrefragable en su extrema oposición. Es, pues, lo «contrario de sí misma», tanto lo idéntico como lo diferente. En el fondo, la conciencia perceptiva ha venido jugando con estos conceptos para dar cuenta de su objeto, pero procuraba deshacerse de ellos con distingos y sutilezas. Los tomaba como meras oposiciones que se podían evitar en un último quiebro o regate. Pero la mirada fenomenológica no puede rehuir el poder de la contradicción como el alma del movimiento dialéctico:

> La cosa está puesta como ser *para sí*, o como negación absoluta de todo ser-para otro; de ahí que la negación sea absoluta, referida solo a sí misma; pero la ***negación que se refiere a sí misma es cancelarse*** (*aufheben*) ***a sí misma*** (*seiner selbst*), o tener su esencia en otra cosa (*Phä.* 78/193).

Pero este derrumbe de la cosa, a través de su negación, abre a un nuevo nivel de experiencia, en el que esas categorías formales —la identidad y la diferencia— puedan ser conjugadas dialécticamente en su unidad, ya en el nuevo orden de «la universalidad incondicionada y absoluta, y solo aquí —asegura Hegel con un gesto triunfal— la conciencia hace entrada, de verdad (*wahrhaft*), en el reino del entendimiento (*in das Reich des Verstandes*)» (79/195). Como ya se sabe, el contenido de la experiencia perceptiva es conservado en su superación (*Aufhebung*), pero transformado y configurado formalmente en el nuevo nivel, que es el propiamente conceptual. Nada se pierde, pero todo se cambia, podría ser la divisa de la dialéctica. Y al fin, el propio cambio encierra la razón de su devenir, que es mantener, en la consumación del saber, la relación del yo consigo mismo en todo lo otro. Ya Aristóteles había acertado al formular la gran paradoja del conocimiento, a saber, que «el alma es, en cierto modo, todas las cosas» (*he psiché ta onta pos echein pánta*) (*De anima*, 431b21). Pues bien, hacerse todas las cosas en el sentido activo de apropiarse de ellas en un todo integral, sin dejar de ser sí misma (*selbst*), interioridad y ser para sí es, como se verá, la definición hegeliana del espíritu.

M. Westphal ha visto con agudeza que los tres primeros capítulos de la sección de la Conciencia, donde la percepción ocupa un lugar central de transición, se pueden leer como «una reproducción (*Nacherzählung*) del *Teeteto* platónico», como el diálogo socrático de Hegel con la conciencia natural para dejarla convicta de su error y llevarla al reconocimiento del saber. Más concretamente, «la exposición de Hegel es un diálogo en un preciso sentido, pues presenta la experiencia de la

conciencia natural y la meta-experiencia para 'nosotros', la que hacemos al contemplar el movimiento dialéctico de la conciencia natural» (PhW 83 y 85). En el *Teeteto* sostiene Sócrates, frente a la tesis de Protágoras, que el saber no reside en la mera opinión. «¿Tiene algún sentido decir que nosotros somos más ignorantes y que tenemos que acudir a él, cuando cada uno es la medida de su propia sabiduría?» (161e1-3). Es preciso que esté apoyada en la fuerza de un argumento, precisamente el que dé cuenta de la diferencia esencial con otra cosa (210a3-5). Todo el esfuerzo hegeliano, como el de Sócrates en el *Teeteto*, es mostrar que el saber exige superar la mera percepción opinativa y abrirla al entendimiento. No es, pues, extraño que la opinión proteste y se resista a aceptar esta cancelación de sí misma. El asombro de la conciencia perceptiva ante este resultado, que le arrebata la verdad de su objeto, raya en la desesperación. No es extraño que surjan las acusaciones recíprocas y descalificaciones. Por primera vez, hay un encontronazo entre la mirada fenomenológica y la fenoménica, pues esta, como se ha visto, se ha vuelto cavilosa y reflexiva a lo largo de su experiencia. La mirada fenomenológica ha venido detectando las argucias y sutilezas de que se vale la percepción para intentar mantener la verdad de su objeto. De ahí el afán de esta por dar vueltas y revueltas en torno a lo mismo, de acudir a ver las cosas por todos los lados (menos dentro de sí misma), de tomar en cuenta todos los puntos de vista, de aguzar el ingenio para que, en caso de dificultad, no le falten sus distingos, de acomodar, en fin, a su favor los mismos conceptos del entendimiento. Llegada a este punto extremo, la filosofía no puede por menos que denunciar al sentido común *cosista*, que se tiene a sí mismo por «la conciencia real sólida y genuina y no es más que juego de *estas abstracciones*» (80/197). Vuelve así el reproche contra el que se había hecho antes a la certeza sensible: «es de lo más pobre allí donde cree ser más rico» (*ibid.*). *Abstracciones* llama aquí Hegel al uso de categorías intelectuales como mero utillaje instrumental, tales como los conceptos de identidad y diferencia al servicio del sostenimiento de la presunta verdad objetiva de la percepción. Téngase en cuenta que el buen sentido, primando la percepción como fuente de certeza, se ha transformado en toda una concepción del mundo. El sentido común es de índole judicativa: no se limita a percibir, le gusta juzgar y sentenciar, y sabe ser, llegado el caso, «raciocinante», como bien se muestra en el discurso de Sancho Panza. Cree en las cosas hasta el fetichismo y el dogmatismo. No en vano la metafísica tradicional, cosista, es el fruto del buen sentido común. En otro contexto, ironiza Hegel sobre su «ternura por las cosas», porque quiere, en toda circunstancia, ponerlas a salvo de la contradicción. «Barrunta seguramente —dice Hegel— su inesencialidad; para salvarla del peligro que la amenaza, recurre a la sofistería, y lo que recién afirmaba como lo no verdadero, lo

afirma ahora como verdadero» (80/199). La denuncia es aquí radical. Como comenta Eugen Fink, al filo del texto hegeliano, «es el buen sentido el que impulsa a la sofística. Es el buen sentido el que es impelido a sofisticaciones cuando ya no puede sostenerse sobre el suelo conmovido por su representación habitual sobre el ser» (HPh I, 145/HIF 145). En este contexto hace Hegel la más grave de sus requisitorias contra el sentido común:

> Siendo impulsado de acá para allá por estas esencias nulas, arrojado por una en los brazos de la otra, y esforzándose con su sofistería (*Sophisterei*), en afirmar y retener ora lo uno, ora justamente lo contrario, ***resistiéndose a la verdad*** (*sich der Wahrheit widersetzt*), opina que la filosofía solo trata de ***entelequias*** y entes de razón (*Phä.* 80/197)[12].

El comportamiento ergotista del sentido común le lleva a la paradoja de que su celo por la verdad, que creer tener de su parte, se convierta en una forma de resistir a la verdad, so color de protegerla. Este, a su vez, vuelve contra la filosofía la sospecha de ser pura sofística, de abandonar el suelo firme de las evidencias naturales, de ir a la contra de la opinión común y ocuparse, en fin —dice despectivamente— no ya de las cosas ordinarias que interesan a todo hombre, sino de vaguedades y abstracciones, de «cosas de pensamiento». Parece este un pasaje tomado del texto del *Gorgias* platónico, donde Caliches reprocha duramente a Sócrates ocuparse de naderías, impropias de un hombre adulto, en lugar de atender a los «hombres de buen juicio». «En efecto —le replica Sócrates— tú aseguras que yo digo siempre las mismas cosas y me censuras por ello. Yo te censuro porque jamás dices lo mismo sobre las mismas cosas» (*Gorgias*, 491b5-18). Es como si Hegel adoptase la actitud irónica de Sócrates en reivindicar, precisamente contra la opinión dominante, «las cosas del pensamiento». No es, pues, extraño que Hegel prosiga diciendo acerca de la filosofía:

> También trata de ellas, en efecto, y las reconoce como las esencias puras, los elementos (*Elemente*) y poderes (*Mächte*) absolutos; pero, con eso, lo reconoce al mismo tiempo en ***su determinidad***, y es por eso dueña y señora de ellos, mientras que el aquel entendimiento perceptivo los toma por lo verdadero y se ve remitido por ellos de un error a otro (*Phä.* 80/197).

Obviamente está remitiendo el problema a la ***Lógica***, y más concretamente a las categorías propias de la reflexión o de la ***esencia***, a diferencia de las categorías del mero ser, en que se mueve la metafísica

12. Las cursivas no pertenecen al texto.

tradicional del cosismo. El pleito sería interminable si se plantea en el orden de la mera opinión o de un conflicto dogmático de intereses o de afirmaciones, pues, una aseveración vale tanto como otra, como bien sabía ya el bueno y tozudo de Sancho[13]. Pero un buen argumento, al modo refutativo (*elenchos*), es volver del revés el empleado por el contrincante y volvérselo en su contra. Por eso la filosofía no puede limitarse a rechazar olímpicamente al sentido común, sino a refutarlo. Tiene que justificarse a sí misma ante el sentido común, partiendo de él, de sus presuntas razones, mostrando que el saber fenoménico o dóxico le pertenece también a ella, como un momento superado e integrado en la propia autoconciencia filosófica. El suyo tiene que ser el método interno de un «escepticismo consumado», como el socrático, capaz de cargar con la potencia soberana de la negación, pero no en el vacío, sino en las propias entrañas del mundo ordinario. La percepción queda entonces anulada en su dogmatismo, pero tras-pasada en su contenido a un nuevo nivel —el conceptual— donde pueden integrarse aquellas categorías que el sentido común toma de un modo estanco y rígido. Ellas, tomadas por separado y en sí mismas, no son la verdad, pero forman parte del acontecer de una verdad total, la del saber conceptual o absoluto, que se acredita dialécticamente a sí mismo. La dialéctica no deja nada atrás, como estéril ruina. La sensibilidad no ha sido abandonada en contra de lo que creía dogmáticamente Feuerbach, que nunca entendió la dialéctica, como bien vio Marx. Su riqueza va a alimentar la vida interior del concepto, porque su crítica inmanente todo lo engulle y digiere en el círculo de su reflexión, que es la forma interna de la vida racional. La dialéctica, de modo paradójico, es siempre pro-ductiva. Como señala R. Whiel, «en cuanto tal, es su crítica y escepticismo absoluta negatividad, pero, su absoluta insensibilidad es precisamente por ello el lado esencial de la sensibilidad»[14].

13. *El Quijote*, segunda parte, cap. 10, ed. de F. Rico, Instituto Cervantes/Crítica, Barcelona, 1998 (= Rico), p. 703

14. Esta relación interna de la crítica filosófica con la sensibilidad, transmutándola en la carne misma del concepto, la ha captado certeramente Reinert Whiel: «Por eso, en el surgir y perecer de sus objetos, es la filosofía independiente (*selbst-ständig*) en el concepto de su propio ocaso y en la conciencia del mismo. En cuanto su saber es, en general, el más sensible, porque necesita de la caducidad de sus objetos desaparecientes, del devenir indeterminado de los mismos en un sentido absoluto. Y en cuanto es su crítica y su escepticismo absoluta negatividad. Su absoluta insensibilidad es precisamente el lado esencial de su sensibilidad» («Über den Sinn der sinnlichen Gewissheit», SG, en *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, cit., p. 38).

III

EL ENTENDIMIENTO Y LA FUERZA: EL MUNDO SUPRASENSIBLE

De nuevo la obertura de esta figura de conciencia se ofrece en clave de *nosotros* (*wir*), en una mirada retrospectiva del camino que nos ha llevado dialécticamente desde la certeza sensorial, a través de la percepción, a los pensamientos (*Gedanken*) de lo universal incondicionado. Estos pensamientos son las determinaciones del ser-para-sí y el ser-para-otro, que la percepción no logra integrar, prendida como está en esquemas imaginativos. Por vez primera aparece la referencia al *pensar* (*denken*), junto a lo *incondicionado* (*un-bedingt*), lo que indica la estación final, consumativa del desarrollo cognitivo de la conciencia. Como se recuerda, lo in-condicionado (*anhypotheton*) es el término que emplea Platón en la *República* para designar el fundamento absoluto del mundo inteligible, lo que no está bajo condiciones, antes bien es la razón de ser de todo lo condicionado o finito[1]. Estamos, pues, en el atrio de acceso a la verdad, pero esto lo sabemos *nosotros*, pero no la conciencia que se encuentra ante un nuevo ob-jeto, al que todavía, en un momento inicial, no puede reconocer-lo como suyo, esto es, apropiárselo como término de su dinamismo intencional y reflexivo. El texto de presentación del tema es bastante enigmático y anuncia ya la complejidad del asunto. Dice Hegel:

1. A esta evocación del célebre pasaje platónico del prisionero de la caverna, parece apuntar implícitamente E. Fink en su comentario: «En tal progresión gradual el ser es entendido e interpretado en un creciente alejamiento de lo sensible y un volverse hacia lo suprasensible, y, también finalmente, en un apartarse (*Abkehr*) de todo lo finito según se vuelve (*Zukehr*) hacia lo infinito. Esta triple tendencia hacia lo universal, lo suprasensible y lo infinito dirige la interpretación del ser (*Seinsauslegung*) de la metafísica occidental» (HPhI 109/HIF 148). Luego, se verá, sin embargo, que Hegel acaba invirtiendo, como Aristóteles, todo este platonismo de primer plano, poniéndolo finalmente en el seno mismo de la realidad efectiva del mundo.

Este universal incondicionado, que es en adelante el objeto verdadero de la conciencia, lo es todavía como *objeto* de esta; la cual aún no ha captado su *concepto* como *concepto*. Hay que diferenciar esencialmente ambas cosas; a los ojos de la conciencia, el objeto ha retornado a sí desde la relación con otro, y, por tanto, ha llegado *en sí* a ser concepto; pero la conciencia no es todavía *para sí* misma el concepto, y esa es la razón por la que no se reconoce a sí en ese objeto reflexionado (*Phä.* 82/201).

Puesto que se habla del «verdadero objeto» en sí, ya no se podrá ir más allá de él mismo. Esta experiencia, que emprendemos, no necesita pasar por la vía de su disolución, pues no hay un hacia donde de su superación, sino trans-currir dialécticamente hacia la plenitud de sí misma. Se trata del análisis interno de cómo se le manifiesta a la conciencia, es decir, cómo ella reconoce la verdad que hay en su objeto. Y, en la misma medida, de la conversión del entendimiento representativo en entendimiento *concipiente*. Pero si no se puede pro-gresar a través de él hacia la ampliación del horizonte objetivo, sino en la inmersión en la subjetividad, la única vía de incremento cognitivo para la conciencia será la reflexiva del poder dar cuenta de lo que se le presenta; cuenta a sí y al otro, acerca del acontecimiento de su verdad y, por tanto, de cómo la conciencia llega a estar cierta de ello, o lo que es lo mismo, de cómo el objeto, en su verdad, ya en sí, se verifica o prueba como tal en y por la conciencia en un proceso que comparten ambos. Para entender este nuevo capítulo, sería oportuno tener en cuenta, como obertura, algunos pasajes del *Peri psiches* de Aristóteles. Ya que «el alma es, en cierto modo todas las cosas» (431b2021) o se hace cognitiva y potencialmente a ellas, siendo en consecuencia el «lugar de las formas» (429a27ss)[2] —pasajes que Hegel celebra en su comentario como la cumbre de la filosofía aristotélica[3]—, habrá que analizar cómo el entendimiento devie-

2. El pasaje abreviado dice así: «Dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino solo la intelectiva, y que no es la formas en acto, sino en potencia [...] Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable, y cuando este ha llegado a ser cada uno de sus objetos, a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto —lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo—, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz entonces de inteligirse a sí mismo» (429a27-b10) (trad. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 1978, pp. 230-231).

3. Hegel comenta el pasaje en los términos siguientes: «Estas formas, lo mismo que las de la naturaleza exterior, son convertidas por el entendimiento (*noûs*) en objetos, en cosas pensadas, en potencia [...] Esta identidad de lo subjetivo y lo objetivo [...] representa la cumbre más alta a que puede llegar la especulación, y Aristóteles retorna así a sus principios metafísicos, en los que llamaba a la razón que se piensa a sí misma el pensamiento absoluto, el entendimiento divino o el espíritu en el plano de lo absoluto» (HF II, 308-309/véase un lugar paralelo en GPh XIX, 217-218).

ne en concreto el lugar de mostración de lo puramente inteligible o de la verdad en sí del objeto —el universal incondicionado—, y cómo, a su vez, la verdad de este se reflexiona y actualiza en el fondo del entendimiento. Y ya que todos los caminos del conocimiento remiten al alma —no solo la implican, sino que la explican en la medida en que se explicita el modo en que esta los hace suyos o los convierte en obje(c)tos *para sí*, pro-yección de su propio poder configurante—, no será extraño que esta figura consumada de la conciencia se abra, al final de su dialéctica, al nivel de la subjetividad. En consecuencia, al término de esta figura, se producirá un cambio de dirección hacia la «subjetividad», como supuesto y clave del conocimiento objetivo, y con ello la apertura de una nueva sección con su correspondiente galería de figuras, ya no de la conciencia, sino de la auto-conciencia.

1. *La fuerza, objeto in-condicionado*

Ante todo, ha de tenerse en cuenta que el nuevo objeto devenido es un universal in-condicionado (*un-bedingt*); al pie de la letra, una no-cosa (*Ding*), ni condicionado (*bedingt*) por otras cosas, sino plenamente autónomo como asunto (*Sache*) del pensar[4], es decir, la *Cosa* puramente inteligible o el orden de lo incondicionado o del puro pensamiento. Con un juego de etimológico que utilizó con profusión el idealismo alemán —comenta E. Fink— «estos son pensamientos in-condicionados (*un-bedingt*), puesto que son condicionantes (*bedingend*) en el sentido literal de la palabra. Estos pensamientos condicionan la cosa (*sie bedingen das Ding*), constituyen la coseidad, son con-diciones cosi-ficantes (*Be-dingungen*) [...] formas posibilitantes del bosquejo (*Grundriss*) de la cosa» (HPhI 114/HIF 155). Esta no-cosa (en sentido cosista) y no ya universal sensible —no porque la conciencia haya dejado atrás la sensibilidad, sino porque la tiene «anulada y superada» y, por tanto, ya integrada en la tarea del pensar y deja, por tanto, de estar condicionada por

4. En lo sucesivo, para evitar equívocos, no me refiero a la *cosa* de la percepción, sino a la *Cosa*, con mayúscula, como el puro ser inteligible (*noúmeno* para Kant, *Wesen* para Hegel). El español no permite literalmente este juego, y la expresión de «con-dición cosi-ficante», que emplea E. Fink, suena duramente al oído interior de nuestro idioma. Pero se puede suplir con otro juego análogo. *Cosa*, en español, remite a *causa*, a lo que está en causa, esto es, lo que se discute en su razón de ser y, por tanto, la verdadera Cosa es la que porta en sí su razón de ser (*ratio sufficiens*). Por lo demás, la palabra 'cosa', en este contexto arrastra el tufo de cosismo dogmático que acabamos de dejar atrás en la figura anterior. Hemos pasado, pues, del esquematismo imaginativo de la percepción al orden de las categorías ontológicas. Al margen de esta precisión, la palabra 'cosa' se usa habitualmente como un término universal equivalente a ente, y en este sentido preciso, habrá que seguir utilizándola. En tal caso, se escribirá con mayúscula.

ella— ha de ser plenamente inteligible en sí misma, transparente para el entendimiento, en un mundo, que ya no es de meras cosas singulares, sino de relaciones no menos inteligibles. De ahí que Hegel destaque en el título la mención al mundo suprasensible, o lo que viene a ser más propio, como luego se verá, mundo intrasensible. Propiamente hablando, el universal incondicionado es, en definitiva, el mundo en cuanto todo, o, en otros términos, la vida inmanente del mundo, entretejida de relaciones de diferenciación y contraposición.

Pero no conviene precipitarse. El nuevo objeto, según acaba de mostrarse en el capítulo anterior, integra en su *contenido* la singularidad y la universalidad, y en su *forma*, el ser para sí y el ser para otro, que antes se mostraban en «contraposición absoluta», pero la conciencia ha de ver *cómo se produce* esta integración en una unidad reflejada en sí de modo definitivo, en la que la ambigüedad del uno indiferente y del uno exclusivo, que analizábamos en la percepción, se ha superado y resuelto en favor del *unum per se*, monádico, es decir, de una substancia que es ella misma *mens*, o *quodammodo mens*, vuelta en sí y para sí. Hemos pasado de Aristóteles a Leibniz[5]. De este nuevo objeto —universal incondicionado— dice Hegel haber devenido concepto *en sí*, esto es, el Uno intrínseco de y en sus diferencias, retornado a sí mismo. A este propósito se nos propone una distinción decisiva: esta substancia mónada es ya *concepto* en sí, pero en tanto que ob-jeto para la conciencia, todavía esta no ha captado su concepto en cuanto *concepto*, es decir, todavía la conciencia intelectiva no ha penetrado en este *unum in se* y *per se*, ni se ha descubierto a sí misma en él como actividad *concipiente*, capaz de dar cuenta de sus diferencias. El nuevo objeto es ya en sí reflexionado, como *mónada*, pero el entendimiento tiene que descubrir en él el reflejo de su propio dinamismo. Pero esto aún no ha podido comprobarlo, pues, en cuanto *conciencia*, se comporta ante su ob-jeto de modo representativo, sin descubrir todavía en él la razón de lo que es, es decir, su esencia o unidad intrínseca diferenciada; o en otros términos, sin llegar a concebir-lo o sin ver-se en él reflejada como su propio *concepto*, es decir, término no ya in-tencional, sino in-tensional consumativo del propio dinamismo de la conciencia. Esto lo añade y anticipa la mirada fenomenológica (*wir*), que va a atender a la actividad misma de la conciencia, para ponérsela de manifiesto a la mirada fenoménica, has-

5. De todos modos, Hegel hace una lectura *quasi* dialéctica de Aristóteles, poniendo en la *noésis noéseos* divina el reflejo de su propio pensamiento. «Aquella identidad muerta no es para él lo más venerable de todo, Dios, en quien ve la energía. Unidad —dice— es, por tanto, una expresión mala, antifilosófica, y la verdadera filosofía no es el sistema de la identidad, sino que su principio ha de buscarse en una unidad que es actividad, movimiento, repulsión y, en la distinción, algo idéntico a sí mismo» (GPh XIX, 163-164/ HF II, 266).

ta fundirse ambas al desembocar en el *en sí sabido* de la cosa en cuanto *concepto*. De ahí que prosiga Hegel: «*Para nosotros*, este objeto, por el movimiento de la conciencia, ha devenido de tal manera que esta queda entretejida (*verflochten*) en el devenir del objeto, y en ambos lados la reflexión es la misma, o es una única reflexión» (82/201). Se trata, pues, como se ha de mostrar, de una reflexión interna en sentido dialéctico, tanto *de* la conciencia (genitivo subjetivo) como *de* la cosa (genitivo objetivo) o, mejor, de ambas al unísono, interactivamente entrelazadas, de modo que la actividad reflexiva de la conciencia se ejerce y desarrolla *en* la Cosa, a través de su movimiento de autoexpresión o manifestación de su en sí, y la Cosa, por su parte, en su devenir real, retorna sobre sí *en* y *por medio* del movimiento *concipiente* de la conciencia, que la alumbra en lo que es. Concebir tiene en español un sentido doble: en cuanto acto de gestación y en cuanto acto de alumbramiento o dar a luz. Aquí se está gestando la verdad del saber de la Cosa —lo universal incondicionado—, en la dialéctica del entendimiento, pero este no lo sabe hasta que dé a luz de la misma al final de su experiencia. Pero, para que no se entienda tal concebir en un sentido idealista subjetivo, o como producto de la injerencia del *nosotros* fenomenológico en el movimiento de la conciencia, aclara Hegel de seguida que la *verdad de* la Cosa es la misma verdad *del* pensamiento, contabilizada por partida doble, pues es la unidad de entrambos. Y si la conciencia, a su modo, mediante su movimiento autorreflexivo, es partera del *concepto*, es la *Cosa misma* en su verdad, esto es, en cuanto *concepto* ya en sí, la que sostiene, *a tergo*, el movimiento de la conciencia. Pero ella no lo sabe, porque ocurre a sus espaldas:

> Con esto, el entendimiento ha superado (*aufgehoben*), su propia no verdad y la no verdad del objeto; y lo que a sus ojos ha devenido por esta vía es el concepto de lo verdadero: en cuanto verdadero que es *en sí*, que todavía no es concepto[6], o que carece del ser *para sí* de la conciencia, y a lo que el entendimiento deja hacer (*gewähren lässt*) a sus anchas, sin saber que él está ahí dentro[7]. Esto verdadero anda ocupado para sí con su propia esencia (*treibt sein Wesen*)[8], de manera que la conciencia no participa para nada en

6. Se entiende que «para la conciencia intelectiva».

7. O bien, dicho a la inversa, sin saber que esta verdad ontológica se está gestando dentro de él.

8. W. Roces traduce *treibt sein Wesen*, literalmente, por «impulsa su esencia para sí misma» (traducción de la *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966, p. 82), esto es, la impulsa a su cabal manifestación, lo que resulta más gráfico e intuitivo. A. Gómez Ramos toma esta expresión por un «giro idiomático alemán, que viene a significar estar a sus anchas, esparcirse, estar ocupado consigo mismo» (trad. cit., p. 203, nota 68). Sigo esta versión, menos intuitiva, pero que apunta más certeramente a que la verdad del asunto «está ocupada con su propia esencia», esto es, de probarse y construirse como tal verdad,

su realización libre, sino que se limita a observarla de cerca y a puramente aprehenderla. Somos *nosotros*, por tanto, quienes todavía tenemos, primero, que ocupar el lugar de la conciencia y ser el concepto que forma y desarrolla (*ausbildet*) lo que se halla contenido en el resultado; solo en este objeto formado y desarrollado (*ausgebildeten*) que se ofrece a la conciencia como algo que es (ente) llegará la conciencia, por primera vez, a ser *conciencia concipiente* (*Phä.* 82-83/201-203 corr.).

La dificultad del texto, que acabo de citar, se debe al diálogo implícito entre el plano fenoménico de la experiencia intelectiva y el plano fenomenológico, que la contempla y esclarece en su sentido. En este caso es indispensable esta anticipación, más que en ningún otro, pues se trata de la propia conversión de la conciencia intelectiva por modo representativo en conciencia *concipiente*, que solo al final del proceso sabe que ha engendrado realmente la criatura que lleva en su seno. Se diría que la gestación de la verdad de la Cosa transcurre a sus espaldas, en un sentido platónico, y solo podrá reconocerla al final, en su resultado, y por eso se hace preciso que la voz *en off* fenomenológica anticipe al lector la trascendencia de esta gestación de la verdad en sí para sí, que acontece en la experiencia intelectiva. La verdad es irradiante e impulsora; se expande como la luz interna, en que se deja ver. No es cosa, sino energía o fuerza, que plasma el objeto inteligible y lo configura en su *eidos* en la misma conciencia intelectiva, el «lugar de todas las formas», como la definió Aristóteles. Pero esta gestación de lo verdadero se actualiza y expresa a partir del movimiento interno de la conciencia, que lo acoge como su propio cuño interior, de modo que, a lo largo de la operación, se convierte el concepto en sí del objeto en *concepto* reflexivo en y para la conciencia. Por eso, puede ella verse en él, no porque sea su *factura* o la contrafigura realista de su propio acto, sino porque su *faciendum* o *modus operandi* reflexivo transcurre en el propio movimiento interno de la fuerza ontológica, en cuanto autoexpresiva y realizativa, y esta, a su vez, se refleja y actualiza en el acto concipiente de la conciencia, que da cuenta y razón de ella, de tal modo que, al final se funden —*fieri unum*— ambos ritmos en una verdad concebida.

¿Qué tipo de conciencia es esta que *concibe* a la medida de la Cosa —de su *esencia*—, y la plasma en lo que ella ya antes era de suyo (*to ti en einai*) y solo así la hace suya, su propio *verbum mentis*, para poder decírsela y comunicarla a los demás? Respuesta de Hegel: el entendimiento (*Verstand*). Pero este término no deja de ser también enigmático. El «entendimiento» es la traducción latina (*intellectus*) de lo que los

como algo que acontece a espaldas de la conciencia, y por eso debemos *nosotros* anticipar el *secreto* de lo que está pasando, lo que el entendimiento solo podrá saber al final de su desarrollo dialéctico.

griegos llamaban *nóesis*, una especie de «percepción» intelectual o aprehensión directa del *eidos* o aspecto de la cosa; por decirlo con Platón, la idea esencial o el universal incondicionado. Tal ver era una intuición puramente inteligible, a la que se llegaba tras una abstracción o purificación de la mirada de cualquier dimensión de lo sensible. Pero después de que Aristóteles encarnara las ideas platónicas en cuanto formas inmanentes en la realidad, se trata de un ver penetrativo, que alcanza y revela el fondo (*intus-legere*), o lo que venimos llamando con Hegel su concepto en sí. Tal fondo es la unidad de las determinaciones de la Cosa que pueden decirse de ella (categorías) en la plaza pública del lenguaje, con pretensión de ser reconocidas universalmente. No por casualidad la primera tabla de las categorías, llamadas aristotélicas, se inspiraba en las preguntas e imputaciones que podía hacer un juez en público para establecer el qué de un suceso o de un asunto dilucidado, el dónde, cuándo y cómo o en qué condiciones se había producido la cuestión objeto de examen. Aristóteles estilizó esta tabla, tal como todavía la conocemos hoy, y distinguió entre la *ousía* o esencia de algo, como unidad de sus atributos, y las propiedades consecutivas más los accidentes advenedizos a ella. La unidad era, por un lado, producto de una síntesis alegada, ejercida y reconocida públicamente, es decir, intersubjetivamente, pero, a la vez, debía ser reflejo fiel de la cosa o los hechos considerados en sí mismos, es decir, conforme a su esencia. La síntesis estaba, pues, bien fundada si manifestaba esta unidad interna, a la que respondía la atribución judicativa de algo *en cuanto* algo y concerniente *a alguien* como su haber propio. Era la síntesis apofántica que despliega lo que la cosa es y la repliega en la unidad de su esencia. Se comprende que este nivel sea plenamente dialógico en cuanto desarrolla un *lógos* público y manifiesto. Del entendimiento como visión intelectual se había pasado al juicio y la reflexión, en y por los que se analizaba y establecía la unidad en sí de la cosa. Lo propio del entendimiento es la separación y la unificación de lo separado. El *lógos* es determinante, un decir algo de algo (*categoreuein*), y tras la distinción del aspecto o la determinación (categoría) y el esto de la intuición sensible, establecer la síntesis que restablece la unidad de la Cosa. Entender es relacionar, juntar los diversos aspectos que concurren en la unidad esencial del juicio. En esta sección, lo que está en discusión es la teoría de las categorías y, por ende, la síntesis ontológica, y de ahí que en el trasfondo se vislumbre un diálogo de Hegel con Aristóteles, Leibniz y Kant. Como apunta Eugen Fink, para Hegel, «la categoría fundamental es la fuerza; todas las demás categorías son solo formas configuradas a partir de este principio fundamental» (HPhI 114/HIF 155). Y la razón de ello estriba en que «la fuerza expresa la idea de la relación misma», como advierte Heidegger, entendida en un sentido especulativo interno, como aquel principio capaz de establecer la uni-

dad y la diferencia desde ella misma, porque mantiene (*halten*) y retiene (*verhalten*) lo diferenciado (FEH 186). De ahí que el diálogo implícito con Kant tenga que ver especialmente con las categorías kantianas de la relación, que pasan a ser entendidas dinámicamente como configuraciones de la fuerza. La central es precisamente la categoría de *causa* o la fuerza misma en su poder de manifestación y generación de efectos, en los que se ratifica o confirma. A su vez, la categoría de *substancia* fue definida por Leibniz, en cuanto causa inmanente de los atributos, que se pueden deducir y predicar de ella, como un *unum per se*; y la tercera categoría de *comunidad* o *acción recíproca* no es más que el juego de fuerzas, al que luego habré de referirme.

Kant conservó la lista de las categorías aristotélicas sin más retoque que diferenciarlas y clasificarlas según la tabla lógica de los distintos tipos de juicio. Pero en la medida en que su idealismo no podía contar ya con la referencia a la unidad ontológica de la Cosa en sí, como fundamento de las categorías, tuvo que fundar el acto de síntesis de las mismas en la unidad de la apercepción trascendental del *yo pienso* en cuanto polo activo de toda síntesis judicativa para la *constitución* del objeto en cuanto objeto, sin más apoyatura a la hora de la aplicación de sus categorías, en cuanto conceptos puros de la mente, que los esquemas imaginativos, mediadores entre la categoría determinante en cada caso y la intuición sensible espacio-tempórea correspondiente. Dejaba así la Cosa reducida a mero fenómeno objetivo de y para la conciencia pura, que actuaba en cuanto principio constituyente de su objetividad, y convertía la reflexión judicativa en puramente trascendental o posibilitante de su aparecer. Contra este planteamiento entra en liza Hegel, reprochando a Kant el carácter rapsódico de sus categorías, no deducidas desde la Cosa en sí, sino hipostasiadas como conceptos *a priori* y proyectadas sobre ella, así como el carácter trascendental de su reflexión, externa a la Cosa y, por ende, incapaz para hacérnosla ver en su unidad en sí y por sí. Hegel quiere recuperar el sentido aristotélico genuino de la síntesis ontológica, fundado en el en sí de la cosa, como su concepto o *unum per se*, a partir de la corrección de Leibniz. Pero a la vez, para evitar la recaída en un realismo precrítico, ha de transformar el planteamiento kantiano en una síntesis especulativa, donde se reflexionan conjuntamente, mediándose entre sí, el movimiento autoexpresivo de la Cosa y la actividad configuradora del entendimiento. La síntesis compartida se lleva a cabo tanto por la manifestación de la Cosa en y para el entendimiento como por la reflexión *concipiente* del entendimiento en la Cosa. Esta es, dicho esquemáticamente, la corrección hegeliana del kantismo, que en parte se ventila también en este capítulo. El tema, pues, de la nueva figura es el examen de y por la conciencia del nuevo objeto que se encuentra —el universal incondicionado—, hasta dar con la unidad

clave de su síntesis ontológica. Esta unidad *in se* no está explicitada en el ob-jeto, tal como lo encuentra el entendimiento ante sí, sino que es preciso descubrirla y construirla en la labor del *concepto*. En el despliegue paulatino de esta tarea consiste la experiencia intelectiva de la Cosa, que lleva a cabo la conciencia explorando las vías intencionales de su concebir el objeto en su génesis constitutiva. Esta unidad va a ser presentada progresivamente en tres niveles o estratos fenomenológicos, en cuanto *fuerza*, en cuanto *interior* nouménico y en cuanto *ley* ontológica, que se corresponden respectiva y ana-lógicamente con los tres arcos dialécticos —en-sí, para-sí, y unidad de en-sí y para sí— que acostumbra a desarrollar Hegel en las figuras precedentes. El análisis es, pues, conjuntamente, ontológico y epistemológico, pero doblado ahora, explícitamente, de una dimensión crítico/hermenéutica, a través de la historia de la metafísica, en los hitos fundamentales de la trayectoria del problema —Leibniz, Kant y el pensamiento del siglo XVIII—. Tal doblete no pretende, en modo alguno, suplir el movimiento interno del entendimiento, sino ilustrarlo desde el nosotros (*wir*), que contempla su experiencia.

2. *La fuerza y el juego de fuerzas*

En la percepción, pese a la presencia inmediata de su objeto —la cosa, *unum-multiplex* o el universal sensible—, la conciencia se veía obligada a moverse en círculo a la hora de interpretarla para tomarla por todos sus lados: del *uno indiferente* o médium universal, en cuanto base de aparición de las cualidades universales, era remitida a la independencia de estas mismas, en su *multiplidad ideal*. Pero, a la vez, en cuanto estas son propiedades del objeto singular se interpenetran entre sí, lo que llama Hegel su «pura porosidad», remitiendo al *uno independiente*; mas este no lo es sin sus cualidades, que tiene en propio, y este haber remite de nuevo al *uno indiferente* donde se muestra la «independencia de las diferencias». Este movimiento en vaivén le resultaba a la percepción contradictorio porque no alcanzaba a ver, esto es, a comprender el nexo interior de estos lados, a saber, que cada dimensión se tras-pasa a la otra, a través de su reducción o ser superado (*aufhegobensein*), se suspende para dejarla ser, y así, recíprocamente entre ambos lados con-juntos en su diferencia inmanente constituyen la misma realidad verdadera. Dicho de otro modo:

> O bien las (diferencias) que se han puesto sosteniéndose por sí mismas pasan (*gehen in*) inmediatamente a su unidad, y su unidad pasa inmediatamente (*übergehen*) al despliegue (*Entfaltung*), y este, a su vez, vuelve (*wieder zurück*) a la reducción (*Reduktion*). Pero este movimiento es lo que se llama *fuerza* (*Kraft*) (*Phä*. 84/205).

En el concepto de *fuerza*, entendido ontológicamente como movimiento dialéctico de superación de cada lado en el otro, haciéndose lo uno múltiple y lo múltiple uno, como despliegue y repliegue, respectivamente, de lo mismo —el uno en sus diferencias inmanentes y las diferencias efectivas resolviéndose en su unidad posibilitante—, se da el tránsito del esquema imaginativo de la percepción a la síntesis aperceptiva del entendimiento. Cada lado se cruza y tras-pasa al otro, mediándose con él. La fuerza, en cuanto es real y efectiva (*wirklich*), se exterioriza; «necesita exteriorizarse» para dar prueba de sí en cuanto fuerza; se acredita en los efectos que produce, en los que se reproduce a sí misma; aun cuando estos efectos le son independientes, con realidad propia, no son, en verdad otra cosa que ella misma. No se desvanece en ellos, sino que permanece en sí misma. Si es repelida por una resistencia, que no puede vencer, se recoge sobre sí en cuanto capacidad y se conserva para desplegarse de nuevo. Exteriorización e interiorización, despliegue y repliegue, ser en-sí y ser para-sí, y, a la vez, ser-en-otro y para-otro, son dos lados de lo mismo, del universal incondicionado. Tal salir de sí, de lo uno a lo múltiple, y volver sobre sí desde lo múltiple puesto, es propiamente un movimiento de reflexividad interna, y por eso dice Hegel que el concepto de fuerza «pertenece al entendimiento». Pero de inmediato, para que no se entienda esto como una proyección subrepticia de la mente, agrega: «Para que la fuerza sea en su verdad, tiene entonces que ser dejada completamente libre del pensamiento y ser puesta como *la substancia de estas diferencias*: *primero*, ella permaneciendo esencialmente *en y para sí* como es toda fuerza, y *luego, sus diferencias como substanciales*, o como momentos subsisten para sí» (84/205). La substancia de sus diferencias significa, dinámica y dialécticamentre, la contraposición y la cancelación respectiva y alternativa del uno en sí exclusivo y de las diferencias subsistentes, de modo que la fuerza es tanto la unidad tensiva de sus diferencias, que le pertenecen a ella, como la fluida liquidación y desaparición de las diferencias en la unidad. Pero toda esta presentación —tan extraña a primera vista y tan secamente especulativa—, tiene que llegar a ser experiencia. Por eso Hegel habla de la naturaleza física de la fuerza, y en verdad *physis* (naturaleza), para los griegos, no significa otra cosa que fuerza de manifestación y dominación (*arché*), de donde todo brota y hacia donde perece. El mismo Platón definió al cuerpo por su potencia (*dynamis*) (*Sofis*. 247d10-e4) o capacidad de influir y de sufrir, en el esfuerzo de hacerse valer en lo que es. Y en Aristóteles, entre las muchas maneras en que el *ser* se dice, una fundamental es como *dynamis* y *enérgeia*, como potencia y actualidad. Solo es lo que obra, lo que tiene efectos, que acreditan su poder. Dicho a la española, «No hay más cera que la que arde». Estamos acostumbrados, por el predominio de la percepción en la vida ordinaria, a hablar

de cosas, estables y fiables. Hasta a los elementos naturales los llamamos cosas: el agua, la tierra, el aire y el fuego, quizás como un modo de domesticarlos y administrarlos como cosas, pero sabemos que en verdad son fuerzas que pueden sernos propicias o adversas, benéficas o devastadoras, y que determinan decisivamente nuestra vida, porque esta, como enseñó Empédocles, está entrejida por estos mismos elementos. Su ser es puro actuar; su estar un hacer acto de presencia o manifestarse, un pasar y desaparecer, por eso hablamos de lo que dejan a su paso. La condición de la fuerza estriba en *ser-nos*, en afectarnos y concernirnos, en no poder pasar sin ellas, porque ellas, por lo demás, no pasan en vano. Las cosas las percibimos, las fuerzas las sufrimos o padecemos o tratamos de aprovecharlas o de contrarrestarlas. Las cosas están presentes; las fuerzas se nos presentan, irrumpen en nuestras vidas. No hay, pues que suponer, ni imaginar, ni proyectar, sino ver cómo se comporta efectivamente la fuerza cuando la capacidad entra en acción desde sí y por sí misma. Pongamos un ejemplo muy sencillo, un acontecimiento ordinario, que ocurre cada día en la cocina del hogar, quizá por aquello de que también allí, como dijera Heráclito, están los dioses, el dios del fuego. El ama de casa necesita encender la lumbre o encender la placa eléctrica para preparar el desayuno. Cuando aproxima al fuego el cazo o la cafetera, parece como si quisiera robar o aprisionar aquel fuego, capturarlo en su modesto utensilio, o como si este quisiera solicitarlo, provocarlo en su acción para que le preste su calor; en unos minutos la cafetera se calienta y queda penetrada por la energía que desprende la llama. Esta se propaga y la envuelve; en un punto están ambas fundidas en la misma ola de calor. Este es el milagro del fuego. El cazo hirviendo está tan caliente como la propia llama. Sin embargo, son dos cosas distintas, la llama y la cafetera caliente. La fuerza calorífica de la llama sale fuera de sí, se irradia o expande, produce efectos, que tienen su propio ser independiente, y, sin embargo, no son por sí, sino por ella, que es «la substancia de estas diferencias». El fuego, exteriorizándose, se ha expuesto en sus diferencias efectivas, que, en cuanto reales subsisten, pero, a su vez, «van desapareciendo» para confirmar que se deben a la llama. Esta a su vez, en su ser efectivo, desaparece para estar en sus efectos, y desde ellos regresa o se recoge en sí. La fuerza sale de sí, se exterioriza necesariamente, porque estriba en su obrar; parece solicitada por algo otro, pero lo otro en que se pone cuando actúa es lo otro en y por ella misma. ¿Qué ha ocurrido? Ambos momentos, la unidad del foco simple en-y-para-sí y la diferencia de sus efectos o «materias independientes», en lenguaje de Hegel, se contraponen efectivamente, son dos lados distintos, pero se cancelan uno en el otro en el todo de la fuerza. «Este movimiento de hacerse autónomos (*verselbständigen*) los dos momentos y de volverse a cancelar (*sich wieder aufheben*) es, pues,

lo que tenemos que considerar» (84/207). Ya Heráclito, tan acostumbrado a estar junto a la hoguera, había dicho que «el fuego se convierte en todas las cosas y todas las cosas se convierten en fuego», y que este «se enciende y se apaga según medida» (B-90 y B-30; Diels I, 171 y 158 resp.). Esta medida inmanente marca el ritmo de la transformación de lo uno en lo otro y de lo otro en lo uno. El suceso nos lleva a reparar en el comportamiento dialéctico de aquellas determinaciones o pensamientos (*Gedanken*), que se resistían a la percepción. Lo uno se hace múltiple cancelándose en su unidad exclusiva, al ponerse fuera de sí en sus efectos. Más él, puesto que «se exterioriza necesariamente —dice Hegel—, lleva en sí mismo lo que estaba puesto como otra esencia», está presente o permanece en lo que subsiste gracias a él, de modo que sus efectos reales dejan de ser cuando los abandona, con lo cual están remitiendo a su unidad y solicitándola de continuo. He aquí el acontecer de la fuerza. Ella es más bien este médium universal del subsistir los momentos como materias; «o dicho de otro modo: *se ha manifestado exteriormente*, y lo que debía ser lo otro que la solicitaba, es más bien ella misma» (85/207).

Lo mismo se confirma en el juego de fuerzas. Distinguimos lo activo y lo pasivo como dos clases de fuerzas correspondientes, pero se trata de una y la misma: la candela se comporta activamente y la cafetera en cuanto pasiva. La primera llega con su poder hasta allí donde cede y lo consiente la pasividad de la segunda. La segunda tiene un índice de resistencia al fuego, a partir del cual lo padece o lo sufre. Ambas fuerzas se implican y explican entre sí, por eso entran de consuno en acción: son la una para la otra o en función de la otra. Se presuponen y condicionan recíprocamente. Ambas se funden en un mismo acontecer, donde desaparecen las diferencias de lo activo y lo pasivo y solo queda una misma fuerza en la duplicidad de sus respectos. Otro tanto ocurre en fuerzas antagónicas. La una llama a la otra; una repele a la otra, que así repelida, vuelve sobre sí. Pero la repelente no deja de ser repelida en otro contexto. Tanto una como otra se comportan alternativamente ya como repelente, ya como repelida, porque son fuerzas o momentos del acontecer de la misma fuerza universal. Incluso dos fuerzas antagónicas en un mismo contexto, en bipolaridad y reversibilidad, son interdependientes y ambas en su realización tienden a suprimirse y desaparecer; se funden en un mismo movimiento con dos caras o lados, que se cancelan respectiva y alternativamente en su independencia para mantener el todo de la relación. Lo propio de la fuerza es este desdoblamiento y contraposición en dos momentos, de tal modo que cada uno es lo que es mediante el no ser del otro; se ponen y se rescinden alternativamente, y ambos, con-juntos en su mediación, forman la verdadera realidad. De ahí que pueda concluir Hegel:

> Resulta de ello que, por el desdoblamiento (*Verdoppelung*) en dos fuerzas, el concepto de fuerza llega a ser *efectivo*, y cómo llega a serlo. Estas dos fuerzas existen como esencias que son para sí; pero su existencia es un movimiento contra la otra tal que su *ser* es, más bien, un *puro estar puesto por otro*, es decir, que su ser tiene, más bien, el puro significado de desaparecer. No son como extremos que retuvieran para sí algo sólido y firme, y se limitaran a enviarse mutuamente una propiedad externa hacia el centro, a su lugar de contacto; sino que solo son lo que son en este centro y en este contacto [...] No tienen, por tanto, de hecho, ninguna substancia propia que soporten y conserven [...] El *concepto* de la fuerza se mantiene más bien como la *esencia* (*Wesen*) en su *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*) misma; *la fuerza, en tanto que efectivamente real* (*wirklich*), no es más que en la *manifestación exterior*, la cual, a la vez, no es sino un cancelarse a sí misma (*Phä*. 87/211 y 213).

Con este concepto de fuerza Hegel supera definitivamente todo el substancialismo de la metafísica de Occidente, a la par que lo lleva a su consumación. Por sustancia se entiende en metafísica, lo que existe en sí y por sí; lo que se mantiene idéntico en su constitución e independiente en su razón de ser o autosuficiencia para existir, o lo que es lo mismo, lo que existe, según Descartes, «sin necesidad de ninguna otra sustancia» (*Medit.* 445). De lo que podía concluir Spinoza que la sustancia es única e infinita en su movimiento ontológico de autoexpresión en todos sus atributos y modos. Estos, en su *conatus* o esfuerzo para existir, participan de la *potentia absoluta* (*Deus sive Natura*). La sustancia no es, pues, algo inerte, sino vivo. Y, en cuanto Aristóteles, antes he dicho que se vio enredado en el laberinto de la percepción al considerar extáticamente la sustancia singular (el supuesto) como síntesis de materia y forma, y no acertar con el *unum in se et per se*. Pero el mejor Aristóteles es el dinamicista. En su audaz intento de encarnar las formas puras del platonismo en la materia, informándola y conformándola, tuvo que considerar a la forma sustancial como actividad (*enérgeia*), que se actúa y proyecta en el tiempo, referida a su fin propio (*entelécheia*). En cuanto tal es un acto de autorrealización y autoexpresión, cuyo término es condensarse o recogerse en su propio e intrínseco bien, que es su concepto en sí. El acto, que es *praxis* o vida inmanente, no desaparece en su término, alcanzado su fin propio, sino que en cada momento de su trayectoria lo anticipa, poniéndolo en juego, y en su consumación reposa sobre sí. Podría verse un esbozo de reflexividad interna en este despliegue manifestativo de la forma en su potencia hacia su fin (*entelécheia*) y repliegue o quietud en su haber o bien propio, de modo que la forma necesita de la materia para ejercer su poder manifestativo y la materia de la forma, para salir de su in-determinación. Pero la inflexión decisiva en la noción de sustancia la llevó a cabo Leibniz, como he indicado.

Conforme al nuevo principio de la *ratio sufficiens*, según el cual las verdades de hecho podían tratarse lógicamente como si fueran verdades de razón, pudo convertir el juicio de inhesión (*in-esse*) en un juicio de identidad (*idem esse*) y entender la substancia como una «noción tan cumplida que sea suficiente para comprender y hacer deducir de ella todos los predicados de sujeto a quien esa noción se atribuye» (*Disc. Metaf.* § 8). Esto significa que la sustancia se individúa por todo lo que es (*haecceitas*), y todo lo que se puede decir de ella le pertenece en propio, constituyendo un *unum in se*, es decir, una *mónada*. Ahora bien, puesto que la materia está compuesta de partes, produce agregados o compuestos, pero nunca un ser simple con unidad interior, como critica Leibniz a Descartes, y de ahí que la substancia tiene que ser fuerza (*vis activa*), un poder de expresión de todas las propiedades que la constituyen y de reflexión de ellas en sí para sí; algo *quodanmodo mens*.

Hegel lo destaca en su exposición de la filosofía de Leibniz: «La *libertad* solo es precisamente esta espontaneidad de la evolución inmanente, pero como una espontaneidad consciente» (GPh XX, 252/HF III, 355). El pensamiento es, en efecto, un foco simple de todas sus determinaciones, unidad fluida que se expone en sus diferencias y se recoge o vuelve sobre sí desde ellas en un acto de apercepción. Estas expresiones internas son, a su vez, en cuanto conciencia, representaciones de lo otro de sí, de modo que la *mónada* es como un «espejo de todo el universo» (*Disc. Metaf.* § 9) desde una determinada perspectiva, conforme a la ley de su inscripción o inserción en el todo. Su ser para-sí, sin dejar de ser «un mundo aparte, independiente de toda otra cosa fuera de Dios» (*Disc. Metaf.* § 14), es también un ser-para otro, pues ella intrínsecamente está constituida en armonía preestablecida. La reflexión en sí y para sí de la *mónada* es, a la vez, reflejo del todo, o dicho a la inversa, el todo se proyecta y refleja en la perspectiva expresiva y reflexiva de cada mónada. La mente es, pues, en su movimiento, el *ejemplar* de la mónada o el secreto de su unidad. En la vida de la mente se realiza, pues, plenamente, tanto la unidad de las categorías del contenido —individualidad y universalidad— como la relativa a las de la forma —ser para sí y ser para otro—. El pensamiento es el uno inmanente a sus diferencias, en las que se expone para dejar constancia objetiva de su poder, y las diferencias son el medio en que el pensamiento objetivado puede volver sobre sí mismo. Hegel recoge esta doble herencia, y a la vez, la transforma al radicalizarla, pues entiende que la vida del pensamiento no es una calma intuición intelectual, sino desdoblamiento de lo uno, contraposición y mediación reflexiva de lo contrapuesto; dicho con una expresión de los años de juventud que se convertirá en lema de su obra: *identidad de la identidad y de la no identidad*, es decir, una relación dialéctica que implica dos lados opuestos e in-dependientes, pero tal que el sacrificio o

superación de la independencia de cada uno deja ser al otro y en la mediación reflexiva de ambos polos se de-muestra y renueva la vida del todo. Ningún polo es sustantivo de suyo y por sí mismo. No hay nada fijo e in-dependiente que no tenga que cancelarse. La substancia se ha liquidado en *relación* y fluidificado en *energía*; ha pasado a ser, de cosa de la percepción a Cosa o esencia del entendimiento, porque es connatural con él. Cualquier poeta puede documentar que los elementos naturales —tierra, agua, aire, fuego— en cuanto fuerzas, son poderes con alma, y por eso, son las mejores metáforas de la misma, y es que el alma, como creían los románticos, se proyecta y refleja en ellos. «La verdad de la fuerza sigue siendo entonces, únicamente, el *pensamiento* de ella; los momentos de su realidad efectiva, sus substancias y su movimiento, se derrumban inconteniblemente en una unidad indiferenciada (*ununterschiedene Einheit*), que no es la fuerza hecha retroceder hacia dentro de sí —pues esta es solo uno de tales momentos—, sino que esta unidad es su *concepto en cuanto concepto*» (87/213). Tampoco cabe sustantivar el movimiento sin congelarlo y destruirlo. No hay nada estable que representar; experimentamos fuerzas viviéndolas, sufriéndolas, esto es, en la medida en que vivimos por de dentro la vida del pensamiento: «la unidad [de la fuerza] es *su concepto como concepto*» (*ibid.*). Pero esta autoconcepción en acto es lo más real de lo real. El pensamiento piensa poniéndose como otro, objetivándose y contraponiéndose a sí mismo, y esta antítesis no lo destruye, sino que lo renueva e incrementa en su energía. Se piensa contra sí mismo o no se piensa en absoluto. «Nunca estoy más cerca de pensar una cosa que cuando he pensado la contraria» —escribe Antonio Machado en un apunte de sus *Complementarios*[9]—; y, luego, la contraria de la contraria, y por eso no in-definidamente, sino volviendo sobre sí en círculo. Nada realiza mejor el juego antagónico de fuerzas como lados de lo mismo, llamados a superarse recíprocamente para mantener la tensión productiva, que la experiencia del pensamiento dia-lógico, donde dos pueden pensar al unísono en su disensión, y con-jugar sus diferencias sin congelarlas en la dictadura de un solo pensamiento definitivo. El pensamiento no se para, se expresa para interiorizarse y se repliega para surgir de nuevo. «La realización (*Realisierung*) de la fuerza es, pues, a la par, pérdida de la realidad (*Realität*); en esto ella ha devenido más bien algo completamente distinto, a saber, esa *universalidad* que el entendimiento reconoce de primeras o inmediatamente, como esencia de la fuerza» (87/213). La fuerza ha devenido la manifestación de la verdadera universalidad in-condicionada, que es la vida efectiva del pensamiento.

9. *Obra esencial*, ed. de P. Cerezo Galán, Biblioteca Castro, Madrid, 2018, p. 353.

3. *El interior y la manifestación*

Cuando Hegel emplea para referirse a la verdad de la fuerza la expresión reduplicativa de «*concepto* en cuanto *concepto*», indica que aquel universal in-condicionado que se ofrecía de modo inmediato al entendimiento como su objeto —la fuerza, físicamente hablando— tras la experiencia de ella que ha mostrado su ser paradójico de realizarse des-apareciendo, esto es, «lo *negativo* de la fuerza objetual sensible» (88/213), de-muestra su verdadera *esencia* (*Wesen*) *en sí y para sí*, en cuanto asunto de pensamiento, cuya plena inteligibilidad solo se alcanza en el acto de *concebir* de la mente. Esta constatación, no de la fuerza en su acontecer físico, sino en su propia *esencia*, abre un segundo nivel de experiencia de la fuerza en su relación intrínseca con el entendimiento. Ya no se trata del juego de fuerzas que se nos da en el mundo, objetivable en un sistema físico, sino de la interactuación de la fuerza en su esencia formal con el mismo pensamiento, donde va a constituirse como esencia objetiva. En este nuevo respecto, específicamente epistemológico, la *esencia* de la fuerza es su *interior*, que se manifiesta al entendimiento. La manifestación es el fenómeno (*Erscheinung*), que actúa como término medio entre los dos extremos: el interior de la cosa y el entendimiento, que «mira *a través de este término medio del juego de las fuerzas hacia el verdadero trasfondo de las cosas*» (88/213). Este planteamiento nos remite de modo inmediato a Kant, pero superándolo radicalmente para poder acoger la metafísica substancialista de Aristóteles y Leibniz. La esencia interior o fondo verdadero evoca al *noúmeno* kantiano, objeto plenamente inteligible en sí en cuanto producto de la intuición intelectual de un entendimiento arquetípico. Según Kant, esta intuición intelectual sería la propia, *ex hyphotesi*, del entendimiento infinito creador, que conoce la cosa desde de su causa inmanente. Para el humano finito, implantado en la sensibilidad, el *noúmeno* es un concepto meramente negativo, en cuanto marca un límite (*Grenzbegriff*) del conocimiento objetivo, para que la sensibilidad no pretenda erigirse como el conocimiento en sí de las cosas (KrV A255 y B311). El dato empírico de la intuición sensible es lo único que contamos como materia del conocimiento, que ha de ser informada o conformada por la aplicación determinativa de las categorías en cuanto conceptos puros o *a priori* del entendimiento. «Reciben el nombre de fenómenos —precisa Kant— las imágenes sensibles (*Erscheinungen*) pensadas como objetos en virtud de la unidad de las categorías» (KrV A248-249, B305). Son, pues, objetos sensibles determinados. Por su parte, el objeto trascendental es, pues, el término de una síntesis aperceptiva de la autoconciencia (el «*yo pienso*»), mediada por el esquematismo de imaginación, pero en cuanto producto constituido deja fuera lo que entendía el racionalismo por esen-

cia inteligible de las cosas en sí mismas. *Noúmeno* y *fenómeno* forman, pues, reinos opuestos e incomunicables, tan distantes como la diferencia entre el entendimiento infinito y el finito. Kant insiste en la paradoja de que, aunque la categoría tenga algún «sentido» *qua* concepto, no es susceptible de «aplicación» fuera de la sensibilidad. Se destruye así todo el suelo de la ontología clásica acerca de las formas sustanciales o de las esencias inteligibles en sí[10]. Pero este hiato, aún mayor que el platónico entre lo sensible y lo inteligible, conduce a un escepticismo teórico insuperable, pues condena al entendimiento —arguye Hegel— a moverse en la no-verdad, no en lo que son las cosas en sí, sino tal como ellas nos aparecen[11]. Hegel vuelve del revés el planteamiento kantiano. El fenómeno mismo, lejos de ser limitativo o confinante, es el *mediador* en tanto que desarrollo del interior de la fuerza. La manifestación (*Erscheinung*) lo es de algo que se expresa o se expone para el entendimiento, vinculando así los extremos, el foco interior de la Cosa, que se manifiesta, y el foco intelectivo. Tal *manifestación* (*Erscheinung*) es el juego mismo de fuerzas, pero en tanto que implica un *desaparecer*, conlleva un aspecto de *apariencia* (*Schein*), esto es, «de un *ser* que inmediatamente y en sí mismo es un *no-ser*» (88/213). La manifestación tiene este carácter equívoco, pues su condición misma es borrarse o desaparecer para poder transparentar, como la lámina del agua refleja el fondo a condición de desaparecer en él. «Pero no es solo una apariencia (*Schein*), sino aparición (*Erscheinung*), una apariencia en su totalidad (*ein Ganzes der Schein*). Esta totalidad en cuanto todo *universal* es lo que constituye lo interior, el *juego de las fuerzas* en cuanto *reflexión* de este juego hacia sí mismo» (88/213). Recuérdese que el fenómeno, en cuanto totalidad de lo que aparece, no es más que el contenido de la sensibilidad *anulada* o superada de las figuras precedentes de conciencia —la certeza sensorial y la percepción—, pero *puesta* o *recuperada* de modo objetivo, es decir, como momentos fluidos que se truecan de un modo inmediato en lo contrario. «Por eso —prosigue Hegel— este juego de las fuerzas es lo negativo desarrollado, mientras que su verdad es lo positivo, esto es,

10. Como señala Kant con la falsa modestia de todo reformador: «Los principios del entendimiento puro no son más que principios de la exposición de los fenómenos. El arrogante nombre de una *ontología* que pretende suministrar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general (el principio de causalidad, por ejemplo) tiene que dejar su sitio al modesto nombre de una mera analítica del entendimiento puro») (KrV A247, B303/Crp 266).

11. «Es por ello la mayor inconsecuencia conceder, por un lado, que el entendimiento solo conoce fenómenos y, por otro, afirmar este conocimiento como *algo absoluto* cuando se dice que el conocer no *puede* ir más allá, que ese es el *límite* absoluto, *natural* del humano saber [...] Algo se sabe como *límite* o falta, es más, algo se siente como límite o falta solamente cuando uno, al mismo tiempo, está *más allá* de ello» (*Enz.* § 60, VIII, 143-144/*Enc.* 162).

lo universal, el objeto que es en sí» (88/215). A través, pues, del juego de fuerzas, en su desaparecer o ser superado, se produce su reflexión en el fondo interior, transparentándolo en su verdad como universal incondicionado. Pero, de modo paralelo y correspondiente a esta reflexión en la Cosa, en cuanto el fenómeno actúa de mediador y a través de la «significación negativa» de lo sensible, el entendimiento, que contempla al otro extremo, «se refleja hacia dentro de sí como hacia lo verdadero, pero, en cuanto conciencia, vuelve a hacer de esto verdadero un interior objetual y diferencia esta reflexión de las cosas de su reflexión hacia dentro de sí misma» (*ibid.*)[12].

No se trata, sin embargo, de una reflexión duplicada, como cree aún el entendimiento objetivante, sino de la misma reflexión proyectada desde un extremo al otro, recíprocamente, y recogida en cada extremo, de modo que es el *fondo* de la Cosa —el juego de fuerzas— lo que reverbera en la reflexión subjetiva como *objeto* inteligible, a la par que en su *concepto* (del entendimiento) emerge reflexivamente la verdad en sí de la Cosa. La metafísica y el kantismo habían cometido el mismo error de escindir la reflexión desdoblándola —la metafísica suponiendo que la verdad reside *per prius* en la cosa como su esencia en sí, de modo que el concepto intelectual es su mera representación; y Kant, por su parte, haciendo depender la llamada representación objetiva de la actividad de una conciencia trascendental, que se pro-yecta en su ob-jeto, garantizando legalmente su verdad—. La reflexión metafísica es interna a la cosa y exclusiva de ella, porque es de la cosa con respecto a sí misma, a su propio concepto en sí como medida interna de su verdad, de tal manera que el entendimiento re-produce esta síntesis ontológica sin ejecutarla de por sí o asumirla como propia. Por su parte, la reflexión kantiana es externa al *noúmeno*, declarado incognoscible, y se produce al nivel de la apercepción trascendental del yo, que objetiva al fenómeno en su mero aparecer sensible, determinándolo y estabilizándolo mediante los conceptos puros o categorías de la mente. Su verdad objetiva, paradójicamente, no tiene que ver con la verdad en sí. Hegel se propone superar esta escisión mediante el llamado *silogismo de la manifestación*, pues el fenómeno es el mediador, dialécticamente hablando, entre el fondo interior de la cosa y el entendimiento, en una doble remisión, de modo que la reflexión en sí del juego de fuerzas acontece al unísono en la cosa y en el entendimiento. Sin embargo, aún no hemos llegado a ello, pues, como señalaba antes, el entendimiento todavía se malentiende a sí mismo de modo representativo y no culmina el sentido de su reflexión. Como resultado de esta experiencia manifestativa ha apa-

12. Ya me he referido en el Prólogo a las distintas formas de reflexión externa, trascendental e interna o dialéctica (cf. § 3).

recido el fondo como «lo *verdadero interior*, como lo *universal absoluto*», pero el entendimiento se lo representa, en esta primera aparición, como un mundo inteligible o suprasensible, separado del mundo sensible que se manifiesta. Se trata de una situación de la conciencia análoga a la platónica con el primer descubrimiento de lo universal. Tras la reflexión abstractiva sobre los cuerpos sensibles o las figuras geométricas, Platón alcanza a ver su idea, pero la interpretación de la reflexión de modo *anamnético* o reproductivo le lleva a entenderla como visión de objetos de otro mundo, suprasensibles, vislumbrados a través de la negación de la sensibilidad, de modo que conocer algo *en tanto que algo* es tanto como re-conocerlo a la luz de su idea. El mundo se ha doblado en un supramundo verdadero, entendido en sentido normativo. Esta interpretación objetiva de la idea ha sido la predominante en la tradición metafísica occidental. Todo conocimiento es representación. El entendimiento alcanza a tener ideas —Cosas en sí o modelos ideales— como la percepción tiene a la vista cosas materiales. Cuando el criticismo y nominalismo modernos advierten la inanidad de ese mundo supra-sensible, la tentación es renunciar a él para quedarse con un empirismo dogmático, cerrado sobre sí, o bien desplazarlo a un más allá inaccesible, que pueda poner límites a la sensibilidad reducida a mero fenómeno, en que nada se da o se deja ver. Esta segunda es la postura kantiana. Contra ellas reacciona Hegel, especialmente contra Kant, con una fina ironía, pues en el *vacío* puro del más allá —dice— «no se conoce nada [...] el resultado, desde luego, es el mismo cuando se pone a un ciego en la riqueza del mundo suprasensible [...] o a alguien que ve en la más pura tiniebla, o, si se prefiere en la más pura luz» (89/217)[13]. No hay nada que ver o no se puede ver nada. Pero «el vacío total, al que se da también el nombre de lo *sagrado* (*das Heilige*)» —puntualiza Hegel irónicamente—, por espantoso (*horror vacui*) e insoportable, es una tentación letal para rellenarlo «con ensoñaciones». Luego se desliza de la ironía al reproche: «Si en lo interior y en el estar enlazado con ello por un silogismo a través del fenómeno no hubiera nada más, no quedaría más que atenerse al fenómeno, es decir, percibir, tomar por verdadero algo de lo que sabemos que no es verdadero» (*ibid.*). La única salida es tomar en serio la función *mediadora* del fenómeno entre dos focos que se replican y entrecruzan, y dotar de un sentido dinámico reflexivo al entendimiento, como un ver penetrativamente, capaz de llegar al fondo de lo que se le manifiesta. La réplica entre ambos polos equivale,

13. «La cosa en sí expresa el objeto en la medida en que se abstrae de él todo lo que este es para la conciencia [...] Es fácil ver lo que queda entonces: lo *perfectamente abstracto*, lo completamente *vacío* solamente determinado como lo *más allá*, lo *negativo*» (*Enz.* § 44, VIII, 120-121/*Enc.* 145).

por tanto, a una interpenetración. Al des-aparecer entre ambos la aparición (*Erscheinung*) mediadora por su pura trasparencia, cada extremo se proyecta en su opuesto y se re-flexiona desde él, fundiéndose al cabo ambos en una unidad simple. Pero en tal des-aparecer, paradójicamente, el fenómeno se acredita *en cuanto fenómeno*, elemento de transparencia que muestra en su carne sensible todo lo que hay en la esencia (nada queda oculto). Tanto da decir que la superficie deja ver el fondo como que este se encuentra íntegramente en la superficie. Por su parte, el entendimiento encuentra que su concepto de la Cosa no es un doble representativo de la misma, sino el producto de su propia reflexividad en lo sensible, en que emerge la verdad del fenómeno en *cuanto concepto*. Lo supra-sensible muestra ser en verdad lo intra-sensible, lo interior revelado en el fenómeno y vuelto sobre sí:

> Pero lo interior o el más allá suprasensible es algo que se ha *originado*, procede del fenómeno, y este es su mediación: o bien, el *fenómeno es su esencia* y, de hecho, su cumplimiento, lo que lo colma. Lo suprasensible es lo sensible y percibido puesto tal como *es en verdad*, mas la *verdad* de lo *sensible* y percibido es ser *fenómeno, aparecer*. Lo suprasensible es, pues, el *fenómeno* en cuanto *fenómeno* (*Phä.* 90/217).

En esta fórmula final subrayada por Hegel se resume su teoría del conocimiento ontológico. La esencia (*Wesen*) es la manifestación misma (*Erscheinung* o fenómeno), desdoblada reflexivamente y unificada en su interior. En y por medio de la manifestación surge lo universal incondicionado, no en cuanto *ob-jeto* (*Gegen-stand*) supra- o meta-sensible, sino en cuanto *nacido* (*Ent-stand*) de la manifestación misma reflexionada o vuelta sobre sí. La verdad no está en un más allá de lo sensible, sino en el mismo corazón de lo sensible, en el *fenómeno como fenómeno* o en cuanto manifestativo de suyo, pues lleva su verdad replegada en su mismo despliegue. Esta fórmula, como se verá, equivale a la otra que parece su contrafigura: su *concepto como concepto*, pues concebir es engendrar algo, hacerlo nacer (*ent-stehen*) de su manifestación, de sí y para sí, sobre la base de concentrar reflexivamente su propia luz. Pero, a la vez, para evitar el crudo empirismo, el fenómeno no es sin más la certeza sensible y la percepción tales como nos son *inmediatamente* dadas, sino en cuanto *superadas* o en verdad, puestas como reflexionadas. «Pues más bien, el fenómeno no es el mundo del saber sensorial y del percibir en cuanto que es, sino que es ese mundo *en tanto que cancelado* o, en verdad, *puesto como interior* (*als innere gesetzt*)» (90/218-219). Manifestación y reflexión, como caras o lados integrados de un mismo movimiento dialéctico, son las claves de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Si echamos la vista atrás al capítulo de la certeza sensorial, sorprende que

la crítica de Feuerbach se haya quedado en él sin tomar en consideración este capítulo sobre el entendimiento. ¡Cuántos malentendidos produce la ligereza o el prejuicio, o lo que es peor, el no querer entender! A quien había escrito que «lo *especulativo* es la totalidad de lo empírico», se le olvidó decir que la *totalidad*, nunca está dada *inmediatamente* en lo empírico, sino que es un constructo dialéctico de manifestación/reflexión.

4. *La ley del fenómeno*

El trayecto experiencial analizado en el epígrafe anterior versa sobre el silogismo de la manifestación o el *fenómeno* en cuanto *fenómeno*, cuyo resultado puede resumirse en los siguientes términos: «*Inmediato* es para el entendimiento el juego de las fuerzas, *pero lo verdadero*, a sus ojos, es lo interior simple» (90/219). Conviene recordar que todo proceso dialéctico comienza en una certeza inmediata, cuyo desarrollo, a través de la negación/mediación, la confirma como verdad. Después de analizar qué sea el juego de fuerzas en sí, y de otro lado su relación con el entendimiento mediante el *silogismo de la manifestación* (su ser para-sí), hay, pues, que pasar a un nuevo nivel objetivo —la unidad de en sí y para sí— en que pueda recogerse la diversidad y cambio del fenómeno y ver su reflexión en el interior simple, o bien rellenar este interior con el mismo juego de fuerzas, «con el cambio (*Wechsel*) inmediato o el trueque (*Austauschen*) absoluto de la *determinidad* (*Bestimmtheit*), la cual constituye el único contenido de lo que aparece» (*ibid.*). El juego de fuerzas es, formalmente, el *movimiento* incesante del desdoblamiento, la contraposición y la reflexión sobre sí, así como, materialmente, el intercambio incesante de los momentos interiores del contenido. Lo interior en cuanto universal implica negación y mediación de la diversidad en su inmediatez, y, conjuntamente, reflexión de la diferencia. Es lo que llama Hegel «*la diferencia universal*» (*allgemeine Unterschied*), como la cifra o la intuición fenomenológica en que «se han reducido las múltiples contraposiciones» (corr.). «Por eso, esta *diferencia en cuanto* (*als*) *universal* es *lo simple en el juego mismo de las fuerzas* y lo verdadero del mismo; es la *ley de la fuerza*» (91/221). En la expresión «ley *de* la fuerza», el genitivo tiene un valor subjetivo: no es la ley que regula la fuerza, sino la fuerza en cuanto fundamento ontológico de la ley. Esta intenta captar, sin éxito, según se verá, lo que la fuerza es en su esencia fenomenológica como «diferencia universal». Este nuevo nivel de análisis presenta a grandes rasgos la transformación del concepto metafísico de *ley* en el platonismo al concepto físico de legalidad en la físico-matemática de Galileo y Kepler hasta Newton, para superarlos dialécticamente en la ley inmanente al fenómeno en cuanto *concepto*.

En una primera lectura platonizante, el entendimiento, por ser todavía conciencia objetivante o representativa, entiende esta ley de la fuerza en un sentido objetivo, como «lo unitario esencial» fijado en una idea, que rige como norma o razón interior del fenómeno. La ley expresa la diferencia, esto es, el contenido variable e inestable del fenómeno, pero, a la vez, lo reduce o canaliza en una unidad, porque todo entendimiento es un principio de síntesis aperceptiva de lo diverso. Hegel la define paradójicamente como «la imagen *constante y estable* (*beständiges Bild*) de la aparición[14] inestable (*unsteten Erscheinung*)» (*ibid.*), que garantiza la unidad y permanencia aun en medio de la movilidad e inestabilidad del fenómeno. Imagen o modelo (*Bild*) —entiéndase— en un sentido platónico, que luego pasará al platonismo de la ciencia matemática de la naturaleza[15]. La ley regula el cambio. Es la configuración constante, expresable en un algoritmo matemático, de la relación que se da entre los diversos factores en la variabilidad del fenómeno. Y puesto que he aludido al calmo reino inteligible de Platón, es oportuno referirse, por modo aclaratorio, a la analogía con la ley de la ciudad, en la que se median y estabilizan los diversos intereses encontrados. La ley hace fuerte a la ciudad al regular la cambiante y arbitraria convivencia entre los hombres. La ley pacifica porque expresa un orden. Como una ciudad bien gobernada, «el mundo *suprasensible* es *un reino tranquilo* (*ruhiges Reich*) de leyes» (*ibid.*)[16]. Es la primera versión de lo suprasensible, acuñada en el platonismo. La ley expresa la aparición fenoménica de lo suprasensible[17]. En la ciencia moderna físico-matemática perdura esta herencia. La naturaleza aparece escrita en caracteres matemáticos y hay que aprender a leerla o interpretarla, no imaginativamente y a nuestro gusto y prejuicios, sino conforme a su propio sentido objetivo[18].

14. «Aparición» (*Erscheinung*) equivalente a «fenómeno».

15. Puede verse sobre el sentido moderno de *Bild* (imagen en cuanto modelo objetivo) el incisivo ensayo de Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», recogido en *Holzwege* (Klostermann, Fráncfort M., 1950, pp. 69-104). Hay traducción española de H. Cortés y A. Leyte, «La época de la imagen del mundo», en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1997, pp 75-109.

16. A. Gómez Ramos aporta los pasajes gemelos a este en la *Lógica*, doctrina de la esencia, segunda parte y en la *Enciclopedia*, § 422 (véase su trad. cit., p. 949, nota 221).

17. Como advierte oportunamente Heidegger, «Hegel juega aquí conscientemente con la *duplicidad* y ambigüedad del genitivo: aparición fenoménica *de* lo suprasensible; de un lado, *genitivus obiectivus*, la aparición fenoménica es algo otro frente a lo que en ella aparece fenoménicamente. Pero esta aparición fenoménica debe ser ahora aparición fenoménica *de* lo suprasensible en el sentido del *genitivus subiectivus*: lo suprasensible aparece fenoménicamente. La aparición fenoménica es ella misma solo algo que pertenece a lo suprasensible y que solamente está con él y en él» (FEH 210).

18. Hans Blumenberg ha señalado el esfuerzo científico por hacer visible lo invisible en la nueva astronomía (Copérnico, Kepler, Galileo), con el telescopio como un «signo de dominación del mundo» (véase *La legitimación de la edad moderna*, trad. de P. Madri-

Con este planteamiento Hegel se sitúa en la mentalidad ilustrada del siglo XVIII, entusiasmada beatamente por el concepto de ley, desde la *Crítica de la razón pura* a *Los principios de filosofía natural* de Newton, recogiendo así la herencia de la *scientia nova* del Renacimiento (Galileo, Bacon, Gassendi, Kepler). La ley es la nueva deidad del racionalismo. Es el estado de ánimo (*Stimmung*) radical de un siglo de orden y armonía. Poca dialéctica cabe hacer con los números y las proporciones armónicas. Y, sin embargo, Hegel, que ya ha pasado por el sentimiento romántico de la naturaleza como vida, y hasta vida sublime, se esfuerza por detectar el desajuste y disarmonía, que puede darse en el calmo reino de las leyes. El problema está que el hombre del XVIII ve y exalta la naturaleza en su clara y calma manifestación, pero no alcanza a ver «su ser para sí superado», esto es, la reflexión interna del desdoblamiento y contraposición de la fuerza. Ciertamente, en este calmo reino de leyes ha encontrado el entendimiento la verdad como unidad o síntesis de la diferencia. Pero —advierte Hegel—«es solo su *primera verdad* y no cumple ni colma el fenómeno (*Erscheinung*). La ley está presente en este, pero no es toda su presencia» (91/221). Hablamos de la «diferencia universal» de la ley, entendida en su esencia lógico racional, pero en cuanto ley de la naturaleza le falta la circunstancialidad del fenómeno efectivo; o, en otros términos, la manifestación no ha sido tomada en cuenta como «ser para sí superado». La riqueza y variabilidad de los fenómenos concretos rebasan la abstracción de la «diferencia universal», o a la inversa, la unidad del interior de la ley no se basta para recogerlas:

> Esta carencia de la ley ha de resaltarse, en la misma medida, en la ley misma. Lo que parece faltarle a esta es que, ciertamente, tiene la diferencia misma en ella, pero en cuanto diferencia universal e indeterminada. Mas en la medida en que no es *la* ley en general, sino *una* ley, tiene en ella la determinidad; por lo que hay una *pluralidad* indeterminada de leyes (*Phä.* 92/221).

Reaparece, pues, la tensión de lo uno y lo múltiple que se ha analizado exhaustivamente en la percepción, e incluso vuelve con el *ritornello* de su aporía. Si la ley ha de ser *una* porque expresa la «diferencia universal» del fenómeno, resulta in-determinada en su generalidad, y, por tanto, no recoge adecuadamente la determinidad *in concreto*, y si se quiere expresar la rica determinidad interna del fenómeno surgen las muchas leyes particulares. Pero si, por otro lado, nos atenemos a la multiplicidad, se pierde de vista la unidad que requiere la ley, es decir, se recae en el defecto opuesto, «pues contradice al principio del enten-

gal, Valencia, Pre-Textos, 2008, espec. la tercera parte, cap. XIX, «El interés en lo invisible del interior del mundo», pp. 363-377).

dimiento para el cual, en cuanto conciencia de lo interior simple, lo verdadero es la unidad *universal* en sí» (*ibid.*). Hay que ordenar, por tanto, el mismo reino de las leyes bajo un monarca supremo o una ley *única*, tal la teoría de la gravitación universal de Isaac Newton. Pero esta no deja de recaer, según Hegel, en otra forma de abstracción. Ahora bien, una ley única de la naturaleza se comporta de modo absolutista, como la realeza del siglo XVIII, si se me permite la metáfora con que intento aclarar la densidad del texto hegeliano en este punto; es decir, cae en la generalidad y vacuidad de una abstracción, que se limita a proclamar que la ley es la ley. El absolutismo legal es la tautología del poder soberano. En esta tautología —la ley es la ley— reside la legitimidad del soberanismo. Hegel se permite ironizar a cuenta del mismo Newton:

> La unificación de todas las leyes en la *atracción universal* no expresa, de hecho, más contenido que el *mero concepto de la ley misma*, el cual está puesto en ella como *siendo*. La atracción universal solo dice que *todo tiene una diferencia constante con lo otro*. Con ello, el entendimiento se cree haber encontrado una ley universal que expresaría la efectiva realidad universal en cuanto tal; pero, de hecho, lo único que ha encontrado ha sido el *concepto de la ley* mismo; lo ha hecho, sin embargo, de tal manera que, al mismo tiempo, declara con ello que *toda realidad efectiva* es legaliforme en sí misma (*Phä.* 92/223).

Apurando la metáfora política precedente, la única ley se limita a constatar la necesidad de la ley y establecer su concepto, como hace el soberano al proclamar «yo soy la ley», mientras que, por inversión de su planteamiento, conforme al principio anárquico de que la «ley es el yo», la multiplicidad de las leyes convertiría el reino en una república. «Por lo tanto, frente a las leyes determinadas se yergue la atracción universal o el concepto puro de la ley» (*ibid.*). Creo que Hegel no hace justicia a Newton al suponer que su ley de la gravitación, en su abstracción formal, es mera tautología de la ley, pues esta expresa, por el contrario, en términos matemáticos la *relación determinada* en que se comportan los cuerpos entre sí en función de su masa y su distancia. Pero, en cambio, en compensación, le dedica un gran elogio al reconocer que, al unificar la mecánica terrestre con la celeste, ha demostrado que toda la naturaleza está sujeta a ley y no hay, por tanto, ámbito alguno que escape a su dominio. Newton ha racionalizado cabalmente la realidad física al mostrar su faz inteligible[19].

19. «Fue Newton quien más contribuyó a introducir en ella las determinaciones reflexivas acerca de las fuerzas, elevó la ciencia al punto de vista de la reflexión y proclamó las leyes *de las fuerzas* en vez de proclamar las leyes de los fenómenos» (GPh XX, 231/HF III, 338).

Por eso, la expresión de la *atracción universal* tiene gran importancia en la medida en que está dirigida contra el *representar* desprovisto de pensamiento, al que todo se le ofrece en la figura de la casualidad, y a cuyos ojos la determinidad tiene la forma de lo que se sostiene como sensible por sí mismo (*Phä.* 92/223).

Acaba así definitivamente con el poder de la *representación* descriptiva en física y consuma la era de la física matemática. Pero, a partir de la ley única, es inevitable el conflicto, por decirlo de nuevo en términos metafóricos, entre el absolutismo epistemológico de la ley y el republicanismo legal. En cuanto la ley única reclama para sí «la esencia y el interior verdadero, la determinidad de las múltiples leyes pertenecen al fenómeno o más bien al ser sensible» (*ibid.*). No solo hay conflicto entre las leyes a cuenta de la determinidad múltiple que pertenece al fenómeno, sino que el concepto puro de ley, tal como se presenta en la ley única, va a plantear problemas. A su vez, si se entiende de modo *inmediato* la diferencia universal, que entraña la ley, entonces «subsisten los momentos, cuya relación expresa la ley como esencialidades indiferentes y que son en sí» (*ibid.*). Dicho en términos dialécticos, hay una duplicidad turbadora en el concepto de ley. Hegel la presenta en una última distinción entre el *concepto de la ley* —la fuerza— y la *ley* en cuanto expresión inmediata de la diferencia. De una parte, en la ley pueden «expresarse las diferencias como momentos independientes», tal como ocurre en las formulaciones matemáticas del fenómeno. De la otra, según la esencia de la fuerza, se debe considerar el fenómeno «en la forma simple del retornado a sí mismo (*insichzurückgegangensein*)», como es la fuerza. Según pues, el *concepto de la ley*, la fuerza es una en su interior, adonde revierte superado el juego de fuerzas. Su unidad reflejada es una unidad cuyas diferencias le son inmanentes. Pero, según la *ley*, que es siempre una o muchas leyes *determinadas*, la pluralidad queda siempre extrínseca a la unidad de la fuerza. Como concluye Hegel la formulación de la aporía:

Solo que el *concepto* puro de la ley no solo va más allá de la ley, la cual siendo ella misma *determinada*, se halla enfrentada a *otras* leyes determinadas, sino que también va más allá de la *ley* como tal. La determinidad de que se hablaba es ella misma, propiamente, solo un momento evanescente, que ya no puede ocurrir aquí otra vez como esencialidad; pues lo único presente y disponible es la ley en cuanto lo verdadero; pero el *concepto* de ley se ha vuelto contra la *ley* misma (*Phä.* 92/223).

El verdadero tema de fondo, que persigue aquí Hegel, como señala Hyppolite, es el de la relación[20] o el vínculo que implica la identidad y la

20. «El problema que plantea aquí Hegel es el de la necesidad de la relación, la cuestión que plantea Hume bajo el título de problema de la 'conexión necesaria', y al que Kant pretende responder en la *Crítica de la razón pura*» (GS I, 126).

diferencia. Ya vimos que, para Hegel, la fuerza es la categoría primera y originaria de todas las categorías —la categoría de la relación interna ontológica—, y que el juego de fuerzas es la esencia del fenómeno en cuanto manifestación, que pone el desdoblamiento, la contraposición y la superación de los lados en su reflexión en sí y para sí misma. Pero la ley no logra encontrar la unidad sintética del interior de la fuerza con la fenomenicidad, sino una mera unidad formal. Por eso, el concepto de ley se vuelve contra la ley. Este volverse en contra denuncia que la ley no expone el surgir inmanente de la diferencia desde el seno de la fuerza una. Relaciona las partes que distingue en el fenómeno, pero no las vincula dialécticamente en su contraposición a partir de lo uno. «El movimiento no es la *diferencia en sí misma* —tal como comenta Heidegger— como la unidad que se parte de tal manera que primeramente deje surgir desde sí las partes para de este modo, al mismo tiempo, retenerlas en el interior de sí» (FEH 213). De ahí la necesidad de verter la fórmula newtoniana de la ley en términos dialécticos para salvar su concepto:

> El concepto puro de la ley en cuanto atracción universal tiene que ser aprehendido en su verdadero significado de tal manera que, en él, en cuanto absolutamente simple, las diferencias presentes en la ley como tal regresen ellas mismas a lo *interior en cuanto unidad simple*; esta es la necesidad interior de la ley (*Phä.* 93/223).

El núcleo de la crítica de Hegel reside en que la ley opera según un método de externalización de los factores o los momentos que deben pensarse, sin embargo, unificados dialécticamente en cuanto momentos de la fuerza. Esta exterioridad es consecuencia del propio método matemático. La crítica constante de Hegel a la matemática es que se trata de un pensamiento formal de la identidad, que establece relaciones externas entre los factores del fenómeno, pero no toma a estos en su real acontecer como fuerza. La física matemática analiza el fenómeno, lo divide en sus factores y encuentra la relación constante que media entre ellos, a la que expresa en un algoritmo. A esto llama la necesidad formal de la ley. Analiza la manifestación, pero sin captar la reflexión interna del juego de fuerzas. De ahí que tampoco capte la verdadera necesidad interna misma del fenómeno en cuanto fuerza. Otro tanto puede decirse de la ley del movimiento de los cuerpos en función de los factores espacio/tiempo o distancia y velocidad. Se trata de una relación externa, que no puede contemplar por ello el traspaso recíproco del uno al otro, como ocurre en el juego de fuerzas; esto es, la interpenetración de ambos factores en la unidad viviente de la fuerza[21].

21. «Sería preciso, como lo va a mostrar Hegel en la continuación de su escrito, que cada determinación fuera pensada como infinita, es decir, como otra que ella; en este

> La necesidad de la *división*, de la partición, entonces, está aquí presente sin duda; pero no de las *partes* como tales una para la otra. Se presenta, pues, aquí pero no la de las *partes* como tales, la una con respecto a la otra. Pero por eso aquella primera era solo una necesidad falsa y simulada, pues el movimiento no estaba representado él mismo como esencia *simple* o pura, sino como ya dividido; tiempo y espacio son sus partes *autónomas o esencias en ellas mismas* [...] cada uno de las cuales puede, desde luego, ser sin el otro, y por eso, el movimiento no es nada más que una referencia *superficial*, no su esencia (*Phä*. 94/227).

El segundo caso, alegado por Hegel, es la ley de la electricidad; esta es una en cuanto fuerza, pero en el fenómeno, tal como lo capta la ley, aparece desdoblada en un polo positivo y otro polo negativo. Así procede el método matemático, pero, como le reprocha Hegel, «en ninguno de los dos casos es la diferencia, por tanto, una *diferencia en sí misma*. O bien, de un lado, lo universal, la fuerza es indiferente a la división que hay en la ley, o bien, de otro, las diferencias, partes de la ley, lo son unas frente a otras» (94/227). Es la consecuencia ineludible de la externalidad del método[22]. Contra esta aporeticidad interna entre el concepto de la ley y la ley, podría argüirse, en efecto, que la diferencia de factores, que enuncia la ley, es una creación del entendimiento, pero no afecta a la fuerza en sí misma. Se trata, pues, de su *modus operandi* mediante el análisis y la síntesis, pero no hay que reflejarlo en la cosa, a la que hay que exonerar en sí misma de esta diferencia[23]. En términos de Hegel:

> Pero esta diferencia interior solo es todavía, por ahora, en el *entendimiento*; y no está puesta todavía *en la Cosa misma*. Lo que el entendimiento enuncia, entonces, es solo la necesidad *propia*; una diferencia, pues, que él establece solo de tal manera que a la vez expresa que la diferencia no es una *diferencia de la Cosa misma* (*Phä*. 94/227).

caso, el espacio deviene en él el tiempo mismo, y el tiempo espacio. La relación no es más impuesta desde fuera a las determinaciones sustancializadas; ella es la vida misma de estas determinaciones; se ha comprendido entonces lo que implicaba la relación, a saber, la vida dialéctica, pues la relación no es ni la unidad abstracta, ni la diversidad, igualmente abstracta, sino su síntesis concreta» (GS I, 127).

22. Hay una gran afinidad, dicho sea de paso, entre la crítica del joven Hegel a la ley política, en sus escritos teológicos, y esta otra crítica madura a la ley objetiva de la ciencia. Lo común de ellas es que la ley establece una unidad formal de las diferencias, como el fiel de una balanza, o restablece el equilibrio social dañado por la agresión al derecho, pero no logra recuperar la integridad de la vida haciendo fluidas y productivas sus diferencias internas.

23. Referencia al kantismo. Véase para mayor detalle del problema, Alexis Philonenko, *Commentaire de la Phénoménologie de Hegel*, Vrin, París, 2001, p. 57 (CPh).

Se trata, pues, de una diferencia externa. Lo propio del entendimiento es «explicar» (*erklären*). Platón ya hablaba de «salvar los fenómenos», pero entendía por ello encontrar una unidad ideal, que diera cuenta de su variabilidad y contingencia empíricas. Pero, en la modernidad, debido al principio de experiencia dominante en ella, son los fenómenos los que sustentan la ley. La fuerza se aclara o explicita por la descripción del fenómeno; es tal como la ley lo describe: «*la fuerza está hecha exactamente igual que la ley*; se dice que las dos no son para nada diferentes» (*ibid.*). Es lo que llama Hegel una explicación por homonimia, y, además, circular. Lejos de ver en la fuerza la razón interna de la ley, es la ley con su externalidad la que define la fuerza. Si se pregunta qué es la fuerza, se remite a lo que dice la ley de ella, y si se inquiere por qué o cuál es el fundamento de la ley, se dice que lo que se muestra en el análisis legal del fenómeno, y nada más. Lo tautológico es puro formalismo[24]. Por eso puede concluir Hegel con cierto desdén: «en la cosa misma no emerge nada nuevo por este movimiento» (95/229). Falto de arraigo en lo interior, el entendimiento da vueltas sobre sí mismo. El contraargumento hegeliano no se deja esperar: en la medida en que el entendimiento se rige por la necesidad interna de la cosa, tiene que acabar reconociendo que el cambio y la diferencia, que carga sobre sí, pertenecen al interior mismo. Por lo demás, su propio proceder lo delata. En un soberbio giro adversativo, tan propio del estilo dialéctico, Hegel vuelve del revés el argumento y lo toma como un barrunto del propio movimiento especulativo:

> Pero en él reconocemos ahora precisamente aquello que se echaba en falta en la ley, a saber, el *cambio absoluto* (*den absoluten Wechsel*) mismo, pues este *movimiento*, si lo miramos más de cerca, es, inmediatamente, lo contrario de él mismo. Y es que pone una *diferencia* que no solo no es *ninguna diferencia* para nosotros, sino que él la cancela como diferencia (*Phä.* 95/229)[25].

Una mención al juego de fuerzas o al fenómeno en cuanto fenómeno, de cuyo análisis se ha partido, recuerda que «las diferencias en realidad no eran tales y que, por tanto, volvían a superarse de un modo inmediato» (*ibid.*). Se trata, pues, no de la mera unidad formal de las di-

24. «Pero las leyes —apunta Gadamer— no son, naturalmente, nada distinto de lo que explican. No albergan, en absoluto, ninguna otra pretensión. Toda regla gramatical tiene el mismo carácter tautológico. Con ella no se explica nada en absoluto, sino que se expresa meramente como una ley que gobierna el lenguaje, lo que en verdad es la vida del lenguaje mismo» («Die verkehrte Welt» [vW], en I. Fetscher [ed.], *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, WBG, Darmstadt, 1973, p. 83).

25. No todas las cursivas pertenecen al texto.

ferencias, que expresa la ley, sino de la unidad interna o síntesis heterológica de diferencias, en cuyo traspaso y superación se recoge el fenómeno en el interior inteligible.

> Lo que hay presente no es solo la mera unidad, de manera que no *hubiera puesta ninguna diferencia*, sino que hay este MOVIMIENTO de que, ciertamente, *se haga una diferencia, pero que ella, como no es tal diferencia, vuelva a quedar cancelada* (*Phä.* 95/229).

Como comenta finamente J. Hyppolite, en este paso fundamental del formalismo a la dialéctica:

> [...] lo que busca Hegel es una ciencia, que permanezca ciencia, sin renunciar por ello a la diferencia cualitativa; y la solución que cree poder dar a este problema —la dialéctica— resulta de un manejo de la diferencia cualitativa, que impulsa esta diferencia hasta su resolución por medio de la oposición y la contradicción [...]. Introduciendo la contradicción en el pensamiento se evita tanto el formalismo de la explicación como el empirismo de las diferencias indiferentes (GS I.131).

5. *El mundo invertido*

Desembocamos aquí en «el capítulo más difícil en el conjunto de la experiencia fenomenológica», como lo llama Gadamer (vW 73), también el más intrincado y sorprendente, en el que se decide el núcleo originario y original del pensamiento hegeliano frente a Kant, Fichte y Schelling. Su trascendencia es múltiple en la obra. De un lado, consuma el desarrollo de la conciencia abriéndola a la autoconciencia, como su clave de posibilitación (pues todo *cogitare* es siempre y necesariamente un *me cogitare aliquid*); del otro, lleva al entendimiento al límite, en el que tiene que trascenderse en razón dialéctica. Y, en suma, aparecen los temas claves y decisivos de su pensamiento: concepto absoluto, infinito y vida, donde se perfila la línea axial de su pensamiento metafísico: «*la onto-teo-ego-lógica*», como la caracteriza M. Heidegger: «el ente de verdad, la verdad es el *espíritu*. El espíritu es saber, *lógos*; el espíritu es yo, *ego*: el espíritu es Dios, *theós*, y el espíritu es realidad efectiva, el ente a secas, *on*» (FEH 217). Y esta concentración de radicales se lleva a cabo, como ha de verse, en cuanto comunidad racional.

Las distintas aporías que hemos analizado en la tensión entre la fuerza y la ley se superan definitivamente si la diferencia externa, que expresa la ley según el *modus operandi* del entendimiento, la conceptualizamos como diferencia interna en el seno de la fuerza una, que en su duplicación y contraposición vuelve sobre sí misma; o en otras pala-

bras, si el cambio (*Wechsel*) de y en el fenómeno, que trataba de analizar y regular el entendimiento mediante la ley, acontece en el seno de lo interior. Con ello es el mismo entendimiento, que establecía las diferencias, el que *se* introduce en el interior, o dicho en otros términos, reconoce que su síntesis heterológica de las diferencias pertenece a la Cosa misma. «Pero, al ser el *concepto*, en cuanto concepto del entendimiento, lo mismo que lo *interior* de las cosas, *este cambio en cuanto ley de lo interior*, llega a ser para él» (96/229). El texto tiene la traza de formularse en clave *wir* o *para nosotros*. La mención del *concepto* en cursiva viene a indicar el trance decisivo, pues cuando el entendimiento fragüe su concepto como *lo interior* mismo de la cosa, ha dejado de ser su concepto mera representación, en el sentido habitual del término, para llegar a ser *concepto concipiente* o autogenerativo *de* la *Cosa misma*. Es esta experiencia la que le resta por hacer. Antes, en el régimen formal de la ley del fenómeno, la identidad en sí de lo universal era aprehendida con abstracción de sus diferencias, o estas como momentos subsistentes caían fuera de la identidad. Era la consecuencia, según vimos, del formalismo del entendimiento, que separaba la forma de su materia y esta mantenía los elementos diferenciales en relación puramente externa. Ahora, en cambio, el entendimiento *experimenta* que esta distinción era vacua, como toda oposición estanca; que la forma no puede ser ajena en su identidad al contenido ni a las diferencias puestas sin ser a la par negadas y superadas; que la forma es el mismo movimiento del contenido y las diferencias no son tales diferencias, pues se funden en la identidad, que es lo que es *por medio* de sus diferencias. Esto significa haber puesto el *cambio puro* en lo interior del fenómeno: la contraposición y negación recíproca, es decir, la contradicción de todos los momentos del fenómeno, en cuanto puestos y superados. De ahí que Hegel señale como muestras de la doble ley del interior (no ya del fenómeno), *«el hacerse desigual lo igual y el hacerse igual lo desigual»* (96/231); es decir, que las cosas homónimas se repelan de sí mismas y las heterónimas se atraigan, o que lo uno e idéntico se escinda y los opuestos se interpenetren. El movimiento de lo interior es el trueque incesante de la identidad a la diferencia *de y en la cosa misma*; esto es, diferencia *interna* o *diferencia* en sí misma, que, a su vez, no lo es en cuanto de nuevo superada en la identidad. «El *concepto* exige de la ausencia de pensamiento que reúna ambas leyes y se haga consciente de su contraposición» (*ibid.*)[26]. Es esta la experiencia crítica por antonomasia, que pasa necesariamente por la quiebra del pensamiento representativo y fixista. De ahí que el entendi-

26. A mi juicio aquí el término 'concepto' debería ir en letra cursiva, pues indica la acción que destruye el concepto representacional al tomar conciencia de la contradicción y atreverse a moverse en ella.

miento se vea forzado a trascenderse a sí mismo en razón. Hegel reitera con plena consecuencia en este trance la decisión del Platón tardío, el llamado parricidio de Parménides, de introducir el movimiento (*kínesis*) y la otreidad (*me on*) en el mundo de las ideas (*Sofista*, 254d4-5-255 y 256d), y admitir una «comunicación recíproca» entre los géneros supremos (257a7-11), con lo que iba a surgir una nueva forma de plantear la dialéctica en el platonismo. Lleva a cabo así una revolución ontológica decisiva en que Parménides y Heráclito quedan a la par, intercambiando sus papeles. «En virtud de este principio —dice Hegel—, lo primero suprasensibe, el reino tranquilo de las leyes, copia e imagen inmediata (*das unmittelbare Abbild*) del mundo percibido, se invierte en su contrario» (96/231), el «mundo invertido» (*die verkehrte Welt*). Allí, en el *topos hyperouranios*, cada cosa es idéntica a sí misma y distinta a todas las demás. En cambio, en el mundo invertido, cada cosa es ella misma y su contraria, y lo contrario es lo contrario de sí mismo. Esta es la experiencia propiamente dialéctica, que fluidifica los contrarios y disuelve la unidad. Parece, a primera vista, una visión alucinada y delirante —el delirio báquico en que danzan las determinaciones y se transforman unas en otras—. Se trata de la imagen invertida del primer mundo suprasensible; si este había sido, en el primer Platón, la «elevación (*Erhebung*) *inmediata*» del mundo sensible a lo inteligible por medio de su abstracción formal en un *eidos*, ahora, en el mundo invertido, es el cambio puro el que subvierte la identidad fija y abstracta del primer mundo suprasensible y repone con ello los derechos de lo empírico, por donde «lo interior queda acabado como fenómeno (*das Innere damit als Erscheinung vollendet*)» (*ibid.*). Por decirlo de un modo intuitivo: si el *eidos* o la idea platónica, en cuanto universal, se muestra en su identidad como una inversión de lo empírico mudable, ahora, la inversión de la inversión significa recuperar el mundo empírico en toda su integridad.

Pero esto no equivale a un juego de prestidigitación que nos devolviese al mundo empírico en su inmediatez. No ha hecho en vano la conciencia su camino de transformación hacia el concepto. «Quedar acabado (*ist vollendet*) el fenómeno» es una expresión muy precisa, pues no es tomar el fenómeno (*Erscheinung/Schein*) tal cual se da de forma inmediata, sino en su mediación reflexiva. No se trata, pues, del restablecimiento de una tesis crudamente empirista, como si el paso por la ley del fenómeno hubiera sido en vano, sino que *consuma* el fenómeno, pues una vez analizado en y por la ley, lo reflexiona o revierte sobre sí. Esta precisión es fundamental: la esencia transparece enteramente en el fenómeno y este se recoge en la verdad de lo que es. La inversión supone, pues, una superación crítica tanto del idealismo esencialista, de inspiración platónica, como del empirismo fenomenista. Podría decirse que en parte es la corrección que ya había hecho Aristóteles de su

maestro, inmanentizando la idea en cuanto forma sustancial en el mundo sensible. Pero Aristóteles barruntó el proceso, pero no pudo consumar el automovimiento interno (*entelécheia*) de la cosa en su fin como reflexión interna, ni, por tanto, ver la forma como el movimiento reflexionante del contenido. Con Hegel, sin embargo, con la ley del interior se recupera la integridad del fenómeno, pero en cuanto reflectido. Por eso, en el mundo invertido, cada cosa es el revés de lo que era en el primer mundo suprasensible. Los ejemplos inmediatos que pone Hegel son muy expresivos de esta inversión —lo allí dulce, aquí es lo amargo y viceversa, el polo sur es el polo norte y el norte es el sur—, pero lejos de ilustrar, contribuyen más bien a la confusión. Son más propios los que toma de la ciencia de su tiempo en sentido dinamicista: «el polo del oxígeno, en el primer mundo suprasensible, se convierte, en el mundo invertido, en el polo del hidrógeno y viceversa». Pero son los ejemplos morales o existenciales los que mejor exhiben el sentido de la inversión de una norma dada, para mostrar con ello su verdad; es decir, que las normas y los valores no pueden entenderse de un modo abstracto y fixista, sin volverse en su contrario, y que, precisamente por medio de su contrario, se realizan en cuanto tales. El ejemplo decisivo es el del castigo ya analizado en los *Escritos de juventud* y puesto como modelo de inversión dialéctica. Conforme al formalismo moral, el castigo sanciona el delito y restablece así el equilibrio social dañado. La ley permanece en su abstracta identidad, ajena a las contingencias sociales del delito y de la pena. La ley es la ley, intacta e inmutable, y cuando es ultrajada, solo la retribución o compensación por la infracción cometida la repone en su majestad. Pero si este movimiento del delito y el castigo lo entendemos desde dentro de la vida, el castigo infligido al delincuente no lo humilla ni compensa nada abstractamente, sino que es el medio único para que el ánimo perverso, que ha dañado al otro, reconozca el hueco causado en la vida social, y en la experiencia de su expulsión y aislamiento de los vínculos sociales, rotos por él, reconozca su falta e invierta su castigo en su propia regeneración (cf. *Fr. Schr.* I, 342-347/ JH 402-406). En el mundo abstracto de la ley, el castigo es el castigo y no otra cosa; en el mundo suprasensible invertido, el castigo es lo contrario de sí mismo, la oportunidad de transformación del criminal, que le haga merecer el perdón y la reconciliación con la vida. Hegel varía y extrema aquí los planteamientos del aquel ensayo de modo que ofrezca una intuición directa y viva de la inversión. En lugar de partir del ofensor o criminal, como en el ejemplo anterior, parte del ofendido o agraviado en un valor tan altamente positivo como es la estima de sí. «En otra esfera», según el código moral de la nobleza caballeresca, «vemos —dice— que conforme a la *ley inmediata*, la venganza del enemigo es la suprema satisfacción de la individualidad lesionada», pero esta ley «se

invierte por el principio del otro mundo, en *lo contrapuesto*», porque la restauración inmediata del honor ofendido genera más violencia y, a la postre, «se convierte en autodestrucción» (97/233)[27]. Por el contrario, en el mundo invertido, «en que se honra lo que en aquel se desprecia y se desprecia lo que en aquel se honra», se transmuta el sentido de la pena. «El castigo, que según ley del primer mundo, oprobia y aniquila al ser humano, se transnforma, en su mundo invertido, en el indulto que le conserva su ser y le da honra» (*ibid.*) Es bastante intuitivo y, además, éticamente racional (dejando aparte la fuente del ejemplo evangélico en las bienaventuranzas, que presenta expresamente Jesús como inversión de la moral tradicional), que honra más el perdón que la venganza; como lo es también, simétricamente, que, para el delincuente, es más productivo el castigo, asumido interiormente como merecido por el delito cometido, que el mero cumplimiento externo de la sanción legal. Esto segundo confirma la soberanía de la ley, pero nada hace cambiar en la vida. Sin embargo, la inversión del sentido de la norma abstracta ha sido altamente positiva en el mundo del derecho como en la moral. Quizás arroje nueva luz sobre el problema el recurso a un género literario. Hans-Georg Gadamer ha mostrado, en un celebrado ensayo sobre el tema, que la sátira presenta el valor positivo de la inversión mejor que cualquier ejemplo. El autor satírico invierte el mundo real en que vive, mostrándolo en su revés, pero precisamente para exponer y criticar la inversión práctica que reina en él:

> Lo que hace esta reversión —dice Gadamer— en la que todo toma otro cariz, es precisamente hacer visible, en una especie de espejo desfigurador, la secreta inversión de cuanto hay a nuestro alrededor. Ser el 'mundo invertido' de la inversión del mundo significa exponer o representar lo contrario de lo inverso de este, y tal es, ciertamente, el sentido de toda sátira [...] Al presentar, en forma de enunciado, la inversión satírica del mundo, es este forzado a reconocerse en ella como invertido, lo cual le hacer ver sus verdaderas posibilidades (vW 89).

Podría decirse que la dialéctica es la sátira inmanente del mundo del sentido común, volviéndolo del revés, para mostrar así su deficiencia y alumbrar, en su contra, una oculta verdad. Sería, sin embargo, un grave error pensar que se trata de dos mundos suprasensibles separados —el de la ley y el invertido— en cuanto opuestos. Con esta oposición externa se pierde de nuevo la intuición dialéctica del hallazgo de la in-versión, que incluye en su texto aquello que critica. Como advierte Hegel:

27. Hay aquí un avance de la experiencia dialéctica de la lucha por el reconocimiento, que resulta fallida si no hay reconocimiento recíproco.

> Solo que tales oposiciones de interior y exterior, de fenómeno y suprasensible, en cuanto oposiciones de dos realidades efectivas de distinto tipo, ya no están presentes. Las diferencias repelidas no vuelven a repartirse de nuevo entre dos sustancias tales que las soportaran y les confiriesen una subsistencia separada por la que el entendimiento volviera a caer fuera de lo interior a su posición previa (*Phä.* 97-98/233).

Hay, pues, un único mundo real, en que queda incluido, pero invertido el primer mundo suprasensible. Permítaseme una nueva cita de Gadamer en homenaje a su ensayo: «El verdadero mundo es más bien ambas cosas, la verdad proyectada como ideal y su propia inversión. Consideremos, además, que una de las principales tareas de la sátira es poner al descubierto la hipocresía moral, es decir, la falsedad del mundo, tal y como se supone que debería ser. Esto le da su verdadera crudeza al sentido del mundo invertido» (vW 89-90). Decía antes que la inversión no solo invierte la ley suprasensible, sino que repone mediado y reflectido en sí el mundo de la sensibilidad. El único mundo real incorpora en sí al mundo de la ley, pero volviéndolo del revés o invirtiéndolo en su sentido, o lo que es lo mismo, llevando a su consumación el fenómeno. Como subraya Heidegger, «la inversión no es una conversión, sino que la inversión en tanto inversión del primer mundo suprasensible, también se apodera de este y lo toma en sí, haciéndose cargo del mismo. El mundo invertido es este mismo mundo y el mundo a él contrapuesto, todo ello en una unidad» (FEH 214). Hacerse cargo de él —del primer mundo suprasensible— no significa, empero, cargar con un fardo inútil, sino poder ensamblarlo de tal manera con el único mundo real que la propia inversión de aquel sea productiva de verdad. De ahí la esencial duplicidad del mundo invertido en sí mismo. Es la apariencia y su contrario, la ley, pero no el aparecer inmediato, sino el reflectido sobre sí. Es la ley y su contrario, la apariencia, pero no la ley en su abstracción formal, sino como ley de lo interior. Lo sensible tiene en sí lo inteligible, pero invertido, es decir, no en cuanto *eidos* abstracto, sino como *movimiento* esencial de su efectivo contenido. A su vez, lo inteligible tiene en sí lo sensible, pero igualmente invertido, recogido o reflejado el fenómeno en la esencia. La duplicidad es el medio de la unidad de la esencia y el fenómeno. O, en otros términos, la duplicidad reverbera aquella contradicción de lo uno y la diferencia universal, resuelta en transparencia. El fenómeno se ha vuelto diáfano y la esencia cristalina en un mismo acorde de luz. Viene muy oportunamente en este punto recodar una muy fina observación de la *Enciclopedia*, en que Hegel se ocupa de la relación circular dialéctica entre el sentido y el entendimiento: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, se dice para celebrar la experiencia. Ya se sabe el fino añadido correctivo de

Leibniz, *nisi intellectus ipse*, salvo el propio entendimiento. La postura de Hegel interpenetra dialécticamente las dos facultades:

> Hay que considerar como un simple malentendido que la filosofía especulativa no quisiera conceder esta proposición[28]. Pero ella viceversa afirmará igualmente: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu*, en el sentido enteramente universal de que el *noûs* (y en determinación más profunda el *espíritu*) es la causa del mundo[29], y en un sentido más próximo que el sentimiento jurídico, ético y religioso son un sentimiento y, por ende, una experiencia con un contenido tal que tiene su raíz y su sede solo en el pensamiento (*Enz.* § 8, VIII, 51-52/*Enc.* 110).

6. *La infinitud y la vida*

La consideración del mundo invertido abre la posibilidad de emplear conceptos ontológicos de nuevo cuño, cuyo análisis se llevará a cabo en el próximo capítulo o sección sobre la auto-conciencia. Ante todo, la infinitud. La introducción del cambio en lo interior del fenómeno nos ha llevado a pensar la diferencia interna. Nueva tarea, dice Hegel: «lo que hay que *pensar* es el cambio puro, o *la contraposición en sí misma* (*die Entgegensetzung in sich*), *la contradicción* (*Widerspruch*)» (98/235), que implica a su vez la superación de lo contrapuesto en sí y para sí. Los opuestos no pertenecen a dos mundos opuestos, sino que son opuestos en un mismo mundo, el efectivo y verdadero. Como precisa Hegel, «en una diferencia interna, lo contrapuesto no es solamente *uno de los dos* (*eines von Zweien*): sería entonces un *ente*, y o algo contrapuesto; sino que es lo contrapuesto de algo contrapuesto, o bien: lo otro está ello mismo inmediatamente presente dentro de él» (*ibid.*). Es, pues, lo contrario de sí y lleva su otro opuesto en sí mismo. Este es el sentido de la *diferencia interna*, que no es, en verdad, tal diferencia, pues se supera a sí misma reflexionándose en lo uno:

> Con lo que el mundo suprasensible, que es el mundo invertido, ha invadido, al mismo tiempo, el otro mundo y lo tiene en sí mismo; es para sí el mundo invertido, esto es, invertido de sí mismo; es, en una única unidad, él mismo y su contrapuesto (*ihre entgegengesetzte in einer Einheit*). Solo así es la diferencia como diferencia *interior*, o diferencia *en sí misma*, o en cuanto *infinitud* (*Unendlichkeit*) (*Phä.* 99/235).

28. Esto es, la primera citada, *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*.
29. Como se sabe, este *dictum* se atribuye a Anaxágoras, y lo cita Sócrates para justificar su segundo viaje (*deuteros plous*) hacia el concepto.

El término infinitud suena aquí de una manera extraña y sorprendente. Como decía Nicolás de Cusa, infinito es lo no-otro, lo que no admite diferencia alguna fuera de sí, con lo que pueda compararse, sino que, por el contrario, todas las diferencias le son inmanentes o forman parte de su ser en sí y para sí. Ya se sabe que lo finito es lo limitado, y, por tanto, lo que está en una relación fija con lo otro de sí. «Su determinidad, puesta al mismo tiempo como negación, es *límite, barrera*» (*Enz.* § 92). Finito es, pues, lo relativo y contrapuesto a otro. A su vez, su insuficiencia ontológica lo hace mutable y perecedero. Lo finito tiene su límite interno en lo otro, y por tanto en aquello que lo rebasa y abarca, esto es, que lo trasciende, pero a la vez lo conserva en sí para sí. Lo in-finito, dicho negativamente, es, pues, lo que niega todo límite y determinidad, y, a la vez, positivamente, lo in-condicionado, pues lleva en sí la razón de ser lo que es. Esto lo hace ser ab-soluto o ab-suelto de toda dependencia, y, por tanto, en autorreferencia a sí mismo o relación consigo mismo en todo lo otro (*Enz.* § 95).

Este es el sentido ontológico del ser del ente en cuanto ente y en su totalidad. Por eso Hegel vuelve, en una recapitulación final, sobre el tema de la fuerza o potencia, el juego de fuerzas y la ley del interior, y esquematiza los tres momentos analizados a propósito de la ley del movimiento: *a*) que la fuerza simple, como lo igual que se repele a sí mismo «se duplica (*verdoppelt*) a sí misma y es por su infinitud la ley»: *b*) que lo desdoblado (*das Entzweite*) en partes, que brotan como momentos independientes e indiferentes entre sí (el espacio y el tiempo), está en relación externa, según la ley del fenómeno, pero que, conforme a la ley del interior, es decir, en su diferencia interna *c*) «son *en sí como contrapuestos*, es decir, son cada uno de ellos lo contrapuesto a sí mismo, tienen su otro en ellos» y se resuelven así en unidad. Pero Hegel abandona inmediatamente el sentido fisicalista de la fuerza para darle su verdadero y real alcance ontológico como fuerza de animación o «vida» en sí y por sí universal, en un texto metafísico/especulativo de hondo sabor (sentido) poético místico panteísta, que merece una cita completa:

> Esta infinitud simple, o el concepto absoluto, se puede denominar esencia simple de la vida, alma del mundo, sangre universal, que, omnipresente, no se ve enturbiada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que, más bien, es ella misma todas las diferencias, así como el haber quedado asumidas estas; con lo cual, palpita dentro de sí sin moverse, se estremece dentro de sí sin estar intranquila. Es *igual-a-sí-misma* (*sich selbst gleich*), pues las diferencias son tautológicas; son diferencias que no lo son. Por eso, esta esencia igual-a-sí-misma se refiere solo a sí misma; *a sí misma*, con lo que ya es otra cosa hacia donde apunta la referencia, y el referirse a sí mismo (*das Beziehen auf sich selbst*) es, más bien, el *escindirse* (das *Entzweien*), *en dos*, o bien justamente aquella igualdad a sí misma es diferencia interior (*Phä.* 99/237).

En este contexto, el diálogo implícito en el trasfondo tiene que ver, en la filosofía, con Spinoza, Schelling y Fichte, y en la mística renana con Jacob Böhme[30], así como vuelven intuiciones decisivas del pensamiento griego. Como indica Gadamer, «la verdadera realidad es la de la vida, que se mueve de suyo a sí misma. Platón la ha considerado como *autokinoun* y Aristóteles como la esencia de la *physis*» (vW 93)[31]. Spinoza piensa el infinito como la sustancia única, cuya potencia la hace ser *causa sui* o por mor de sí misma, de modo que todo lo otro no es más que atributos y modos, en los que expresa su poder de ser. Por el contrario, frente al necesitarismo lógico spinozista y a partir del concepto kantiano de subjetividad, Fichte lo concibe como la actividad originaria del Yo absoluto de poner-se o afirmarse como igual a sí mismo, en la ecuación dinámica A = A, que es tanto un diferir de sí como un volver a sí. Schelling, a su vez, refuerza en lo infinito la idea de la identidad originaria que subsiste en sí y por sí por encima o más allá de toda diferencia. Para Hegel, en cambio, en línea con Leibniz y el predominio de la categoría de relación sobre la de substancia, el Infinito es el *irreferente*, lo que no puede formar parte de ninguna relación y el *autorreferente*, que absorbe e incluye en sí todo lo finito en una viviente y semoviente relación, que es su propia vida subsistente. Es, pues, la relación omnímoda que descansa en sí misma, en el doble movimiento de desdoblamiento/contraposición y unificación, o bien manifestación y reflexión[32].

La insistencia del texto en «el referirse a sí mismo» es muy significativa. Esta relación de sí consigo, a través de las diferencias internas, que no lo son, muestra el movimiento interno autotélico de la vida, que no va hacia un fin que le sea extraño, sino que descansa en sí misma —«palpita dentro de sí sin moverse, se estremece dentro de sí sin estar intranquila, sin ser inquieta»—. Es recognoscible la implícita referencia crítica a Fichte, aun cuando utiliza ampliamente la idea de la contraposición (*Entgegensetzung*) inmanente, pero elimina la tensión o el esfuerzo de autoafirmación incesante como sí mismo, a lo que llama Hegel la «infinitud vacía» del pretender sin conseguir. Es verdad que líneas más adelante habla de la «inquietud absoluta del puro moverse a sí mismo» (100/239), pero lo matiza de inmediato: «pero solamente en

30. Extrañamente ninguna referencia en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía* a Nicolás de Cusa, pese a su profunda afinidad de planteamiento.

31. En el próximo capítulo se analiza la esencia de la vida, que aquí se presenta tan solo como el nuevo objeto con que se topa el entendimiento al penetrar en el interior de la cosa.

32. Sobre la relación dialéctica finito e infinito en la obra hegeliana anterior a la *Fenomenología*, puede verse el excelente ensayo de M.ª C. Paredes, «El concepto de infinitud en el joven Hegel», recogido en el monográfico *Hegel y Spinoza*, en *Studia hegeliana* 1/1 (2015), pp. 123-138.

el interior ha surgido ella misma libremente» (*ibid.*). Y, a su vez, frente al Schelling de la identidad formal vacua, que ha superado toda diferencia, insiste Hegel, por partida doble, conjugada, en el devenir idéntico de lo no-idéntico y el devenir no idéntico de lo idéntico, es decir, la escisión y desdoblamiento de lo uno (*Zweiung*) en su diferencia inmanente, a la par que el traspaso de lo así contrapuesto en lo uno. Como señala Hegel, «*el llegar a ser igual a sí mismo* (*Sichselbstgleichwerden*), *hacerse seipseigual*, es, tanto más, un escindir en dos; lo que se hace *seipseigual*, se enfrenta con ello a la escisión; es decir, se coloca a sí mismo a un lado (*auf die Seite*)[33], o dicho en otros términos, se convierte (*wird*), más bien, en algo escindido (*Entzweites*)» (100/239)[34]. Y esta relación es vida de pensamiento, en cuanto afirmación de la *seipseigualdad* en y por la diferencia. Frente a Spinoza, Hegel va a dotar al Infinito de autoconciencia de modo que la *causa sui*, en su autosuficiencia ontológica, es pensamiento subsistente de sí (*nóesis noéseos* de Aristóteles) en todo lo puesto por sí fuera de sí, o bien permanece cabe sí mismo en todo lo otro[35].

> La forma absoluta, el *concepto* y la vitalidad, tiene más bien como alma solo la diferencia cualitativa que se supera en sí misma, (esto es), la dialéctica de la contraposición absoluta. En la medida en que esta negatividad verdaderamente infinita no es reconocida, uno puede creer que no se puede retener la identidad absoluta de la vida sin hacer de la distinción algo meramente exterior (propio) de la reflexión, como en Spinoza los atributos y modos se presentan en un entendimiento *exterior*; con todo lo cual, a la vida en *el punto en que brota* (*an dem springende Punkt*) la mismidad le falta en general el principio del automovimiento, la disyunción (*Diremtion*) de sí misma dentro de sí (*Enz.* § 359; *Enz.* IX, 470/*Enc.* 416).

Ahora bien, este movimiento autotélico de la vida es el *concepto* absoluto, la autoconcepción o el continuo renacer de la vida en sus diferencias en sí y para sí. «Lo viviente —precisa Gadamer en su comentario— no es ya un mero caso de la ley o resultado de leyes que recíprocamente interactúan, sino que es algo que se vuelve sobre sí mismo, o, como solemos decir, que «se comporta». Es un sí mismo [...] Pero sí mismo sig-

33. Literalmente, se echa a un lado, se aparta para partirse en dos o dejar paso al desdoblamiento.

34. En la formula compendiada de la *Enciclopedia* (§ 95), «resulta entonces que pasando a otro (*in seinem Übergehen in Anderes*), algo solo viene a coincidir consigo mismo (*mit sich selbst*), y esta referencia a sí mismo en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*» (*Enz.* VIII, 201 /*Enc.* 197)

35. Véase mi ensayo «La confrontación entre B. Spinoza y G. W. F. Hegel (Del autómata espiritual a la autogénesis del concepto)», en *Hegel y el reino del espíritu*, EUG, Granada, 2018, pp. 105-159.

nifica: autoidentidad en la indiferenciación y la autodiferenciación. El modo de ser de lo viviente corresponde, en este aspecto, al modo de ser del saber mismo, que entiende o comprende a lo viviente. Pues también la conciencia del ser sí mismo tiene idéntica estructura de un diferenciar que no es tal diferenciar» (vW 94). Al convocar la infinitud de la vida, se abre con ella el secreto de la propia infinitud del yo. Un abismo llama a otro abismo. No hay nada gemelo en el mundo, sino el propio hacerse mundo de la auto-conciencia.

Ya en la explicación (*erklären*) que el entendimiento hacía, poniendo de su parte las diferencias, comenzaba a despuntar la conciencia de sí, pero, como precisa Hegel, era «solo la descripción de lo que es la autoconciencia» (101/239), sin cobrar expresa conciencia de sí misma. Pero ahora, al entrar en el interior y tener como objeto la infinitud, encuentra también lo interior en sí mismo, al descubrir que su poner y diferenciar noemático es también la superación o reflexión noética en sí. El saber de lo otro, es saberse en la originaria auto-posición de sí. «Ella es —precisa Hegel— conciencia de la diferencia en cuanto diferencia que está *inmediatamente* cancelada en la misma medida; ella, la conciencia es *para sí misma*, *diferenciar lo no-diferenciado*, o *autoconciencia*» (101/241). El secreto de la vida infinita del yo es que el yo se ha hecho todas las cosas —*anima quodammodo omnia*, que decía Aristóteles— y en todo encuentra el rastro de su propia mirada. Al término de la experiencia, ha surgido, pues, un nuevo objeto, que es ella misma, con lo que queda superada o anegada en el yo la relación objetivante de la conciencia, referida a lo que se le enfrenta desde fuera, para pasar a ser objeto de sí para sí. «*Yo me diferencio de mí mismo, y en esto está de modo inmediato para mí que esto diferenciado no sea diferente*» (*ibid.*). Retoma así Hegel el sentido dialéctico fichteano del yo = yo, como un ponerse como objeto y un volver sobre sí desde esta objetivación, pero en circuito completo. Esta ecuación dinámica es el modo en que el *yo*, mediante su contraposición y reflexión, gana o cobra su *sí mismo* (*Selbst*).

Ahora bien, esta nueva figura, según el proceder dialéctico, es la verdad de la precedente, y, con ello, de toda la serie de la conciencia que se ha superado y consumado en ella. Conforme al principio egológico de la modernidad, inaugurado por Descartes, el yo es el *fundamentun inconcussum veritatis*. Todo *ob-jectum* lo presupone como *subiectum* constituyente, que anticipa o pro-yecta de antemano el espacio de su pre-sentación. La conciencia no lo sabe porque vive vertida hacia la cosa que se le presenta, pero al término del camino retractivo o reflexivo que nos ha llevado desde la certeza sensorial al entendimiento, la auto-conciencia se descubre como el polo originario implícito que funda la presencia de lo objetivo. De ahí que todo pensar algo presuponga el *pensar*

de sí mismo; pensar algo es saber que se piensa (*cogito = me cogitare aliquid*), hacer translúcido el objeto para el sujeto, que se trasfunde en él y así se funde con lo sabido convirtiéndolo en su propio haber. En línea con Descartes, Kant había destacado igualmente que el acto de la apercepción ('yo pienso') acompaña necesariamente a todas sus representaciones para poder unirlas y conducirlas a la unidad de un ob-jeto[36]. Y ya antes, Leibniz señalaba que toda representación de algo es una expresión de la *vis activa* de la mónada *sive mens*. No ya porque dar cuenta de algo sea necesariamente un dar-se cuenta (apercepción), sino porque el propio dar cuenta o razón de algo (*rationem reddere*) supone des-envolver la *ratio* implicada en la propia *vis activa* del alma. Solo el saber de sí consuma toda forma de saber de algo, pues permite traerlo y tenerlo pre-sente a la luz de la presencia originaria. En términos de Hegel, donde laten las referencias apuntadas, «ciertamente, la conciencia de algo otro, de un objeto general, es ella misma, necesariamente, *autoconciencia*, está reflexionada dentro de sí, es conciencia de sí misma en su ser otro» (101-102/241). Dicho metafóricamente, el ojo que ve no es un espejo reflectante, ciego para sí mismo, sino un foco luminoso presente a sí. Por eso todo ver algo es verlo en y por el ojo autoconsciente y verse en lo visto. El ojo que se ve sabe radicalmente el secreto de su visión y de lo visto por ella. «Vemos que, en el interior de la manifestación, el entendimiento no hace en verdad otra experiencia que la del fenómeno mismo [...]; de hecho, solo hace la experiencia de *sí mismo*» (102/241). Esta es la estructura del propio ver intelectual, pero ahora no solo ve, sino sabe que ve y por qué ve, por haberlo experimentado. La doble reflexión —en la cosa y en el entendimiento— se ha unificado en un mismo acorde. Y en la medida en que el entendimiento ha penetrado en el interior del fenómeno y consumado en él su propia reflexión, puede encontrarse y verse en ese interior. Llegado al término de este denso y decisivo capítulo, después de ensayar el himno a la vida y la admiración ante la autoconciencia, Hegel se vuelve algo teatral. Una vez reflectido el fenómeno en la esencia y esta expuesta en el fenómeno, dice:

> Se ha levantado, pues, este telón que había delante de lo interior. Y lo que tenemos es el mirar de lo interior hacia dentro de lo interior puro [...]. Se muestra que detrás de eso llamado telón, que debe tapar lo interior, no hay nada que ver, si no es que *nosotros* mismos pasamos ahí detrás, tanto para que haya visión como para que ahí detrás haya algo que pueda ser visto (*Phä.* 102/243).

36. «El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que equivale a decir, que la representación, o bien es imposible, o, al menos, no sería nada para mí» (KrV § 16; B132).

Es una invitación a la mirada fenomenológica, en clave de «nosotros» (*wir*), para que cobre conciencia de la trascendencia del nuevo espacio que se le abre, como fondo del secreto de su mirada. En cambio, la mirada fenoménica —la propia del saber apareciente— se encuentra deslumbrada por el nuevo objeto de la infinitud/la vida, con el que se encuentra, y para reconocer-se en él necesitará hacer la experiencia cabal del nuevo ámbito. *Nosotros* hemos comprobado cómo el escepticismo crítico, consumado, ha ido minando cada posición de la conciencia, entendida como una visión cosificante, y al fin se queda desnuda en la propia visión. Pero allí está el *noûs*, es decir, el secreto de todo: el ojo que ve todas las cosas es el ojo que se ve a sí mismo en todo, y su mirada es la reflexión cumplida del todo en sí mismo. ¿No se ve nada más? No hay nada más. Se ve todo, la vida. En el ojo clarividente se ve el mundo invertido como el único mundo efectivamente real.

IV

LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SÍ MISMO

El camino que hasta aquí hemos llevado a través del análisis dialéctico de la conciencia desemboca en una nueva sección (auto-conciencia), en cuyo comienzo declara solemnemente Hegel, «hemos puesto pie en el reino natal (*in das einheimische Reich*) de la verdad» (103/245). Es de nuevo la voz en clave *wir* (*nosotros*) del guía, representante de la mirada fenomenológica, que nos advierte de la trascendencia del paso. Más tarde nos dice, con nuevo énfasis, que es «el inicio del espíritu», marcando la relevancia del trance como etapa intermedia y mediadora —viniendo de la conciencia y yendo hacia la razón—, en la que ya se columbra el sentido y el término del camino. La trascendencia de esta nueva sección sobre la autoconciencia es tan decisiva que en ella está el centro de gravedad de la obra, como sostiene O. Pöggeler, y su punto de giro (*Wendepunkt*) sobre sí misma[1]. Creo que la mejor introducción a ella es un comentario del propio título, «la verdad de la certeza de sí mismo». Certeza y verdad son dos radicales del saber. Certeza indica el estado subjetivo del ser conscio de algo de un modo inmediato; verdad, la identidad del saber con el ser en sí en cuanto objeto del saber. Pero, puesto que aquí se investiga la esencia del saber, la certeza es un estado en que el saber del objeto, en cuanto vida universal, coincide con el sa-

1. Me refiero, no solo a su tesis acerca de la auto-conciencia como punto de giro y de orientación hacia el espíritu, expuesta en su ensayo «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes» (KPh), en *Materialen zu Hegels Phänomenolgie des Geistes* ya citado en el cap. pre- (y post) liminar, par. 3, sino al posterior desarrollo de la misma en «Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenelogie des Geistes» (SL), recogido en la obra colectiva del mismo título *Phänomenologie des Geistes* (Berlín, Akademie, 2006), donde defiende que «la autoconciencia es el hilo conductor para una determinación del saber absoluto» (SL 132), en la línea vida-autoconciencia, saber que se sabe (*wissendes Wissen*) espíritu (*Geist*).

ber en sí del sujeto (auto-conciencia), porque esta se reconoce en él; en otros términos, la identidad de pensar y ser, con que definimos la verdad, se muestra en la «ipseidad» o ser sí mismo (*selbst*) del sujeto que se sabe como el presupuesto de toda objetividad. Hasta ahora, en las figuras de conciencia analizadas (salvo al final de la última sobre el «entendimiento») nos hemos movido *fuera* de esta doble coincidencia, en que la verdad del ser, que se sabe, es, conjuntamente la verdad de sí del sujeto sapiente. La conciencia estaba intencionalmente vertida o dirigida hacia su objeto, al que tomaba por regla o norma de la verdad o del ser en sí. Se enajenaba, pues, en su objeto, como algo que se le presentaba, ad-viniendo desde fuera de ella misma y reclamándola para su afirmación. Ella creía estar cierta de su objeto —el *esto* de la certeza sensible, la *cosa* de la percepción, la *fuerza* para el entendimiento—, pero cuando pretendía probar la verdad de su certeza, se desvanecía su objeto en la contradicción y perdía ella su propia certeza. La prueba o experiencia se convertía en un camino de constante decepción y autoanulación. Su representación o «concepto de lo que es en sí —dice Hegel— se cancela (*sich aufhebt*) ante el objeto efectivamente real [...] y la certeza se pierde (*ging verloren in*) dentro de la verdad» (*ibid.*), es decir, en el intento de ser probada en cuanto verdad, aun cuando esta pérdida alumbre luego un nuevo nivel de objetividad. «A partir de ahora, sin embargo —añade— se ha originado (*ist enstanden*) algo que no se producía en las anteriores relaciones, a saber, una certeza que es igual a su verdad, pues la certeza se es a sí misma su propio objeto, y la conciencia se es a sí misma lo verdadero» (103/245). En este *sin embargo* (*aber*), se enuncia el traspaso hacia la autoconciencia. El sujeto puede estar cierto de su objeto porque en él transparece él mismo y puede asegurarse de su certeza al ser él mismo la sede o el fundamento de la verdad. Es la tesis que abre la modernidad con Descartes. El sujeto tiene un otro de sí, en que se reconoce a sí mismo. Según el esquema de la prueba, señalado en la «Introducción», aquí la comparación del yo y su otro se hace, pues, en lo mismo y con respecto a lo mismo. «El yo es el contenido de la referencia y el referir mismo» (*ibid.*). Como lo formula Hegel en la *Enciclopedia*, «yo sé del objeto como algo mío (él es mi representación), yo sé de mí por tanto en él. La expresión de la autoconciencia es yo = yo, *libertad abstracta*, idealidad pura» (*Enz.* X, 213/*Enc.* 476). Sin embargo, la ecuación yo = yo no es mera tautología. Leída dinámicamente desde Fichte, indica este movimiento doble de haberse puesto el yo como objeto y de haber vuelto sobre sí —el *yo* que ha ganado su *sí mismo* (*selbst*)—. Pero esta nueva experiencia admite grados progresivos en su desarrollo: en su comienzo, la auto-conciencia se aprehende, en un primer momento (*a*), en cuanto yo puro inmediato de la abstracta conciencia de sí (el yo formal autorreflexivo). Luego, como segundo momento

(*b*), tiene que realizar la experiencia de sí, de su potencia y posibilidad en cuanto yo-en-el mundo, pues, como ya se indicó, la autoconciencia compone en sí la conciencia del mundo de la vida y solo puede realizarse en él y mediante él (el yo dinámico del deseo). Y, por último, en un tercer momento (*c*), los fracasos de su solipsismo narcisista la llevan a emprender la relación de abrirse a otro yo y buscarse en él (el yo en la díada del reconocimiento).

1. «*La autoconciencia, verdad de la conciencia*»

Ahora bien, este acto no es para Hegel una intuición del yo originario en su verdad, como creía Descartes. La mera certeza no es todavía prueba de su verdad. Hegel se revuelve contra el idealismo subjetivo cartesiano y no menos contra el idealismo trascendental kantiano. Cierto que son precedentes históricos inexcusables en la filosofía del yo. Para Descartes era evidente que no puede darse *ob-iectum* alguno sin que comparezca el *sub-iectum* para quien se hace presente la objetividad. Esta com-parecencia o aparecer con-junto, implica la *aprioridad* del acto *cogitativo*, dado en una intuición originaria de sí. Kant, por su parte, crítico de la intuición intelectual, desarrolla una prueba recursiva o trascendental de la autoconciencia, la única vía posible para retro-ferirse al fundamento, y muestra cómo «las condiciones de posibilidad del *objeto* de la experiencia son las condiciones de posibilidad de la *experiencia* misma», fundada en el acto trascendental de apercepción presente en toda síntesis objetiva. La originalidad de Hegel es haber convertido la prueba trascendental kantiana en una prueba dialéctica, procesual y expositiva, Para él, el *cogito* o la auto-conciencia no está puesto o dado originariamente en la certeza inmediata de sí, sino que tiene que ser «originado» (*entstanden*), a través del mismo camino escéptico con que se ha purgado la conciencia en sus tres figuras objetivas, mediante el movimiento de replegarse sobre sí, como el *lógos* inmanente que guarda el *sentido* de ellas. En este irse a pique la presunta verdad objetiva, en medio de la negatividad padecida, se alumbra la verdad en sí y para sí del sujeto, en aquella infinitud o vida en que se reconoce a sí mismo y con ello se sabe, entonces, reflexivamente, como ya implícitamente pre-supuesto en todas sus posiciones objetivantes. El país natal de la verdad es, pues, donde se esclarece el *lógos* de toda posible ontología en el *ser-sí-mismo*, la ipseidad[2] de la autoconciencia en cuanto espíritu.

1.1. Este es el primer grado de su desarrollo. En este sentido, la radicalización crítica de la relación sujeto-objeto en las figuras de concien-

2. O seipseigualdad (*Sichselbstgleichheit*), como traduce A. Gómez Ramos.

cia y su disolución dialéctica nos ha abierto el camino hacia el sí mismo, es decir, ha sido la prueba fenomenológica de la unidad radical del yo consigo mismo, operante implícitamente en toda relación objetiva. Al cabo, él *se* reconoce en los objetos que han sido cancelados o anulados, en cuanto son momentos *suyos*. Esto lo ha expresado muy certeramente Eugen Fink: «Este es el rasgo decisivo de que depende todo; la autoconciencia es el encontrarse en lo ajeno, es el reconocerse en lo diferente. A lo que quiere llegar Hegel es al autoconocimiento de la conciencia en el objeto. Esta contraposición no ha de ser meramente superada y desaparecer sin más; antes bien, debe ser llevada a la identidad. O planteado desde otro enfoque: tiene que comprender el objeto como su propia autoenajenación, ha de reconocer cómo se ha perdido a sí misma en él» (HPhI 165/HIF 217-218). Por eso el acto de la auto-conciencia no es, no puede ser, el darse cuenta psicológico, ni siquiera el apercibirse trascendentalmente como un principio de síntesis de lo diverso, sino la autorreflexión en sí del sujeto, producida tras su implícita (auto)-posición de sí ob-jetivamente en las figuras de conciencia; es decir, la devenida auto-afirmación de sí en y por medio de su diferencia inmanente, que es una diferencia que no lo es. Ni tesis psicológica del ser conscio del yo en sus vivencias ni trascendental ni meramente antropológico/humanista como entiende Kojève (ILH 49 y 57)[3], ni siquiera epistemológica, sino propiamente metafísica acerca de qué sea el *ser* del ente. «En pocas palabras —dice Heidegger subrayando los términos del problema— no se trata de ser —*consciente*— de sí mismo como lo susceptible de ser sabido de forma reflexiva, sino que se trata del *ser*-consciente-*de sí mismo*, en tanto que realidad efectiva superior frente al ser de los objetos presentes para la conciencia» (FEH 231)[4]. Hegel lo enuncia meridianamente en la *Enciclopedia*:

> 'Yo' es la referencia infinita del espíritu a sí [...] 'Yo', en tanto [es] esta negatividad absoluta, es *en sí* la identidad en el ser otro; 'yo' es él mismo y abarca [a la vez] el objeto como algo *en sí* superado; el yo es *un* lado de la relación y la relación *entera*; es la *luz* que se manifiesta [a sí misma] y [manifiesta] además lo otro (*Enz.* § 413, X, 199/*Enc.* 469-470).

3. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947 (ILH). *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de Andrés Alonso Martos, Trotta, Madrid, 2016.

4. De modo semejante, escribe E. Fink: «En Hegel este pensamiento de la enajenación no se ha convertido aún en un motivo psicológico, como ocurre en sus epígonos, sino que se sitúa todavía dentro de las preguntas fundamentales vivas de la filosofía. La ontología orientada según la cosa y el objeto se convierte en ontología por la vía de la autoconciencia. Hegel repite la pregunta por el ser en un nivel superior del problema» (HPhI 163/215). Véase en esta obra la crítica a la interpretación humanista/subjetivista de la autoconciencia en la línea de Feuerbach, Marx y Nietzsche, pp. 162-163/214-216.

Hegel trasciende, en este sentido, la herencia cartesiana al resolver el *cogito* originario en una estructura autoobjetiva y reflexiva. Compone, pues, en sí dos momentos, el de su salida (*exitus*) hacia la diferencia objetual y el de su regreso (*regressus*) a sí, que conforman, ambos juntos, su ipseidad (*Sich-selbst-gleichheit*). «El tránsito (de la conciencia a la autoconciencia) —indica Heidegger— es positivo: se trata de la conquista del *ser-del-sí-mismo* en su *autonomía*» (*ibid.*, 235). Esta no tiene primariamente un sentido lógico ni ético, sino ontológico: el fundamento de la verdad es el ser-en sí y para sí, la substancia en cuanto sujeto, la transparencia ontológica del espíritu. «De lo que en el fondo se trata —concluye Heidegger— es de la *conducción del saber al absoluto emplazamiento del sapiente sobre sí mismo, de una efectuación de la realidad efectiva del espíritu hecha accesible en el interior de sí*» (*ibid.*, 232). En otros términos, la auto-conciencia es autónoma, no ya porque se dé la ley a sí misma, sino porque ontológicamente es auto-referente y auto-subsistente, lo que implica independencia en sí y para sí (*Selbt-ständigkeit*). De ahí que pueda ser la «verdad de la conciencia», porque ella es la vida concipiente que funda desde sí y por sí toda referencia objetiva a lo otro, como diferencia inmanente de su propia exteriorización enajenante (*Ent-äusserung*) y auto-rreflexión. Toda objetividad, a la que se vertía en-ajenada (*ent-äussert*) la conciencia, deviene, al cabo de su anulación o cancelación dialéctica, en una diferencia inmanente puesta y superada en la propia vida de la autoconciencia.

Ahora comprendemos que la auto-conciencia incluya y comprehenda en sí, porque no es formal o vacua, la conciencia de lo otro de sí. Lo otro objetivo «ciertamente ha desaparecido» en su independencia frente a ella, «pero, a la vez, en la misma medida, sus momentos se han preservado, y la pérdida consiste en que tales momentos están aquí presentes, tal como son en sí» (103-104/245). Se ha perdido, pues, «*la subsistencia simple independiente* para la conciencia», tal como ella la ha experimentado como lo objetivo ajeno y enfrentado, pero todo lo perdido ha sido, a la postre, recuperado en cuanto momento interno del movimiento de diferenciación y autorreflexión en la autoconciencia. «Pero, de hecho —precisa Hegel—, la autoconciencia es la reflexión (*Reflexion*), que parte del ser del mundo sensible y percibido, ella es esencialmente el retorno (*Rückkehr*) desde el ser *otro*» (104/247). Nada, pues, se ha perdido para ella, ya que todo ha sido asumido en su cancelación. La respuesta hegeliana al problema del *ser* de lo ente es, como ya se sabe, la vida en su infinitud como un sí mismo objetivo, cuya réplica subjetiva es la autoconciencia. La vida ofrece *en sí* la misma tensión de autodiferenciación y autorreflexión, que la autoconciencia realiza *para sí*. Los distintos objetos de las anteriores figuras de conciencia quedan

re-sueltos y di-sueltos, al fin, en momentos de la vida infinita, en algo vivo para la autoconciencia.

1.2. Pero con esta estructura formal autorreflexiva no se alcanza a ver todavía la dimensión práctica de la autoconciencia como auto-afirmación de sí en el mundo de la vida.

> Con el primer momento la autoconciencia queda conservada como *conciencia*, y se conserva para ella toda la extensión del mundo sensible; pero, a la vez, solo en cuanto está referida a su segundo momento, a la unidad de la autoconciencia consigo misma; con lo que esta unidad es para la autoconciencia un subsistir (*Bestehen*), que, sin embargo, solo es *fenómeno*, *aparición*, o diferencia, que no tiene ser *en sí*. Mas esta oposición entre su aparición y su verdad no tiene más esencia suya que esta verdad, a saber, la unidad de la autoconciencia consigo misma; esta unidad tiene que llegar a serle esencial a ella; es decir, la autoconciencia es *deseo* (*Begierde*) sin más (*Phä.* 104/247).

Se inicia así el segundo grado de análisis, «la autoconciencia como deseo», que supera radicalmente la tesis formalista del yo = yo en el idealismo. Viniendo desde la experiencia que *nos* ha mostrado la profunda afinidad de la vida universal con la autoconciencia, puede Hegel interpretar a esta desde sus raíces primordiales en el ser de la vida. No es solo identidad formal abstracta, sino sentimiento originario de sí, de sentirse vivo en medio de la totalidad de la vida y de tender hacia lo vivo. Hay en esto un «doble resultado» para la autoconciencia, como señala A. Honneth: de un lado, está referida e incardinada en la vida, frente a todo concepto antinaturalista de la libertad, pero, a la vez, se experimenta excéntrica a ella en cuanto puede actuar sobre la vida en la satisfacción de su deseo (BzA 195).

> La autoconciencia como esta certeza de sí misma frente al objeto es el *impulso* (*der Trieb*) a poner lo que ella es en sí, es decir, el impulso a dar contenido y objetividad al saber de sí mismo abstracto y, viceversa, el impulso a liberarse de su sensibilidad, a superar la objetividad dada y a ponerse idéntica consigo; las dos cosas son una y la misma, a saber, la identificación de su conciencia y autoconciencia (*Enz.* § 425, X, 213-214/*Enc.* 476).

La autoconciencia desiderativa es, pues, esencialmente activa[5]. El deseo tiende a su objeto —la totalidad de lo viviente—, pero con la en-

5. Como escribe Hyppolite, «la conciencia de sí es esencialmente conciencia práctica. Al igual que en la *Crítica de la razón práctica*, la conciencia de sí, la autonomía, es concebida como la negación de la naturaleza, y que en la *Doctrina de la ciencia*, el Yo práctico es concebido como el esfuerzo infinito por alcanzar su identidad primera el Yo = Yo, el principio tético de toda la *Doctrina de la ciencia*, lo mismo que en la *Fenomenología*,

trada en juego de la nueva intencionalidad oréctica, el término «objeto» adquiere ahora un nuevo sentido, pues ha dejado de ser el en sí independiente de la representación objetiva, para devenir el objetivo deseado del esfuerzo práctico de la autoconciencia. Esta realiza ahora *práxicamente* el doble movimiento de salida hacia su objetivo y de regreso hacia sí, de anulación de lo inmediato sensible y de apropiación. Apetecer lo otro es apropiárselo, lo que implica negación de lo otro y autoafirmación de sí. La autoconciencia desiderativa compone también en sí un doble objeto, aquello a lo que tiende cuando desea, deseo de lo otro —todo el mundo objetivo de la conciencia «marcado con el carácter de lo negativo» (105/249), es decir, de lo que ha perdido o anulado su ser en sí frente al sujeto—, y, a la vez, deseo de sí, deseo de deseo o voluntad de voluntad, pues a lo que verdaderamente tiende el deseo con su satisfacción posesiva es a mantener la llama de la vida, al sí mismo del sujeto. «La apetencia —dice E. Fink— es la voluntad de poder del yo que se afirma a sí mismo; el afán (*Streben*) en pos de sí mismo aniquilando el no-yo» (HPhI 171/HIF 224). El deseo (*cupiditas*) es el germen originario de la autoconciencia práctica como *conatus* o impulso (*Trieb*) de autoafirmación del viviente en medio de la vida universal. Si la *cupiditas* es necesidad y avidez de todo lo otro, que se echa en falta, el *conatus* es poder de apropiación y realización; no ya la conservación del ser que se es, como en Spinoza, sino el incremento del poder-de ser por asimilación de lo otro de sí. Hay, pues, en el deseo (*cupiditas/conatus*) un primer esbozo de la subjetividad práctica, de su voluntad de permanencia en aquella autonomía o independencia (*Selbständigkeit*) con que hemos caracterizado el «ser-sí-mismo» (*Selbst*). La autoconciencia, en cuanto primariamente deseo, retorna a sí desde su nuevo objeto, y este, como superado, ha retornado también a sí mismo en cuanto objeto viviente. La autoconciencia desea lo vivo para sustentar y satisfacer su deseo, pero en este trance ha de experimentar ahora la terca independencia de aquello que desea. Como precisa Hegel, «tanto, pues, como se sostiene en sí misma y es autónoma la (auto)conciencia, se sostiene en sí mismo y es autónomo, en sí, su objeto» (105/249). De ahí que esta conciencia apetitiva «hará, más bien, la experiencia de la autonomía de su objeto», al que intenta apropiarse, «y descubrirá que este se sostiene por sí mismo» (*ibid.*). Antes, pues, de entrar en el desarrollo de esta nueva experiencia práctico/desiderativa es pertinente hacer un alto para echar una mirada sobre el nuevo ámbito de la vida universal, que se abre ante ella.

la conciencia de sí aparecerá por oposición a la conciencia, como la conciencia activa» (GS I, 141-142; véase también A. Kojève, ILH 49).

2. *Fenomenología y ontología de la vida*

Todo este parágrafo introductorio o excurso acerca de la vida se expone en clave *nosotros* (*wir* o *für uns*), como un marco ontológico comprehensivo, en el que la autoconciencia práctica tiene que llevar a cabo la experiencia de sí. Ya hemos visto (cap. III) cómo la dialéctica del entendimiento ha llevado a la conciencia a desembocar en el universal incondicionado de la vida infinita, en cuanto unidad de ley y fenómeno, esencia y apariencia, manifestación y reflexión, en suma, «unidad reflexionada de las diferencias internas». Ahora bien, esta igualdad consigo en lo otro, en cuanto implica «su repelerse de sí misma, se *escinde* en la oposición de la autoconciencia y de la vida» (105/248-249), como miembros correspondientes y replicantes del universal in-condicionado. Lo que la vida es como unidad de lo diferente en sí, lo es la autoconciencia para sí. La autoconciencia *se reconoce* a sí misma en la vida, y esta *refleja* en sí la autoconciencia, como una imagen especular. Lo que la autoconciencia expresa de por sí en sus esfuerzos y conflictos reverbera en el propio movimiento interno de la vida, en el juego sus diferencias. La autoconciencia se sabe a sí en sus diferencias inmanentes, y la vida está presente en ellas como un círculo en rotación sobre sí. La vida es el *concepto absoluto*, que solo puede ser sondeado en el esfuerzo concipiente de la razón, y de ahí que el entendimiento alcance ante ella el límite de su poder, antes de devenir razón, y balbucee metafóricamente, oscilando entre la idea y la imagen, como el discurso de Platón se abría al mito, cuando se sentía desfallecer en la empresa. Y es que lo absoluto de la vida solo puede saberse y expresarse en y desde el saber absoluto, y, mientras tanto, solo cabe captarla en un pensar representativo más que concipiente. Estamos ante el tema abisal de la *natura naturans*, que ensalzaron los románticos y la *potentia genetrix* de los místicos. Hegel vibra con el *páthos* y las resonancias de su «idealismo místico» panteísta de juventud, según expresión de W. Dilthey (HI 44-59), a la par que recoge y vierte ya dialécticamente intuiciones primigenias de *Fragmentos* todavía ancladas en el Romanticismo[6].

La esencia de la vida, como ya se indicó, es la *infinitud* «en cuanto el *estar canceladas* todas las diferencias» (105/249). La imagen más propia es, pues, el círculo, icono también del *concepto* y símbolo de la rela-

6. Doy una muestra de ellos: «En el todo vivo se hallan sentados a la vez la muerte, la oposición, el entendimiento, es decir, lo múltiple que está vivo y en cuanto vivo puede sentarse como un todo, con lo que a la vez es parte, es decir, que para él hay lo muerto y que para otro él mismo está muerto. Esta condición de ser parte con respecto a lo vivo queda superada en la religión, la vida limitada se eleva a la infinita, y solo porque lo finito es vida por sí mismo conlleva la posibilidad de elevarse a la vida infinita» (*Fr. Sch.*, I, 422/JH 469).

ción absoluta, que no deja nada fuera de sí y pone en circulación interna todas sus diferencias; un círculo palpitante, en movimiento de rotación sobre sí, que se mueve sin desplazarse y vibra en sí sin desfallecimiento —«la quietud de sí misma en cuanto infinitud absolutamente inquieta» (*ibid.*), por decirlo recurriendo a la paradoja, que es el lenguaje que invierte y unifica los contrarios, o bien la inquietud de sus tensiones y conflictos intestinos en la quietud de lo que descansa en sí mismo—. Esta es, pues, la fluidez universal que no va hacia lo otro, sino que tiene en sí su otro en su diferencia inmanente. De ahí que la igualdad consigo en su ser-otro, sea «la esencia simple del tiempo, que tiene en esta seipseigualdad la figura sólida y consistente del espacio» (*ibid.*); es decir, el tiempo inmanente del despliegue de las diferencias, que no transcurre hacia algo en que cesa; no rectilíneo, sino curvo o reflexionado en la figura del espacio que se cierra sobre sí. En suma, de nuevo paradójicamente, el río de Heráclito circulando en una esfera:

> Pero, en la misma medida, las diferencias están en este médium *simple universal*, en cuanto *diferencias*, pues esta fluidez universal tiene su naturaleza negativa solo en tanto que es un cancelar *las mismas*, pero no puede cancelar a los diferentes si estos no tienen una subsistencia. Precisamente esta fluidez, en cuanto autonomía igual a sí misma, es ella misma el *subsistir* o la *substancia* de esos diferentes, donde ellos, por tanto, están como miembros diferenciados y partes que *son para sí* (*Phä.* 105/249).

Este *medium* universal es también «el género simple», no en sentido lógico, esto es, abstraído de sus diferencias, sino ontológico, en cuanto principio de generación y transformación de las mismas. La vida es siempre genérica; está inmanente en los individuos, reteniéndolos y manteniéndolos en la unidad de un género viviente, que se reproduce mediante ellos. Ellos existen como tales individuos en la vida como su substancia. Y la vida universal en cuanto tal es el género de los géneros, el incondicionado generar, conservar y abrazar en sí a las diferencias y a los individuos, que subsisten en ella como figuras danzantes en un delirio báquico: surgen, tiemblan y perecen en el incesante renacer de la vida. «Con esto se tiene —comenta H. Marcuse— la alusión decisiva a la dimensión originaria del *concepto*. La universalidad del concepto representa, en su razón respecto de sus singularidades, un *acaecer* en el cual *un principio se despliega, se desarrolla a sí mismo y se realiza*, de tal modo que sigue siendo comienzo y esencia de todo lo que en ese desarrollo deviene real, de todo lo que llega a existencia (en el sentido de estar) como singularidad determinada. La universalidad del concepto hace, en cuanto *origen*, que sus singularidades broten de ella misma y mantiene, en cuanto *esencia*, las singularidades en su propia autoigual-

dad» (OH 127-128)[7]. La vida, en cuanto relación absoluta, es también la *in-dependencia y omnipresencia*, ab-suelta de todo vínculo externo y di-suelta, como sangre universal, en sus diferencias; re-suelta en ellas, en el doble movimiento de autodiferenciación y disolución de lo diferenciado. Ella es la *totalidad* viviente, omniabarcadora, infinita, de donde todas las cosas finitas reciben su destino (*moira*), su conexión interna u orden, su origen y acabamiento. «Todo este ciclo —precisa Marcuse— constituye la vida, un medio, un centro de todo ente, en el cual es mediado cada ente, de tal modo que solo en esa mediación se aparece» (*ibid.*). Volviendo de nuevo al lenguaje de la paradoja, la vida infinita es, a la vez, fuente y tumba, cénit y abismo, claridad y tiniebla, aurora y noche en su ritmo incesante. Cada momento es él mismo y su contrario. Hegel tiene conciencia de innovar el concepto de ser con respecto al esencialismo y sustancialismo clásicos en esta hibridación fecunda de Heráclito y Parménides:

> El *ser* no tiene ya el significado de la *abstracción del ser* ni su esencialidad pura tiene el significado de la *abstracción* de la *universalidad*, sino que su ser es justo aquella substancia simple fluida del movimiento puro dentro de sí mismo [...] La unidad está escindida en dos, porque es unidad absolutamente negativa o infinita (*Phä.* 105/249).

Obviamente el texto remite críticamente al concepto genérico y unívoco de ser en Platón, desplegado en sus diferencias eidéticas internas hasta el *atomon eidos*. Ya Aristóteles había replicado a su maestro que «el ser se dice de muchas maneras». Cierto que el segundo Platón, el verdaderamente dialéctico de la *koinonía ton genon*, tuvo clara conciencia del problema y lo rectificó de un modo que elogia abiertamente Hegel. Pero de nuevo fue Aristóteles en su tratado *Sobre el alma*, tan celebrado por Hegel, el que habló del ser como vida y acertó con la fórmula magistral de que «el alma es, en cierto modo, todas las cosas», con un vislumbre genial de que el concepto absoluto de vida se consuma en el acto concipiente (*concepto*), generativo y autorreflexivo, del pensar en sus diferencias inmanentes[8]. El abismo replica al abismo: lo alto a lo profundo y viceversa. Lo profundo originante del género simple de la vida se recoge conceptualmente en lo alto unificante y reflexivo de la autoconciencia, y esta se refleja en la profundidad abisal de la vida. «¡Ser uno con todo lo viviente! —exclama Hölderlin—. Con esta consigna la virtud abandona

7. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, trad. de M. Sacristán, Martínez Roca, Barcelona, 1970 (OH).

8. Según Pöggeler, Hegel se apropia de la tradición neoplatónica y judaico-cristiana, pero mediante la clave aristotélica de que la autoconciencia es vida y proceso teleológico (SL 141-142).

su airada armadura y el espíritu del hombre su cetro, y todos los pensamientos desaparecen ante la imagen del mundo eternamente uno» (*Hiperión* 25). Para Hegel, este es el acorde definitivo que, en y por medio de lo discorde, realiza el *concepto*.

Este movimiento circular se refracta por el análisis en un doble enfoque: desde los individuos subsistentes a la vida como género simple y de estos a la vida universal. El primer momento, como plano fenoménico de partida, es el de «la subsistencia de las figuras autónomas», los múltiples individuos que se desligan de esta substancia universal y se afirman en sí frente a ella en su determinidad como algo «que no está disuelto en esto universal, sino que, más bien, se mantiene por particularizarse y separarse de esta naturaleza inorgánica suya, y consumirla» (106/251). Esta circulación incesante de intercambio y enfrentamiento de unos individuos con otros, disputándose la substancia de la vida, «se convierte en la vida como proceso». Pero la *pleonesía* de los individuos les ocasiona la muerte, con la que se disuelve su subsistencia, manteniendo así la independencia universal de la vida. Se ha invertido así el primer momento en su contrario. El segundo momento es «que ese subsistir *se somete* a la infinitud del diferenciar» (106/251). En este enfoque, «la fluidez simple y universal es lo *en sí* y la diferencia de las figuras lo otro» (*ibid.*). La vida pone lo otro desde sí y lo mantiene en cuanto tal, pero con ello se niega a sí misma, se sacrifica y desdobla en las diferencias, invirtiendo así su unidad originaria. El movimiento de esta doble inversión está alimentado por la negatividad productiva de la muerte. La muerte del singular es un tributo a la vida, pues por ella se trueca en el nacimiento de nuevos singulares, con los que se mantiene el proceso. A su vez, el sacrificio de la vida en los vivientes es la muerte de la unidad inmediata de la vida, su desprendimiento, salida de sí y enajenación en lo otro, en los vivientes, pero se trueca en el modo de mantener su llama perenne. Cada momento es él mismo y su contrario, y en este juego se perpetúa la infinitud de la vida:

> La substancia simple de la vida, entonces, es la escisión de ella misma en figuras y, a la vez, la disolución de estas diferencias subsistentes; y la disolución de la escisión es, en la misma medida, un escindir, o un articular en miembros diversos. De este modo, los dos lados que habían sido diferenciados en todo el movimiento, a saber: la configuración descompuesta tranquilamente en el medio universal de las autonomías y el proceso de la vida, coinciden cayendo uno sobre otro; el último, el proceso, es tanto configuración como un cancelar la figura; y el primero, la configuración, es tanto un cancelar como un articular en miembros (*Phä.* 106/251-253).

Y todavía a punto de cerrar este epígrafe, no satisfecho con tales precisiones, insiste Hegel sobre ello, para evitar posibles equívocos de-

rivados de la tendencia cosista del sentido común y su costumbre de sustantivar y disociar los miembros: la vida es «el conjunto de todo que se desarrolla, disuelve su desarrollo y se mantiene simplemente en este movimiento» (107/253). El símbolo de este proceso es, como se sabe, el ave fénix, que renace de sus propias cenizas, pero esto vale solo de la naturaleza, no de la muerte y transfiguración del espíritu.

3. *La auto-conciencia como la verdad de la vida*

Volvamos de nuevo desde la vida al tema del apetito. En el movimiento de la vida hemos distinguido entre la *unidad simple o abstracta* del comienzo del proceso, en que aparece como un *ser*, al que llamamos también la naturaleza, y la *unidad reflejada*, vuelta sobre sí, donde se muestra en cuanto unidad universal o el género simple de todas sus diferencias. Pero en este resultado, «la vida misma *no existe para sí*»; su reflectividad no es completa; le falta la conciencia de su propia infinitud, de su altura y profundidad abisales; de ahí que tenga que remitirse a un otro que ella, que pueda darle la réplica de su propia identidad (*selbst*). En esta exigencia está la clave de la evolución de la vida en la línea axial de su unidad en la conciencia. «La vida remite hacia algo distinto de lo que ella es, a saber, a la conciencia para la cual es como esta unidad o como género» (107/253). La vida natural se trasciende en vida de la autoconciencia, donde alcanza a verse y entenderse en la infinitud de su ser genérico. Como escribe H. Marcuse, «del carácter de totalidad de la vida se obtiene su ulterior determinación como género; de su carácter de reflexión su determinación como autoconciencia» (OH 234). La auto-conciencia es aquella vida en que esta llega a ser translúcida para sí misma, pues el género simple, que es la vida, se convierte en objeto propio del conocer y el operar (género para sí). En este sentido, *la auto-conciencia es la verdad de la vida*. Ya los humanistas del Renacimiento se entusiasmaron con esta idea del hombre como uno-todo, por la capacidad de abarcar todos los reinos de la naturaleza, ser su centro mediador y llevarlos a plenitud en su propio ser. Y Kant en sus apuntes de *Antropología* anotaba que el hombre se cuida de sí mismo y de su género. La auto-conciencia es en sí el género universal absoluto, capaz de recoger en sí y llevar a cumplimiento el destino de todos los seres vivientes. El hombre —escribe Marx en la senda de Hegel y Feuerbach— es el género (*Gattung*), «tanto el suyo propio como el de las demás cosas porque se relaciona consigo mismo como el género actual, viviente, como un ser universal y por eso libre» (*Manuscritos*, 110). Es, pues, la vida misma la que remite a esta alteridad de la autoconciencia para poder objetivarse, comprenderse en su otro

y alcanzar la igualdad consigo misma. La vida no solo pone lo otro (otreidad) al escindirse en la pluralidad y respectividad de los vivientes, sino lo otro (alteridad) en la comunicabilidad y la co-pertenencia de las auto-conciencias a un mismo género (*Gattung*), que ya no es natural, sino intencional e histórico. De ahí que la autoconciencia sea la primicia del espíritu.

4. *El yo y la apetencia*

A esta primera pulsión vital e intencional del yo hacia lo viviente la llamamos el deseo (*Begierde*) de lo otro. Se desea o puede desearse todo, pero especialmente lo vivo: el objeto ya anulado y reflejado sobre sí es el que atrae y seduce y lleva presignado su carácter negativo. El deseo no es pulsión animal, sino que en él se expresan el ansia y el esfuerzo del hombre por devenir el mundo y tomarlo en posesión. No le basta al yo la certeza inmediata de sentirse yo (el yo = yo), sino que necesita ser corroborada mediante la satisfacción de su deseo:

> Cierta como está de la nulidad de este otro, lo pone *para sí* como su verdad, aniquila el objeto autónomo y se otorga así la certeza de sí misma como certeza *verdadera*, como una certeza que ha llegado a ser de modo *objetual* a los ojos de ella misma (*Phä.* 107/253).

El deseo nos abre pulsional y e-motivamente al mundo vivo en toda su amplitud y nos lleva a su asimilación y disfrute. Pero no nos mundifica, porque es destructivo, sino que nos ensimisma en el yo consumista. No es suficiente para vivir la autoconciencia noética si no va integrada en esta auto-conciencia práctica, exploradora y colonizadora como afirmación de sí en medio de lo viviente. La fenomenología del deseo muestra la inquietud del viviente ante lo otro de sí, aquello que se le resiste en su independencia y que tiene que hacer suyo. El deseo es la primaria potencia de negatividad de la vida humana para superar la independencia de lo otro e integrarlo en sí y para sí. Muy finamente subraya J.-F. Marquet que en latín «*desiderium*, significa *desastre*, el deseo es desastroso, consiste en operar una caída, una catástrofe a partir del plan de los astros» (SE 93)[9]. Su movimiento es transitivo/reflexivo, conforme con el doble objeto de su intencionalidad: *a*) lo otro de lo que carece y ansía y *b*) su yo posesivo y fruitivo. Como se sabe, el deseo es egoísta porque solo quiere poseer y consumir, y, además, egotista y narcisista;

9. «Le soi et son essence» (SE), recogido en Hegel. *La Phénomólogie de l'esprit à plusieurs voix*, Ellipses, París, 2008.

se complace en un culto idolátrico a sí mismo, pues ya se ha dicho que en el fondo es deseo de sí mismo, reduplicativamente, deseo de deseo o voluntad de voluntad. Y como todo narcisismo, se consume en su propia adoración. No se trata, sin más, del hedonismo, sino también de lo que llamó Kierkegaard «el erotismo musical» (EE 170-197), propio de la existencia estética, prendida en lo interesante, seductora y narcisista, que en todo busca y encuentra la resonancia de sí mismo. Lo grave del caso es que el deseo está condicionado por aquello que desea. Necesita siempre de algo independiente que pueda negar y consumir. Cuando se enciende el deseo de un objeto, el yo lo persigue, lo conquista, lo destruye y lo goza, pero una vez ya saciado, siente de nuevo renacer su apetito, pues, como ya dijo Aristóteles, «la naturaleza del deseo (*epithimia*) es infinita». «En su satisfacción (*Befriedigung*) —precisa Hegel— el deseo es así *destructivo* en general, del mismo modo que con arreglo a su contenido es meramente *egoísta*; y puesto que la satisfacción solo ha sucedido en lo singular, y este es efímero, en la satisfacción el deseo se reproduce» (*Enz.* § 428, X, 218/*Enc.* 477) El ciclo necesidad/apetencia/satisfacción comienza otra vez y así indefinidamente. Como el adicto a la droga necesita continuamente tener a la mano, siempre dispuesto, el objeto de su consumo, y así se consume en esta necesidad. De ahí que el deseo tenga algo de insatisfactorio, de frustrante y desesperante, pues lo que era prueba de libertad se convierte en dependencia y sumisión. «Hay, pues, una paradoja del objeto del deseo —precisa Hegel— en la medida en que este objeto debe a la vez ser y no-ser; o más exactamente debe estar ahí para que yo lo suprima; pero el ideal sería que no desapareciese en el consumo, y que una vez que lo he gozado, estuviera todavía ahí y que la misma experiencia pudiera repetirse indefinidamente» (SE 98). Como bien señala Honneth, la insuficiencia de esta experiencia del deseo puede llevar al sujeto o bien a extraviarse en la fantasía de la omnipotencia del deseo, que se acaba siempre con un fracaso, o bien a verse y aceptarse como «miembro de un género» (BzA 198)[10]. De hecho es el fracaso de esta fantástica omnipotencia lo que lleva al descubrimiento de la «necesidad ontológica», como él la llama, de la «confirmación» (*Bestätigung*) del ser que somos, y que solo se puede satisfacer «bajo las siguientes dos condiciones: que el sujeto lleno de sí debe, por un lado, chocar con un elemento de la realidad, que desde sí ejecute en él mismo la negación, e, inversamente, debe aquel sujeto, por otra parte, ejecutar tal negación en y con respecto a sí mismo» (BzA 200). Para esto se necesita obviamente que el otro sea conciencia. Si niego al otro y lo obligo a convertirse en mero objeto de mi deseo, si lo cosifico e ins-

10. «Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selstbewusstsein» (BzA), recogido en *Ein kooperativer Kommentar*, cit.

trumentalizo en función de mi satisfacción, ya no puedo ser deseado, ni reconocido ni amado por él. He cerrado la puerta a una relación de alteridad. La solución a esta aporía del condicionamiento por el objeto independiente que se desea, es que este, sin dejar de ser independiente, se niegue a sí mismo en función de mi deseo, esto es, se me entregue desde sí y por sí. Hemos pasado así de lo otro objetivo (la vida universal en cuanto género) al otro (*alter*) subjetivo o a la intersubjetividad. El deseo se vuelve entonces deseo del deseo del otro, deseo de que el otro me desee, como observa Kojève[11], no tanto que me ame, lo que entraña un sentido moral, sino que se entregue a mi solicitud:

> En tanto que es en sí mismo la negación y que, en ello, es autónomo al mismo tiempo, es conciencia [...] Pero esta naturaleza autónoma universal, en la que la negación lo es como absoluta es el género como tal, o como *autoconciencia. La autoconciencia alcanza su satisfacción solo en otra autoconciencia* (*Phä.* 108/255).

Esta es la afirmación clave de todo el capítulo. La autoconciencia se satisface a sí misma, en cuanto autoconciencia, solo en y por otra autoconciencia[12]. Esta referencia al otro, mediándose por él, es constituti-

11. «El Deseo antropógeno difiere, por tanto, del Deseo animal [...] por el hecho de que versa, no sobre el objeto real, positivamente dado, sino sobre otro Deseo [...] si él quiere poseer o asimilar el Deseo tomado en cuanto Deseo, es decir, si quiere ser Deseado o amado o bien incluso reconocido en su valor de humanidad, en su realidad de individuo humano» (ILH 13). Gadamer discrepa de esta propuesta apoyándose en el sentido directo, sensual, del término alemán *Liebesgebierde* (DS 241, nota 4), pero creo que es una fina sugerencia que permite hacer comprensible desde el deseo el tema del reconocimiento. Véase, además, J. Hyppolite, GS I, 161.

12. Robert B. Pippin ha hecho de este lema hegeliano el subtítulo de su libro *Hegel's Idealism. The satisfactions of self-conciousness* (Cambridge University Press, Cambridge, 1999). Solo mediante esta experiencia social se puede resolver tanto el problema del escepticismo epistemológico como del individualismo in-solidario. «Estos asuntos materiales —permítasenos decir— establecen prácticas acerca del tiempo histórico, crean instituciones y memoria histórica dentro de él, de modo que dentro de las cuales, y solo dentro de las cuales, pueden ser entendidas y apreciadas la significación y fuerza normativa de diversos actos» (*ibid.*, 153). De modo que la lección ética hegeliana es que las insatisfacciones graves, con harta frecuencia lesivas y opresivas, causadas por la incomprensión y el no reconocimiento, solo pueden remediarse y curarse con la satisfacción del derecho al «sí mismo» con y por el otro, que reclama toda autoconciencia. «La autoconciencia será satisfecha solo cuando sea satisfecha en su ser autoconciencia, por volver al genitivo ambiguo del subtítulo de mi libro» (*ibid.*, 167). Sobre el tema vuelve, en un reciente ensayo, en crítica al empirismo y subrayando la gran contribución de Hegel, desde Kant y Fichte, a la causa, no solo epistemológica, sino ética del racionalismo o la autonomía del pensamiento, es decir, a la *cosa misma* del pensar. «Hemos de advertir el cambio de énfasis en el que insiste Hegel. La nueva metafísica, la Lógica, se refiere a las cosas en cuanto plasmadas, *gefasst*, en pensamientos, mientras que la vieja metafísica era una metafísica-de-las cosas, empleada para pensar sobre la esencia de las cosas» («Idealismo y antiidealismo en el pensamiento europeo moderno», en *Hegel hoy*, cit., p. 24).

va de la propia identidad. Nadie sabe *quién* es, en verdad, sino en la resonancia intelectiva y afectiva de su vida en el otro, y de la del otro en uno mismo. El deseo se humaniza y alcanza entonces un punto de dramatismo, que puede tornarse trágico o sublimarse en comunidad. Eugen Fink advierte con razón un cambio de lenguaje hegeliano en esta sección. «Quien esté provisto —dice— de la capacidad para experimentar el dramatismo de las ideas no podrá de dejar de sentir una profunda conmoción al leer estas páginas [...] en un lenguaje cuya atmósfera está cargada de una acrecentada excitación espiritual» (HPhI 168/221-222). No es para menos. Con la autoconciencia entramos en el reino de la libertad, y, por tanto, del esfuerzo por ser sí mismo y comportarse en cuanto tal, con las consecuencias dramáticas en la relación intersubjetiva. La solución a la aporía del deseo —decía antes— solo puede venir de la alteridad, del yo del otro, pues únicamente la auto-conciencia tiene la condición única de poder negarse a sí misma (ab-negarse) en función de la otra, sin perder su independencia. Puede o bien negarse a la solicitud del otro y luchar por su independencia, o bien entregarse libremente en un don de sí. Pero esta solución solo es viable a condición de ser recíproca y llevarla a cabo entre-dos. Hegel nos advierte que en el deseo, y en esta paradójica exigencia de que el otro se niegue en su entrega está *in nuce* la totalidad de la vida de la autoconciencia:

> Solo en estos tres momentos queda acabado, por primera vez, el concepto de autoconciencia: *a*) el yo puro no-diferenciado es su primer objeto inmediato. *b*) Pero esta inmediatez es, ella misma, mediación absoluta, es solo en cuanto cancelación del objeto autónomo, o es deseo. La satisfacción del deseo es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia dentro de sí misma, o certeza que ha devenido verdad. Pero *c*) la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia [...] *Es una autoconciencia para una autoconciencia*. De hecho, solo así lo es, pues solo aquí deviene para ella, por primera vez, la unidad de sí misma en su ser otro (*Phä.* 108/255).

Estos tres momentos, mencionados en el texto, hacen referencia a los tres grados de la autoconciencia en progresión, ya vistos, en la procura de que su certeza se le convierta en verdad.

5. *Traspaso al reconocimiento*

Ciertamente, en la reflexión del deseo satisfecho, esto es, retornado a sí mismo, la autoconciencia ha verificado la verdad de su certeza de sí; se ve y reconoce, como se ha indicado, en la infinitud de la vida, y se confirma prácticamente en la negación y apropiación del objeto viviente

de su deseo. ¡Pero qué pobre es esta verdad si se la compara con la corroboración conseguida mediante la autorreflexión a través o mediante otra conciencia!; ¡cúanto más, en profundidad y amplitud, se ve y reconoce en la autoconciencia del otro, como un doble de sí misma, y aún mucho más cuando es reconocida por el otro en el deseo de sí, en su autoestima o valor! Para ello es necesario que cada sujeto se niegue a sí mismo para dejar sitio en sí al otro. «Ambos sujetos —dice Honneth—, en el instante en que se encuentran, deben ejecutar un acto de negación de sí mismos, que consiste en prescindir de lo propio. Completamos todavía este pensamiento con la determinación del respeto (*Achtung*) en Kant, en el que él quería ver una quiebra, una negación del amor de sí [...] En el encuentro entre ambos sujetos se abre de este modo una nueva esfera de actuación, en cuanto ambos son forzados, respectivamente, a ejecutar un acto de limitación de su deseo egotista, tan pronto como se han vueltos receptivos hacia el otro» (BzA 202). Lo que aquí se llama deseo del otro sí mismo y apertura a él en reconocimiento había sido tematizado por Hegel en sus *Escritos de juventud* como el amor. Anticipando lo que ha de verse analíticamente en el próximo capítulo, *reconocerse* es la acción conjunta que dos autoconciencias llevan a cabo, en perfecta igualdad y reciprocidad, tal que cada una, negándose a sí y mediándose por la otra, se siente confirmada por ella y de-vuelta a sí misma en su identidad. Por eso Hegel habla de la unidad en la duplicación de la autoconciencia, pues son dos que se comportan entre sí recíprocamente en la satisfacción mutua del deseo de sí, de modo que cada una experimenta, mediante el otro, «la unidad de sí misma en el otro». El reconocimiento de uno por otro implica, pues *a*) duplicación de conciencias; *b*) mediación recíproca de la una por la otra, y *c*) reflexión conjunta de cada una en la otra, y, por tanto, comunidad en la intercomunicación. Gadamer nos propone ilustrar este tema con un ejemplo trivial y cotidiano, el uso social del saludo, en que dos personas se confirman una a la otra en un trato de mutuo respeto y estimación. «Piénsese —dice— en el sentimiento de humillación que ocasiona el que no le devuelvan el saludo a uno, ya sea porque el otro rehúse hacerlo —cruel derrota infligida a la propia autoconciencia—, o porque ese otro sea realmente un desconocido al que equivocadamente se confundió con quien no era —un sentimiento que tampoco es grato: hasta tal punto es aquí esencial la reciprocidad— (DS 229). Pero el ejemplo, por antonomasia, del reconocimiento se cumple en el amor, desde el amor sexual, donde hay *a*) aceptación del *partner* sexual; *b*) entrega recíproca, y *c*) satisfacción mutua, hasta el amor personal o de amistad, el «milagro de dos en uno», como lo llama Hegel, en mutua y libre donación sin renunciar cada uno a su propia identidad y personalidad. «El amor solo puede ocurrir con lo que es igual, con el espejo, con el eco de nuestro

ser» (*Fr. Schr.* I, 243/JH 294)[13]. Ver-se en el otro como sí mismo, pues la mirada del otro amigo me devuelve mi mejor yo y me confirma en él, al igual que el otro se encuentra a sí mismo reconocido en la mirada con que le correspondo a la suya[14]. «El amor representa —ha escrito A. Honneth— el primer grado del reconocimiento recíproco, porque los sujetos se confirman en él mutuamente en sus necesidades concretas como seres necesitados: en la experiencia de su mutua solicitud, los dos sujetos se saben unidos en cuanto que uno y otro son dependientes de su respectivo compañero» (LR 117). En suma, se reconocen uno al otro como partícipes de un mismo destino y responsables de una actuación, que los liga a ambos en amorosa solicitud y fidelidad. El amor lleva a cabo una autorreflexión viviente de los amantes o de los amigos en la mutua entrega y aceptación. Pero esto solo ocurre en una comunidad de vida en libertad y solidaridad[15]. No es extraño que en este contexto pueda escribir Hegel:

> Con lo cual ya está presente ya para nosotros el concepto de *espíritu* (*Geist*). Lo que a continuación llegará para la conciencia es la experiencia de lo que el espíritu es, esa substancia absoluta que, en la libertad y autonomía perfectas de la oposición de ellas, a saber, de autoconciencias diversas que son para sí, es la unidad de las mismas: *yo* que es *nosotros*, y *nosotros* que es *yo* (*Phä.* 108/255).

Este es el texto clave, el centro de gravedad de toda la *Fenomenología*, donde se cruzan todos sus caminos. Hasta aquí hemos recorrido la senda que lleva de la conciencia a la auto-conciencia como verdad de la misma; ahora, ya en la libertad asumida, se trata del punto decisivo de la transformación de la autoconciencia en espíritu, donde se abren en ella los caminos históricos del espíritu del mundo (*Weltgeist*) en su desarrollo y consumación. A. Honneth habla del «*Faktum* trascendental, presupuesto de toda socialidad humana» (BzA 188). De ahí que, en este trance, se abra, además, la obra a la problemática social y política, que va a ser progresivamente dominante, y las figuras de conciencia vayan a

13. Resonancia de un pasaje del *Fedro* platónico sobre la transformación de los amantes: «Se olvida de que, como un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante» (*Fedro*, 255d4-6). «El amado no es algo contrapuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; en él solo nos vemos a nosotros —y sin embargo, a su vez, resulta que él luego no es nosotros, un milagro que somos incapaces de comprender— (*Fr. Schr.* I, 244/JH 341).

14. No es preciso ponerse en la coyuntura o del amor sádico/masoquista o del místico 'amor puro' en sufrimiento, como señala J.-F. Marquet (SE 103), que no son ya expresiones de reciprocidad reflexiva, sino de puro sacrificio u oblación.

15. Sobre el tema del reconocimiento se volverá en el cap. V, y luego, más tarde, en la sección del espíritu, caps. XI y XVII, pues se trata de un tema clave para el concepto de la eticidad como comunidad de vida en libertad y solidaridad.

dar paso a figuras del espíritu. Y el espíritu es, como se ha de ver, comunidad lograda de autoconciencias en libre y recíproco reconocimiento. Como puntualiza L. Siep, «el reconocimiento entre las conciencias solo es posible en una autoconciencia común, que está sustantivada en instituciones y se encuentra confirmada en la vida y conciencia de los individuos. Para el reconocimiento personal se necesita de un reconocimiento del yo en el nosotros y del nosotros en el yo» (BA 114)[16]. El solipsismo y egotismo han sido superados en su raíz. No es posible la vida solitaria del alma, pues ser espíritu exige pertenecer a una comunidad de vida en lo universal. El *nosotros* enuncia esta comunidad racional, donde se da la oposición diferenciadora y la autorreflexión recíproca de las distintas autoconciencias —el todo genérico humano como una vida autónoma en incesante expansión y concentración—. El todo no las absorbe, sino que se construye en y a partir de la intersubjetividad creativa. Un ejemplo canónico de este re-conocimiento racional es el diálogo como el movimiento viviente de la confrontación productiva de argumentos y de la reflexión recíproca en el «espíritu común»[17]. En este acto se consuma el espíritu. De ahí que el modelo ético del reconocimiento realiza en el orden práctico el concepto ontológico fundamental de Hegel, a saber, que la esencia absoluta, por necesidad interna de dar razón de sí misma, tiene que escindirse y desdoblarse en sí, y mediante esta contraposición, volver sobre sí unificada en la plenitud de su poder y verdad. Para expresar esta epifanía del espíritu, acude Hegel en la *Fenomenología* a su lenguaje más solemne y brillante:

> Solo en la autoconciencia, en cuanto concepto del espíritu, alcanza la conciencia el punto de inflexión (*Wendungspunkt*) en el que, saliendo de la coloreada apariencia del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible, echa a andar por el día espiritual del presente (*Phä.* 108-109/255-256 corr.).

Un presente histórico en curso, entendido idealmente como un *nosotros* forjado, como se ha ver, en el reconocimiento. Hegel va a realzar en él los perfiles que determinan la modernidad: la experiencia del Renacimiento, la religión cristiana reformada, la *scientia nova*, la revolución política y el Estado constitucional. Hacia este presente tiende toda

16. «Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes» (BA), en D. Köhler y O. Pöggeler (eds.), *Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Akademie, Berlín, 2006.

17. No se trata solo de una vida fundada en el dar y pedir razones, sino en un sistema de reglas y de instituciones, en que sea posible esta convivencia racional. Sobre los distintos modos de entender este «nosotros», remito al ensayo de T. Pinkard, «Del Yo al Tú al Nosotros a la socialidad de la razón», en R. Espinoza, J. E. Fernández y A. Toscano (eds.), *Hegel hoy*, Herder, Barcelona, 2020, pp. 189-210.

la historia pasada del hombre y en él se condensa el germen expansivo del futuro de la humanidad. En los *Escritos de juventud* Hegel lo había llamado «el reino de Dios, y que su venida —le escribe a Schelling— no nos coja mano sobre mano». Este reino se ha transmutado secularmente en el reino efectivo del espíritu (*Geist*), al que podríamos llamar un «Dios con nosotros» (*Gott bei uns*), si no fuera también el reino racional del hombre, que se nos anuncia en cuanto horizonte de plenificación al término de la nueva andadura en libertad. Hay, pues, que embarcarse en la experiencia decisiva. En lo sucesivo solo habrá ya figuras del espíritu, esto es, figuras de la libertad en el mundo o en cuanto mundo social, en las que comparece el espíritu hacia sí mismo.

V

AUTOCONCIENCIA. FIGURAS DE LA LIBERTAD

Traspasado el umbral de la introducción sobre la autoconciencia, en clave *für uns* (*para nosotros*) que acabamos de exponer, entramos en el ámbito de la experiencia de su libertad —la sección A del capítulo sobre la autoconciencia, titulado «Autonomía y no autonomía de la autoconciencia: dominación y servidumbre»—. Es el pasaje más citado y celebrado de la *Fenomenología*, el de más alcance histórico por su influencia, y, a menudo mal entendido por la sobrecarga de las interpretaciones ideológicas que desfiguran sus rasgos fenomenológicos. Estamos en el origen de la experiencia social de la libertad y podemos vislumbrar las circunstancias históricas que están a su base —existenciales, sociales, éticas y jurídicas— a cuyo menester se han aplicado los más diversos intérpretes, ya sean del pensamiento crítico, de la filosofía del derecho o de la hermenéutica. Algunos han querido encontrar sus referentes históricos en el contexto social del tránsito del feudalismo a la primera burguesía mercantil, o bien en el origen de las revueltas sociales suscitadas por la Reforma religiosa en Alemania. Pero en tales lecturas se pasa por alto que Hegel se abstiene metódicamente de alegar circunstancias históricas concretas, que podrían mermar o tergiversar la amplitud de su análisis, aparte de que la historia no entra en la *Fenomenología* directamente, en su facticidad inmediata, sino como trasfondo de experiencia social, sobre la que se pueda dibujar el perfil del análisis fenomenológico propiamente dicho. Otros, en cambio, los más proclives al existencialismo, encuentran en estas páginas una experiencia primariamente existencial del comportarse como libre (J. Hyppolite y J. Wahl), que cada uno puede verificar e ilustrar por sí mismo, acerca de los avatares de la libertad en sus agudos conflictos intersubjetivos. Hay también quienes, tomando pie en la afirmación nietzscheana de que el mito abre los caminos de la historia, han preferido entenderla en términos sim-

bólicos de un grandioso mito de emancipación (F. Duque), que preside la constelación cultural de la modernidad, e incluso como una prefiguración de la revolución proletaria (Marx, Lukács, Kojève), aun cuando para algunos marxistas radicales, como Sthiler, se les antoja una versión demasiado idealista de la lucha de clases. Por su parte, los pensadores que proceden de la órbita del derecho tienden a pensar que se trata de la lucha primitiva descrita en el estado de naturaleza y el tránsito consecutivo al origen del pacto social. En fin, autores como H.-G. Gadamer y L. Siep sugieren una «construcción de tipo ideal», cuya idea básica es la conexión necesaria entre la libertad y el afronte de la muerte. Gadamer escribe al respecto: «Cuando Hegel deriva la autoconciencia de la conexión esencial entre el carácter incondicionado de la libertad y el carácter incondicionado de la muerte, no nos está dando una historia de los orígenes de la emergencia del 'señorío', ni tampoco una historia de la liberación respecto del señorío, sino una genealogía ideal de la relación entre señor y siervo»[1]. Se trata de la lucha de la autoconciencia por su independencia frente al otro, por su autoestima y crédito personal como tal autoconciencia, como ocurre en los lances de honor, según el ejemplo del «duelo a muerte» aducido por Gadamer. Cabe, pues, un reconocimiento mutuo, aun en medio de la confrontación, según el otro ejemplo tomado de la institución social del 'duelo' o la lucha codificada para restaurar el honor ofendido. «En el trato de honor —escribe— no basta, como es sabido, ninguna otra forma de arreglo, y el ofendido puede, por consiguiente, rechazar todo intento de reconciliación. El código del honor solo admite la total reciprocidad de la lucha a vida o muerte, pues solo así es restablecido el reconocimiento mutuo, en el que la autoconciencia encuentra su confirmación social. El 'darlo todo por el propio honor' es un testimonio indudable de la significación del honor» (DS 230). Con reconciliación o sin ella, valen ambos ejemplos, como la cara y cruz del reconocimiento. A este respecto añade Ludwig Siep: «Como lo muestra la comparación con los escritos de Jena, el fenómeno histórico en que Hegel piensa aquí es la lucha por el honor, la cual se presenta en la mayoría de las culturas» (WPh 103/103), por testimonios directos o por símbolos literarios. A este núcleo originario se ha unido la imagen clásica de la esclavitud, que conocemos de los escritos políticos de Aristóteles o la del siervo de la gleba en el mundo feudal del medioevo. Pero, más allá de todas estas instancias y sugestiones, lo que Hegel tiene a la vista, como su trasfondo existencial, es la experiencia del

1. «Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins» (DS), en *Materialen*, cit. De modo análogo piensa L. Siep que se trata de «formas ideal-típicas del comportamiento del hombre con otros hombres y con la naturaleza, tal como ha sido explicada también en la filosofía política tradicional» (WPh 98/98).

conflicto trágico que se da en el nacimiento de la libertad, sentando una tesis ontológica acerca de la constitución del «sí mismo» (*Selbst*)[2]. Esto no excluye, en modo alguno; más bien explica el alcance social y político del tema, consecutivo a tal conflicto ontológico/existencial, al que Hegel, por lo demás, ha hecho expresa referencia en la *Enciclopedia*:

> La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los Estados. La *violencia* que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del *derecho*, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el *estado* de la autoconciencia (que se encuentra) abismada en el deseo y singularidad al Estado de la autoconciencia universal. Es el *comienzo fenoménico* o exterior de los Estados, no su *principio sustancial* (*Enz.* § 433, X, 223/*Enc.* 479).

1. *La idea de reconocimiento*

La clave de la experiencia, que vamos a analizar, está en la idea del reconocimiento recíproco, ya aludida en el capítulo anterior, y que ahora es objeto de un análisis minucioso. «La autoconciencia —escribe Hegel en el pórtico del metarrelato— es *en* y *para sí* en tanto que y por el hecho de que sea en y para sí para otro, es decir, solo es en cuanto es reconocida (*als ein Anerkanntes*)» (109/257 corr.). Frente a la tesis solipsista de la autoconciencia, Hegel sostiene que la relación del yo libre consigo mismo está mediada necesariamente por la relación con el otro. Ya vimos en el capítulo anterior (IV/4) cómo este reconocimiento es necesario para que la autoconciencia pueda confirmar la certeza formal de sí misma en su verdad. El yo consiste en su acto realizativo, donde fragua su propia identidad y por el que esta alcanza valor, lo que supone ya un contexto social de actuación, en el que requiere de la otra autoconciencia como elemento pro-vocativo y corroborativo de su obra. A esta necesidad subjetiva hay que añadir la otra necesidad objetiva o interna de la duplicación (de conciencias), radicada en la infinitud misma de la vida, en este caso, de la vida del pensamiento, que implica la contraposición de ellas y el juego dialéctico de su mutua replicación. Que haya otras autoconciencias, trabadas dialécticamente entre sí, no es un *factum*, sino la expresión intrínseca de la infinita vida consciente y, por eso, un anticipo del espíritu. «La duplicidad de sentido de lo diferente —precisa Hegel— reside en la esencia de la autoconciencia, la esencia

2. E. Fink insiste en este núcleo: «Hegel no está tratando aquí con problemas de filosofía social, sino con el problema ontológico de la autoconciencia. Expone la interna historia dialéctica de dicho problema mediante el símil del señor y el siervo» (HPhI 177).

de ser infinita o ser inmediatamente lo contrario de la determinidad en la que aquella esté puesta» (*ibid.*), es decir, en la posibilidad de hacerse otra y trascenderse. Las dos autoconciencias, en tanto que obran, viven en el elemento infinito de la pura diferencia ante el otro yo, de la extrañeza recíproca, a la que tienen que superar e integrar en la conquista del «sí mismo» (*Selbst*). La duplicación de autoconciencias consiste, pues, en la separación, contraposición y reflexión recíproca de cada una por y mediante la otra. Como señala H. Marcuse: «El mundo objetivo del yo es, por así decirlo, el campo en el cual se encuentran y se miden autoconciencias *diferentes*: es el *común* ser-para-otro. En su apetito el yo tiene que atravesar por el objeto solo independiente hasta llegar a otra autoconciencia a la que aquel objeto remite; esta otra autoconciencia se convierte en su propio enfrente, por cuyo levantamiento podrá por fin conseguir su consumación» (OH 242). Surge, pues, una aguda duplicidad dialéctica muy compleja en su interrelación. Escribe Hegel un tanto enigmáticamente:

> Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; ella ha salido *fuera de sí* (*ausser sich*) Esto tiene el doble significado de que, *primero*, se ha perdido a sí misma, pues se encuentra a sí como una esencia *otra, distinta*; con lo que, *segundo*, ha cancelado lo otro, pues tampoco se ve a la otra autoconciencia como a una esencia, sino que se ve *a sí misma* en la otra (*Phä.* 109/257).

En la duplicación se produce una extrañeza fundamental de la autoconciencia ante la otra (*alter ego*). Ténganse en cuenta la gran paradoja existencial que encierra el pronombre *alter*, que es tanto otro *como* yo y otro *que* yo (opuesto). Voy a expresarme en lo que sigue en primera persona y no en tercera, como en el texto hegeliano, para darle más dramatismo existencial al texto y resultar lo más claro posible. Ante el otro me encuentro fuera de mí, pues por ser otro, me ve y me aborda desde fuera, no como soy, sino como no más que un otro (un *alter*) de él y, a la vez, yo, por mi parte, tampoco la capto a él en lo que es, como una esencia, sino a un mero doble de mí mismo. Es muy conocida y perturbadora esta experiencia de verse duplicado fuera de sí, como en la imagen muerta de un espejo, que tenemos ante un desconocido que nos mira con insistencia y que nada sabe de nosotros, y la literatura ha desarrollado con frecuencia el drama frecuente de los hermanos gemelos, que la gente confunde entre sí[3]. No es solo la cosificación u objetivación alienadora ante la mirada meramente inspectiva del otro, según el co-

3. Miguel de Unamuno lo elevó a un drama existencial, *El Otro*, que es una de sus más sugerentes e inquietantes piezas de teatro, por lo que califica en el subtítulo de «Misterio en tres jornadas y un epílogo» (*Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1968, pp. 651-710).

nocido análisis de Jean Paul Sartre, sino la de ser visto impersonalmente, puesto que el otro no me conoce en cuanto yo mismo (*selbst*). Hay, pues, una pérdida de sí ante él, ya que me veo, no como soy en mí mismo, sino simplemente como un otro de él, y otro tanto le debe ocurrir a él frente a mí. De ahí que la diferencia entre el modo como me sé a mí mismo y el modo inmediato en que se me ve desde fuera sea lacerante. «Esta contradicción —dice Hegel— da el impulso a *mostrarse* como sí mismo libre y a estar *ahí* para el otro en cuanto tal: el proceso del *reconocimiento*» (*Enz.* § 430, X, 219/*Enc.* 478). Siento, pues, la necesidad de superar esta inmediatez en que nos encontramos ambos, saliendo fuera de mí para probar al otro quién en verdad soy. Se da, pues, una diferencia fundamental con la autoconciencia cartesiana, como presencia inmediata, pues para Hegel ser auto-conciencia consiste en dar o en hacer (*Tun*) la prueba de lo que *se es*, es decir, en una praxis de exposición y autorrealización, en que me *enfrento* con el otro:

> Este proceso es una *lucha*, puesto que yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí otro existir-ahí inmediato; por consiguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya. Igualmente, yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ella, dé existencia a mi libertad. Pero esta inmediatez es a la vez la corporeidad de la autoconciencia, corporeidad en la que la autoconciencia, como en su signo o instrumento, tiene su propio *sentimiento de sí* y su ser *para otro*, así como la referencia que la media con ellos (*Enz.* § 431, X, 420/*Enc.* 478-479)[4].

En todo este proceso la corporeidad, en cuanto presencia en signo autoexpresivo o significante, juega una importancia decisiva. Tengo, pues, que superar esta extrañeza u otredad mía para él, mostrándome ante él como un *sí mismo*, y, por tanto, superar a la otra esencia independiente, pues, al cabo, ella no es para mí más que otro yo. Pero este superar mi imagen en el otro, en cuanto el otro es también yo, es un superarme a mí mismo en él. Esta superación doble implica, a su vez, un retorno de doble sentido: *a*) me recobro a mí para mí, en lo que expongo acerca de mí, pues devengo igual conmigo mismo, y, a la vez, *b*) lo libero a él para sí mismo o lo restituyo a él hacia su sí mismo, en la medida en que dejo de verlo como mero doble mío (109/259). Ahora bien, este planteamiento se repite invertido desde la otra autoconciencia, pues se trata de una acción que implica a ambas. De ahí que —precisa Hegel— «el movimiento tenga el doble significado de ser tanto *su actividad*[5] como la *actividad de la otra*, pues la otra es igualmente autó-

4. Véase H. Marcuse, OH 247 y 257-258.
5. Se entiende de cada una de ellas.

noma, está igualmente cerrada y resuelta en sí, y *no hay en ella nada que no sea por ella misma*» (110/259). Esta afirmación que subrayo confirma el carácter irreductivo del ser libre en su autonomía. El sujeto es un ser para sí y, por tanto, no se puede actuar sobre él desde fuera. Nada ni nadie puede suplirlo en su empresa de ser para sí. Por tanto, mi acción sobre ella acerca de mí ha de ser, simultáneamente, la acción de ella hacia mí acerca de sí, pues de lo contrario no hay superación de la inmediatez, de modo que la autoconciencia «no puede disponer nada para sí si el objeto (el otro) no hace en sí mismo lo que ella hace en él» (*ibid.*). Dicho en otros términos (y en primera persona para hacerlo más vivencial), por muchos esfuerzos que yo haga para manifestarme y liberarme de mi extrañeza u otredad ante él (no ser para él más que un otro impersonal), no podría lograrlo si él no lo consiente o se rehúsa a manifestarse del mismo modo. «Una actividad unilateral sería inútil, porque —como advierte Hegel— lo que deba ocurrir solo puede llegar a ocurrir por medio de las dos» (*ibid.*). El movimiento ha de ser recíproco, en co-rrespondencia y co-laboración, pues se trata de esencias dotadas de interioridad y actividad de por sí. En virtud, pues, de su autonomía como libertad, ella no puede ser forzada a reconocerme en lo que soy si ella misma no se deja negar o no se deniega activamente a sí misma para mí. El término 'lucha' indica hasta aquí el conflicto por y para superar la inmediatez y extrañeza primera, por el riesgo que corre cada una de caer en la impersonalización y ser rebajada en la propia e interior auto-estima. Pero no hay que entenderlo única y exclusivamente en el sentido estricto de conflicto socio-político, sino en el originario *existencial* de disputa, donde cada autoconciencia pone fuera de sí, a requerimiento o no del otro, ante su desafío implícito, todo su poder y así se acredita ante él como concreta subjetividad personal. Reconocer-se es un verbo mixto, en un uso extraño reflexivo/recíproco, un verse mediante el otro y en el otro[6]. El movimiento, en cuanto duplicado, es recíproco, como ya se indicó en el capítulo anterior a través de diferentes ejemplos, cuya forma más sencilla la representa el uso social del saludo. Aquí, como en otras ocasiones, pero especialmente en esta, es provechoso introducirse en el tema a partir de la potencia especulativa del lenguaje. ¿Qué entendemos en el trato habitual por 'reconocer' y ser 'reconocido'? Reconocer al otro en cuanto alguien es tanto como acreditar quién es en verdad. No se es reconocido abstractamente, sino en persona, esto es, en su identidad más singular y propia. Pero, en concreto, no hay más realidad del yo que la objetiva plasmación de sus po-

6. «No tiene que ver con la recognición, sino con la acreditación de un *status* —aclara T. Pinkard—, como decimos, en lenguaje jurídico que un Estado es reconocido por otro» (H'PPh 52).

tencias ni otra realidad objetiva de la obra que la que ha sido confirmada por los demás en un medio universal. De ahí que en ella el yo se juegue su «sí mismo» (*Selbst*), esto es, la conquista y aseguramiento de su personalidad y de su propio mundo. El verbo '*re*-conocer' tiene un prefijo reduplicativo. No es, por tanto, el conocimiento inmediato que de alguien se tiene, sino aquel otro que está mediado a través del esfuerzo del otro por dárseme a conocer en obras que lo acrediten en lo que es. Y lo mismo a la recíproca, reconocer-se presupone venir de una posición previa de indiferencia mutua, o bien distanciamiento, incluso de enfrentamiento, que solo se puede superar mediante un acto recíproco de salvar la distancia por medio de una re-flexión compartida.

Una segunda observación es pertinente: solo se es reconocido por un igual. Cualquier otra instancia de reconocimiento, si es superior, puede resultar una concesión graciosa y gratuita y si es inferior, una muestra de adulación o servidumbre. El reconocimiento es algo que o se merece uno en propio o no tiene validez alguna. Pero puesto que la igualdad no está asegurada de entrada, pues se parte de estar bajo la mirada del otro que comienza a verme desde fuera como otro de lo que soy realmente, solo se logra ser reconocido, cancelando y superando este déficit o desajuste en el punto de partida. Hay, pues, que hacerle ver al otro *quién* realmente soy, esto es, negando su juicio inmediato sobre mí, y superándolo hacia un ajuste progresivo, y otro tanto ha de hacer él para ser reconocido por mí.

Ahora bien, superar la imagen mía que él tiene de mí, es tanto como superarme a mí mismo en él. Se requiere, pues, un arduo esfuerzo para exponer-se ante él y recuperarse (o volver sobre sí), conquistando la propia independencia y autonomía. Si a ello se suma que todo reconocimiento ha de ser recíproco, pues quien reconoce aspira también a ser reconocido a su vez, se comprende que se trate de una interacción social de estructura dialéctica y paradójica, pues cada uno ha de probar ser quien es verdaderamente, *frente* al otro, al que niega de modo inmediato, pero *mediante* el otro, para poder re-flexionar-se por él. La acción recíproca ha de ser, pues, con-junta, esto es, realizada a la par y en «doble sentido», pues cada uno ha de hacer en sí y por sí la acción que ejecuta el otro hacia él, de modo que, al cabo, se encuentren ambos en una relación de igualdad y reciprocidad, compartiendo, en algún respecto, una forma de vida. Se trata, pues, de un proceso de negatividad productiva, a la recíproca, de las imágenes respectivas, en el que se acaban invirtiendo las posiciones de partida, dejando a cada uno en franquía para su «sí mismo», y, en franquía también hacia el otro en la conquista de su «ipseidad». Como ha indicado certeramente R. Pippin, en línea con A. Honneth, «yo no puedo ser verdaderamente libre a menos que los demás sean libres, puesto que mi libertad depende de la suya,

recíprocamente» (H'PPh 214). Y lo que es más importante, ingresando ambos con-juntamente en una puesta existencial en común o una forma de comunidad. De ahí que reconocer-se suponga poder com-partir algún presupuesto en común, y poder corresponder al otro, en la forma de cooperar en una misma empresa y asumir corresponsabilidad en el actuar. Y esto ya desde el comienzo mismo de la relación de alteridad.

> Esta actividad, por tanto, no solo tiene doble sentido en la medida en que es una actividad tanto *frente a sí* (*gegen sich*) como frente a la otra (*gegen das Andere*), sino también en la medida en que, inseparablemente, es tanto *la actividad de la una como de la otra* (*Phä.* 110/259).

El «doble sentido» de la actividad, sobre el que tanto insiste Hegel, indica esta acción conjunta mediadora en que se afrontan dos sujetos libres, considerada desde la perspectiva propia de cada extremo en su confrontación y tras-paso mutuo, en el medio universal de la vida. Se comprende, pues, que cualquier otra acción u omisión sería un fracaso, y, por tanto, no un encuentro en y mediante la contraposición, sino sencillamente un encontronazo. Pero incluso en este posible fracaso, se deja adivinar negativamente que la pretensión del intento era precisamente evitar un estado de sometimiento o alienación[7]. El recuerdo del 'juego de fuerzas', ya analizado (cap. III, § 2), viene a expresar simbólicamente el movimiento que ocurre en y para las autoconciencias duplicadas. En su contraposición, las fuerzas se traspasan y se vuelven una sola, sin suprimir su diferencia:

> Lo que en aquel [el juego de fuerzas] era para nosotros, es aquí para los extremos mismos. El término medio es la autoconciencia, que se descompone en los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinidad y pasaje absoluto al extremo opuesto [...] Cada una le es a la otra el término medio por el que cada una se media y se une consigo junto con la otra (*zusammenschliesst*), y cada una se es y le es a la otra esencia inmediata que es para sí, la cual, entonces, a la par, únicamente a través de esta mediación es para sí. *Se reconocen* como reconociéndo-*se recíprocamente* (*Phä.* 110/259 corr.).

Es un reconocimiento por el otro en plena franquía hacia él, y por eso, un mediarse con él y verse en él, como el otro se ve en uno mismo. Sin dejar de ser dos, en su duplicación se han compenetrado y radicalizado en cuanto sí mismos (*selbst*) libres y singulares en relación de igualdad y reciprocidad. Se ha roto, pues, el maleficio del espejo inertemente reduplicativo, al comienzo, de una subjetividad cosificada por

7. Véase A. Honneth, LR 161-162 y R. Pippin, H'pPh 219-221.

otra, porque la viva relación de alteridad, a lo largo de la confrontación dialéctica, se ha vuelto en de-pendencia recíproca y co-presencia activas de una para otra en una acción con-junta y progrediente en un orden de universalidad. Como señala A. Honneth, «en términos positivos, esto significa que la historia del espíritu humano es comprendida como un proceso de universalización conflictual de potencias morales, ya presentes en la eticidad natural como gérmenes ocultos y no desarrollados [...] de tal suerte que puedan suscitar a la vez un desarrollo de los vínculos comunitarios y un acrecentamiento de la libertad individual» (LR 24-25). Hasta aquí —precisa Hegel— «el puro concepto del reconocimiento», en clave para nosotros (*für uns*). Nos hemos movido en el plano de la esencialidad o de la idea de reconocimiento, propuesta anticipativamente. En lo sucesivo, bajamos al plano fenoménico de la experiencia concreta y habrá que ver como estas autoconciencias se comportan efectivamente en la relación de intersubjetividad, en tanteos y asaltos, recayendo fatalmente en la desigualdad y en la unilateralidad de cada extremo sobre sí, trabándose en lucha —ahora en el sentido más preciso de la palabra—, hasta acertar con la única salida posible y necesaria para convivir en la comprensión y aceptación recíprocas. De aquí en adelante se trata de pro-ducir fenomenológicamente su concepto. Como indica L. Siep, en la *Fenomenología* Hegel pasa del sentido práctico de la alteridad, dominante en los escritos de la época de Jena, al teórico (*der Wissenaspekt*), a la par que integra la mera relación de intersubjetidad en la esfera ética del nosotros. «La autoconciencia —dice— en cuanto conciencia en su reflexividad y autonomía debe probarse como principio de realidad [...] Para ello Hegel presenta en el trasfondo dos procesos: por un lado: la subjetivización de la realidad en los conceptos de la razón convirtiéndose en un orden objetivo pensado y, por otro, elevar el principio de la individualidad autoconsciente y personalidad en regla (*Masstab*) de un orden social» (BA 119-120)[8].

2. *La lucha por el reconocimiento*

No es ocioso recordar de nuevo, como viene repitiendo Hegel, que la auto-conciencia es formalmente «un ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión *de sí* de todo lo otro», y, por tanto, un ser *singular*, o un individuo. De entrada, pues, o de primeras, «lo que otro sea para ella, lo es como objeto inesencial, marcado con el carácter de lo negativo»

8. «Die Bewegung des Anerkennens in der Phänomenologie des Geistes» (BA), en *Hegel. Phänomenologie des Geistes*, cit. O, como dice A. Honneth, ha pasado del sentido aristotélico de la eticidad a una eticidad mediada por una filosofía de la conciencia (LR 38-39).

(111/261). El deseo de sí es, pues, exclusivo y excluyente; campea en solitario buscando ávidamente su satisfacción, que para ser estable y completa, solo puede venirle, aun cuando aún no lo sepa por experiencia, del reconocimiento de sí por el otro. De ahí que cuando encuentra al otro, al que sin saber necesita, su actitud es de sorpresa y curiosa expectación. Al otro le ocurre lo mismo. Es muy importante reparar en el punto de partida de la experiencia. Hay dos auto-conciencias que aún no han dado pruebas o, mejor, no han hecho la prueba de sí frente a la otra. Son dos yos en mera externalidad. Dan el signo corporal de la presencia de un yo, pero no la prueba de su efectividad. Ambos, en su inmediatez, son figuras independientes, «conciencias hundidas en el ser de la vida» —dice Hegel—, puesto que la vida es el elemento común de sostén y el medio de su relación; más aún, el objeto común de su deseo, antes de llegar a ser deseo recíproco de la una por la otra. Son, pues, autoconciencias naturales, que aún no han llevado a cabo la experiencia de su ser libre. Hay que advertir que es esta la *duplicidad esencial* de la autoconciencia, ser a la vez vida natural y vida intencional; por un lado, vinculada a la vida y hasta hundida en ella como su fondo genésico posibilitante, y, por otro, distanciada de ella en aquella *epokhé* de los vínculos naturales, que la definen como espíritu, y, como ya se sabe, «la esencia del espíritu es formalmente la *libertad*, la *negatividad absoluta* del concepto como identidad consigo [...] Puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito; o sea, que puede mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí» (*Enz.* § 382, X, 25-26/*Enc.* 436). No se trata de dos naturalezas como piensa el dualismo clásico, sino de la duplicidad interna de un mixto demoníaco. Añádase a ello la tensión contradictoria entre la singularidad y la universalidad (*Enz.* § 421, X, 210/*Enc.* 474), que ha de resolver en su de-cisión de ser conjuntamente un individuo universal. Todas estas dimensiones van a estar en juego en el enfrentamiento con otra autoconciencia. Como advierte Hegel, se trata de dos autoconciencias solitarias en la inmediatez de su encuentro, es decir, que aún no han hecho efectiva su duplicación:

> Conciencias que no han completado todavía, *una para otra*, el movimiento de la absoluta abstracción, que consiste en aniquilar todo *ser* inmediato y ser solo el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma; o bien que aún no se han expuesto una a otra como puro *ser-para-sí*, es decir, no se han expuesto como autoconciencias (*Phä.* 111/261).

De ahí el recelo expectante con que se ven la una a la otra. Tienen certeza de sí, pero les falta verdad. «Desde luego, cada una está cierta de sí misma, pero no de la otra, y por eso su propia certeza de sí no tiene todavía ninguna verdad» (*ibid.*). Cada una, pues, tiene que realizar

frente a la otra el movimiento de la abstracción absoluta o negatividad, que las acredita como auto-conciencias; es decir, tiene que probar a la otra que su libertad no está ligada animalmente a la vida. «Sin embargo, de acuerdo con el concepto de reconocer, esto no es posible más que si cada una, la otra para ella, igual que ella para la otra, por su propia actividad y, de nuevo, por la actividad de la otra, lleva a cabo en sí misma esta abstracción pura del ser para sí» (*ibid.*). En suma, cada una tiene que poner en juego su propia vida para dar a la otra prueba efectiva de su libertad. En esto reside precisamente la línea divisoria que separa el tratamiento del tema en la *Fenomenología* del empleado por Hegel en obras anteriores. En la *Filosofía real* de Jena el tema aparece acotado al ámbito jurídico y dentro del marco del tránsito del estado de naturaleza al del derecho. «Pero la única relación entre ellos —se dice allí— es precisamente la de superar esa relación, *exeundum e statu natutrae*. En esta relación carecen de derechos y deberes entre sí; solo abandonándola los cobran» (FR 175). La referencia a Hobbes es patente, pero para Hegel, esta salida viene exigida, no por una necesidad exterior, sino por la propia condición ontológica de la autoconciencia. «El hombre —precisa Hegel— es reconocido necesariamente y necesariamente reconoce» (*ibid.*, 175-176). Una vez que se exterioriza y se afirma en algo, que hace suyo, requiere de los otros que lo reconozcan en la obra. Pero ha sido Fichte quien ha dotado de trascendencia intersubjetiva personal al acto del reconocimiento, como respuesta al requerimiento (*Aufforderung*) que hace una autoconciencia activa a las otras, instándolas a la acción y a la autoexpresión de su libertad en un espacio público, donde mediante la diferenciación, oposición e intercambio entre ellas, pueda surgir una comunidad de derecho[9]. Por ejemplo, un acto de posesión muestra una voluntad exclusiva, que desencadena un conflicto con otras voluntades no menos exclusivas, que se sienten concernidas por el hecho; se requiere, por tanto, que pueden limitarse recíprocamente por el derecho, de modo que «la toma de posesión es un apoderarse sensible y tiene que convertirse en jurídica mediante el reconocimiento» (*ibid.*). Como indica A. Wildt, «esta recepción de Hobbes en el horizonte de la teoría de la subjetividad de Fichte conduce precisamente a radicalizar la doctrina de Hobbes, de tal modo que verdaderamente la invierte en su resultado» (AA 337). Ahora el conflicto resulta inevitable porque entraña una exigencia de radicalidad y totalidad en la propia auto-determinación de la autoconciencia. «Con arreglo a esto se produce la necesidad de un conflicto insoluble y con ello de una lucha a partir de la estructura formal de la conciencia, de modo que la con-

9. *Grundlage des Naturrechts*, § 3, en *Fichte Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, II, pp. 34-44.

ciencian experimenta su carácter de totalidad en cuanto reivindicación a todo (*Anspruch auf alles*)» (*ibid.*, 337-338). De ahí que el encuentro, en su extrema contraposición, sea lucha abierta y total de la una contra la otra, encarando la muerte. A diferencia, pues, Hobbes, «el conflicto es, pues, inevitable y, sin embargo, contiene, en oposición a Hobbes, el potencial de su superación en sí mismo» (*ibid.*, 340). Ser libre es, pues, la capacidad de ex-ponerse hasta la muerte.

> Esta exposición (*Darstellung*) es la actividad *doble*: actividad del otro y actividad a través de sí mismo. En la medida en que es una actividad *del otro*, cada uno va, entonces, a la muerte del otro. Pero también está presente en esto la segunda actividad, la actividad *por sí mismo*; pues la primera actividad conlleva el poner la propia vida en ello (*Pha.* III 261).

El vínculo entre el acto incondicionado de la libertad y la asunción de la muerte es una idea de origen ascético/religioso que Hegel se apropia en clave heroica como alma de su dialéctica. Se dice en el Evangelio que «quien quiera salvar su vida, la perderá» (Mc 8, 35). La salva, por el contrario, quien sabe renunciar y sacrificarse por un bien superior. Hay un sentido ascético de la muerte como renuncia a lo limitado y caduco, y otro místico como noche purificadora para reconciliarse con la esencia infinita. Hegel participó en su juventud en esta exaltación ético/religiosa de la muerte, especialmente en el amor, pero en su madurez queda la sobria y rigorosa interiorización de la muerte en cuanto abstracción suprema y abnegación, que entraña la libertad. En la *Fenomenología*, ya hemos señalado un pasaje fundamental. «Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta de la muerte y se preserva pura de la devastación, sino la que la soporta y se mantiene en ella» (27/91). El espíritu es este poder contranatural que, al asumir la naturaleza, la convierte en elemento fluido para la empresa de su libertad. La asume para poder ofrendarla en aras de una idea o de un valor incondicionado[10]. Tal ofrenda no es la obsesión de un desvarío insano o de un contumaz extravío, sino el testimonio del señorío del espíritu en la libre disposición de todo cuanto *es*, como condición para *ser-se* o ser en sí y para sí. «La lucha a vida y muerte —comenta Wildt— es, en parte, expresión metafórica de que la voluntad solo se puede experimentar en cuanto tal.

10. No hay en Hegel ninguna morbosidad en un culto a la muerte, como mero mortalismo, como ocurre en Heidegger y en general en todo el existencialismo, sino la productividad de la negatividad creadora. «La negación [de lo dado] no es real —escribe Kojève— sino en tanto que creación [de nuevo] u obra cumplida» (ILH 538). Pero de ahí no se sigue, como afirma, que «una filosofía de la muerte es lo mismo que ateísmo» (*ibid.*, 539). Tal crear en la historia es autotrascenderse, pero no en el vacío y hacia el vacío, sino en la consumación de una vida infinita y universal. Si se elimina en Hegel esta dimensión de infinitud solo queda un vago humanismo filantrópico como en Feuerbach.

si se muestra de un lado como incondicionada, y si del otro, aprende a ponerse completamente en cuestión [...] Es, pues, una resolución (*Entschlossenheit*) sobre la base de una exigencia de racionalidad (AA 361). La negatividad es ahora la paciente ab-negación o el sacrificio absoluto, que engendra una vida más alta y personal.

> Tienen que entrar en esta lucha, pues la certeza de sí mismas, de *ser para-sí*, tienen que elevarla a verdad en la otra y en ellas mismas. Y es solo poniendo la vida en ello como se pone a prueba y acredita la libertad, como se prueba y acredita que, a la autoconciencia, el *ser* no le es esencial —no se lo es el modo *inmediato* en que ella entra en escena, no se lo es su estar inmersa en la difusión (*Ausbreitung*) de la vida—, sino que no hay nada en la autoconciencia que no fuera para ella un momento evanescente: que ella es solamente puro *ser-para-sí* (*Phä.* 111/261-263).

Frente al ser sustantivo y clauso, la autoconciencia trasciende la mera naturaleza orgánica en un rapto de libertad. «El individuo que no ha arriesgado la vida —continúa Hegel— puede muy bien ser reconocido como *persona*; pero no ha alcanzado la verdad de este ser reconocido como una autoconciencia autónoma» (*ibid.*). En otros términos, aunque sea reconocido jurídicamente como persona, en su libertad abstracta, no alcanza el reconocimiento concreto y efectivo que acredita su dignidad de tal[11]. Ahora bien, esto implica que en el mixto demoníaco, que es el sujeto, hay una duplicidad esencial de dos momentos constitutivos, la vida natural y el ímpetu o esfuerzo por la libertad, esto es, el apego topadizo a la vida y el des-apego ascético, capaz de superarla en la abstracción absoluta de sí. Esta duplicidad genera en la lucha dos figuras existenciales independientes, según predomine un momento sobre el otro. No se nace o se es naturalmente señor o siervo; sino que esta disyunción surge en el propio juego de la libertad. La escenografía heroica con que describe Hegel el encuentro en lucha a muerte no es el acontecimiento señalado de un día único en la historia, sino que es una íntima experiencia de ser radicalmente sujeto en el empeño de la libertad. En ese escenario puede entrar secretamente la propia autoconciencia y participar en el juego heroico de ser sí misma. La basculación interna hacia un momento u otro se da en cada acto de de-cisión, en que se ventila quién realmente somos y queremos ser frente al otro y los otros,

11. «Ser hombre —comenta A. Kojève— es no ser retenido por ninguna existencia determinada. El hombre tiene la posibilidad de negar la Naturaleza, e incluso su propia naturaleza cualquiera que sea. Él puede negar su naturaleza animal empíricamente, puede *querer* su muerte, arriesgar su vida. Tal es su ser negativo (negador: *Negativität*): realizar la posibilidad de negar y trascender, negándola, su realidad dada, ser más y otra cosa que ser solamente viviente» (ILH 52).

de modo que esa escena puede darse, repetirse, en cualquier rincón de la tierra, en cualquier época de la historia, en cualquier existencia personal. No es la lucha por el pan ni por el puesto de trabajo, sino, ante todo, por la dignidad de ser libre y de ahí el profundo sentido existencial del metarrelato. Y no es preciso jugarse la vida, de una vez por todas, sino sus análogos en la seguridad, el bienestar, el éxito, el rango social. Incluso el afrontamiento radical con el otro puede llegar a ser una muda experiencia, que nos sorprende un buen día, en situaciones conflictivas inesperadas, en que hay que elegirse como libre y no claudicar. En tales casos, pre-valece existencialmente, a la corta o a la larga, y no solo como prototipo ejemplar, sino incluso socialmente, como valor directivo, el que arriesga su vida por la libertad.

Volviendo de nuevo a la literalidad del metarrelato, los dos contendientes se *comprueban*, es decir, se ponen a prueba conjuntamente para saber quién da pruebas más fehacientes de su libertad. El afrontar la muerte es, pues, necesario para superar la posición natural de la autoconciencia, es decir, tanto la inmediatez en que se me presenta el otro, en la que no puedo reconocerme como libre, como mi propia inmediatez, por la que no me dejo tampoco reconocer en cuanto tal por él[12]. Sin embargo, la gran paradoja de los contendientes es que si se produce la muerte de uno de ellos, ya no hay posibilidad de ser reconocido o de reconocer. Esta paradoja acentúa el sentido moral del afrontar la muerte por encima de la audacia en el riesgo físico propiamente dicho. Tan inviable es la independencia o autonomía sin negatividad como la negación sin independencia. «Pues así como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la autonomía, la muerte es la negación *natural* de la vida, la negación sin autonomía, la cual, por tanto, se queda sin el significado del reconocimiento que estaba exigiendo» (112/263). Dicho en términos dialécticos, en caso de muerte no hay *término medio compartido* ni posible mediación en el conflicto de fuerzas.

> Pero con ello desaparece del juego del cambio el momento esencial, descomponerse (*zersetzen*) en extremos de determinidades contrapuestas; y el término medio se desploma en una unidad muerta, que se descompone en extremos muertos, que meramente son, y no están; y ambos lados ni se dan ni se reciben ni [se] devuelven mutuamente por medio de la conciencia, sino que se dejan mutuamente libres, solo indiferentes, como cosas (*Phä.* 112/263).

12. «Este proceso es una lucha (*Kampf*), puesto que yo no me puedo saber en el otro como mí mismo en tanto el otro es para mí otro existir-ahí inmediato; por consiguiente, yo estoy dirigido a la superación de esta inmediatez suya. Igualmente, yo no puedo ser reconocido como inmediato, sino solamente en tanto yo supere en mí mismo la inmediatez y, a través de ello, dé existencia a mi libertad» (*Enz.* § 431, X, 219-220/*Enc.* 478).

He aquí la gran aporía: es preciso jugarse la vida en un riesgo de muerte, pero, a la vez, es preciso también mantenerla como soporte de la misma libertad. La viabilidad del reconocimiento exige la concurrencia de ambos factores, la vida y la libertad. «El hombre debe quedar con vida —dice Kojève—, pero para *ser y devenir* hombre» (ILH 53). Se trata, pues, de una duplicidad dialéctica implicada en toda autoconciencia, en la que cada una, a lo largo de la lucha, toma su resolución. No es, pues, el hecho de vivir o morir, lo que decide[13], sino que se haya dado o no la acción mediadora entre ambas conciencias conforme a su apuesta efectiva. «Ambos momentos son esenciales; como primero están opuestos de modo desigual y contrapuesto, y su reflexión todavía no ha resultado en su unidad, son en cuanto dos figuras contrapuestas de la conciencia: una, la autónoma, a la que la esencia le es el *ser-para-sí*; la otra, la no autónoma, a la que la esencia le es la vida o el *ser para otro*; aquella es el *señor*, esta es el *siervo*» (112/265). El que apuesta por la libertad, jugándose la vida, merece ser señor y se erige como la autoconciencia autónoma o independiente en su puro ser *para sí*. Por el contrario, el que recula en la lucha y acaba refugiándose en la vida, merece la derrota y su destino es la dependencia o la servidumbre. Como decía Heráclito, «la guerra, madre y señora de todas las cosas, probó a algunos como dioses y a otros como hombres, y decidió la suerte de los libres y los esclavos» (B/53; Diels I, 162).

3. *La dialéctica de señorío y esclavitud*

Se trata ahora de presentar el paradigma del reconocimiento al filo del relato de sus experiencias respectivas. ¿Cómo se comportan ambas figuras de autoconciencia entre sí? Como recuerda L. Siep, «desde Aristóteles hasta Locke, el derecho a la esclavitud se fundaba en que el enemigo vencido en una guerra justa podía ser matado, pero si el otro ofrece trabajos serviles por su vida condenada a muerte, se puede renunciar al derecho a matarle en un intercambio ajustado a derecho. Esclavo por naturaleza es, por el contrario, aquel que no posee una razón autónoma,

13. En la tragedia de Sófocles, los hermanos Eteocles y Polinices, caídos en guerra civil fratricida, fracasan obviamente en su lucha por el reconocimiento. De ahí que el conflicto tenga que trasladarse a otro plano, la confrontación trágica entre Antígona y Creonte con respecto a las honras fúnebres que merecen los caídos, enfrentando así la ley de la sangre a la ley política. Aquí ya no se trata propiamente de lucha sino de disputa, en la que Antígona no vacila en empeñar su vida y hasta su propio amor, desobedeciendo las órdenes de Creonte. Tampoco en este plano fue posible el reconocimiento, que hubiera transformado la convivencia en la ciudad, sino que tal fracaso trágico supuso, según Hegel, la crisis definitiva de la eticidad antigua.

activa [...] El esclavo es, como en Aristóteles (*Política*, I,4), un instrumento viviente» (WPh 103-104/CF 104). Según el metarrelato, se trata de una autoconciencia, esto es, un ser capaz de libertad —pues la condición ontológica es incancelable—, pero privado de todo derecho, por tanto, autoconciencia *in-esencial*, reducida a cosa en su extrema alienación (*Entfremdung*), a no ser más que un órgano vital del señor o una herramienta a su servicio, como señaló Aristóteles. El señor es, por el contrario, la autoconciencia *esencial*, esto es, acorde con su esencia racional y libre, dispone de sí, pues ha despreciado a la muerte, y señor, por tanto, de los bienes naturales que necesita para su subsistencia. La independencia y el *status* de nobleza del señor representan la igualdad de la autoconciencia consigo mismo. Pero no es una igualdad meramente formal, como advierte Hegel de inmediato, pues se ha expresado y forjado como tal señor en la lucha a muerte.

> El señor es la conciencia que es *para sí*, pero ya no solo el concepto de la misma, sino la conciencia que es para sí y que está mediada consigo mismo a través de *otra* conciencia, a saber: a través de una conciencia tal que a su esencia le pertenezca el estar sintetizada (*synthesiert*) con el ser autónomo o con la coseidad en general (*Phä.* 112/265).

El señor ha ganado en la lucha su relación práctica consigo a través del esclavo, que le está sometido y lo reconoce como su señor. Y, a la vez, ha logrado una relación indirecta con las cosas. «*Sintetizada*» indica una relación lograda con el ser en general en cuanto patrimonio suyo, del que disfruta a su entera voluntad. Su relación inmediata, como propia del señor, es de negatividad, tanto de las cosas, a las que apetece y disfruta a sus anchas, como del siervo sobre el que manda sin restricciones. Pero esta relación está, a su vez, mediada con respecto a ambos entre sí. Domina a las cosas mediante el siervo a su servicio, que se cuida de ellas, y domina al siervo, mediante las cosas, que le pertenecen a él en exclusiva. Hegel, siempre tan lógicamente constrictivo, lo formula en un doble silogismo de la dominación. El señor domina las cosas, pues ha demostrado estar sobre ellas; las cosas dominan al siervo, pues son las cosas *del* señor, que a él se le ofrecen en su arisca independencia a reducir, luego el señor domina al siervo. A la inversa, el señor domina al siervo, que le rinde acatamiento, el siervo domina las cosas, porque las cultiva y trabaja, luego el señor domina las cosas mediante el siervo. No es una mera reiteración de su relación inmediata con cada uno, sino que, bajo la forma silogística, se muestra más estrictamente la razón interna que mantiene su poder, a la par que se llama la atención sobre el punto por donde ha de venirle la inversión.

> En estos dos momentos llega para el señor su ser reconocido por otra conciencia; pues esta se pone en ellos en ambos momentos como inesencial, primero en el trabajo sobre la cosa, luego en la dependencia de un ser determinado; en ninguno de los dos puede llegar a ser dueña sobre el ser y alcanzar la negación absoluta (*Phä.* 113/265).

Ahora bien, en su negatividad absoluta, cumplida de una vez en y por el vencimiento en la lucha, el señor se muestra como una conciencia meramente fruitiva y destructiva. En la medida en que realiza su deseo instantáneamente, se limita a demandar servicios del siervo y consumir bienes. La relación que media entre ellos es «una *comunidad* de la necesidad y del cuidado por su satisfacción» (*Enz.* § 434, X, 300/*Enc.* 480), pero de carácter unilateral. Su estar sintetizado con las cosas está mediado por el siervo, de quien acaba dependiendo. Su apetencia señorial es inmediatamente instintiva en su satisfacción, destructiva en negatividad y egoísta en su disfrute. Una vez ganó su señorío, pero luego se limita a demandar y consumir animalmente. «Él puede *morir* como hombre — apostilla Kojève— pero no puede vivir más que como animal» (ILH 55). Es verdad que ha sido reconocido como tal señor por el siervo, pero este reconocimiento es unilateral, por obligado, y, además, deficiente, pues no le viene de un igual a él, sino de un sometido. Pese a sus proclamas y alardes de señor, vive del continuo acatamiento de su siervo y de los bienes que este le prepara para su disfrute. Una vez creyó que su certeza de sí se la ratificaba en cuanto verdadera el acatamiento del siervo, pero, al cabo, es el mismo acatamiento el que hace la esencia del poder; si este varía, el poder sucumbe. Como dice ingeniosamente Gracián, «no hace el santo quien lo dora, sino quien lo adora». En realidad, está en manos de su siervo. Su señorío se está desvaneciendo por su dependencia práctica de quien gestiona enteramente su cuidado, a la par que su autoconciencia se hunde en la inmediatez de la vida natural por dedicarse solo a consumir. Esta situación de dependencia de hecho con respecto a la conciencia servil inesencial acaba socavando su propia autoconciencia de señor. «No está, pues, cierto del *ser-para-sí* como verdad, sino que su verdad es, más bien, la conciencia inesencial y la actividad inesencial de esta» (114/267). Se ha invertido, pues, la situación de partida, que dio lugar al señorío. Hegel se apresura a anticipar el desenlace final de la partida:

> Pero así como el dominio del señor mostraba que su esencia es lo inverso de lo que quiere ser, también la servidumbre llegará, sin duda, a completarse y cumplirse (*in ihrer Vollbringung*) más bien en lo contrario de lo que es inmediatamente; en cuanto conciencia *repelida* (*zurückgedrängtes*) en sí, irá hacia dentro de sí misma y se convertirá en la verdadera autonomía (*Phä.* 114/267 corr.).

¿Cómo llega el siervo a esta liberación? Su experiencia se nos muestra en contrapunto a la de su señor. Ya se sabe que la conciencia servil es dependiente e in-esencial; de-pendiente por partida doble: del señor, a quien teme, y de la cosa, cuya arisca independencia le confirma su esclavitud; in-esencial porque tiene su esencia y su verdad *fuera de sí*, en su señor, en quien halla el modelo de un ser *para sí* logrado en el abierto desafío a la muerte. Pero no logra interiorizar esta verdad. Ella no ha llegado a la negatividad absoluta. Por lo tanto, vive superada en su ser para sí, haciendo en ella lo que la otra, la de su amo, hace en su contra: negarla como ser para sí. Hay un punto, sin embargo, en que se abre una grieta en esta relación granítica de servidumbre y apunta una posibilidad de trascenderla. También el siervo ha experimentado el miedo a la muerte, aun cuando reculara en el desafío, «*la muerte, el señor absoluto*», como la denomina certeramente Hegel, pues todo el poderío de este mundo se funda, en última instancia, en poder infligir la muerte. Aún ahora corre este riesgo en la suerte que puede darle el señor. Más que miedo, precisa Hegel, «ha sentido la angustia (*Angst*) por su esencia toda (*um sein ganzes Wesen*), y se ha disuelto interiormente, se ha estremecido en sí misma enteramente, y ha sacudido todo lo que de fijo y firme hubiera en ella» (114/267 corr.) Es decir, esta angustia ante la muerte la ha desarraigado de la placenta natural, en que estaba inmersa, y convertido en sujeto, aun cuando sometido[14]. Esta pura negatividad la lleva, pues, *en sí*, aun cuando no haya alcanzado a asumirla reflexivamente o *para sí*. Pero esta posibilidad se la depara cotidianamente su condición de siervo.

> Este momento del puro ser-para-sí es también *para ella*, pues en el señor ella le es su *objeto*. Además, no es solo esta disolución universal *como tal*, sino que, al servir, la consuma *efectivamente*; y al consumarla, cancela en todos los momentos *singulares* su apegamiento a la existencia natural y la elimina trabajando (*Phä.* 114/269).

Él sabe lo que es la libertad, porque lo ve en la verdad de sí, que encuentra en su señor. Sabe también lo que es sufrir esta silente muerte de cada día en el servicio, que acaba disolviendo poco a poco su apego animal a la vida. Si tiene alguna obsesión es la de ser libre como su se-

14. Tal como comenta A. Kojève finamente el pasaje: «Haciendo la experiencia de la angustia de la muerte, el esclavo hace la experiencia de la negatividad pura, es decir, de su libertad, de su humanidad (de la pura nada que es en sí mismo, fuera del mundo natural). De ahí, la conciencia de la existencia del mundo; la conciencia de la finitud de la existencia humana, la conciencia de la individualidad verdaderamente existente (otro no puede morir en mi lugar). [...] La angustia es por consiguiente una condición necesaria de la liberación, pero insuficiente. No es más que una posibilidad de la libertad» (ILH 55).

ñor. Este áspero camino de liberación se llama «formación» (*Bildung*) y lo transita a través del trabajo (*Arbeit*). En este extremo se alcanza a ver el contrapunto con su señor. Este era apetencia inmediata, instintiva, *quasi* animal, mientras que la apetencia del siervo es, por el contrario, *a*) apetencia *reprimida* (*gehemmte Begierde*) por el temor al señor y por la disciplina. Se dice que «el temor de Dios es la fuente de la sabiduría», en la medida en que no sea servil, sino venerativo de su majestad. Aquí, en el siervo, es la obediencia a su señor la que mantiene la represión de su apetito, y con ello le abre la posibilidad de una satisfacción diferida, que le va a venir del fruto de su trabajo. Si, además, la apetencia del señor, en su absoluta negatividad, es destructiva o devoradora, la del siervo es *b*) una negatividad *formadora*, capaz de transformar la materia con la que trabaja e imprimir en ella una nueva forma. Y, por tanto, *c*) «desaparición *contenida* (*aufgehaltenes*)», pues no puede destruir la cosa, sino transformarla. El trabajo —la *poíesis*, según Aristóteles, al que parece seguir aquí Hegel— es una virtud dianoética productiva, que trae algo a ser o lo pone delante; es realmente un ponerse en obra, en el doble sentido de desarrollo de una actividad transformadora, a cuyo término resplandece en el objeto la idea que había en la mente del artesano.

> La referencia negativa al objeto se convierte en forma de este y en algo que *permanece*, porque precisamente es a ojos del que trabaja que el objeto tiene autonomía. Este término medio *negativo*, o la *actividad* que da forma es, a la vez, la *singularidad* o el puro ser para sí de la conciencia, la cual, ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo como de *sí misma* (*Phä.* 115/269).

El artesano plasma en la obra su poder-hacer, lo ob-jetiva y puede así intuirse en ella; su acción es, pues, expresión de su propio ser en su *singularidad*. Hay en ello doble sentido de la producción, de un lado, objetivo (un producto) y, del otro, realizativo (un poder efectivo ejecutado). El hacerse de la obra por el artesano es, según Aristóteles, *techne* productiva en cuanto *hexis* o disposición intelectual, y, por tanto, autorrealización y autorreflexión de sí a través de su obra. Hegel juega ahora con la pareja dialéctica desaparecer/permanecer. El producir hace desparecer lo dado inmediatamente como mero ser o mera naturaleza, pero en su hueco, por así decirlo, hace surgir una nueva forma, que queda o permanece por su objetividad. Se ha pasado del orden natural al cultural e histórico. Hay, además, en ello un segundo sentido imbricado de suma trascendencia: al hacer desaparecer y superar la arisca independencia de la cosa, en tanto que son las cosas del señor, el siervo supera también el poder del señor y de la naturaleza sobre él:

Pero esto *negativo* objetual es precisamente la esencia extraña ante la que se había estremecido. Mas ahora destruye esto negativo extraño, *se pone en cuanto tal en el elemento de lo permanente*, y llega así a ser para sí misma una conciencia que es para sí. [...] La forma, por ser *expuesta fuera*, no llega a serle algo distinto y otro que ella; pues, precisamente la forma es su puro *ser-para-sí*, que en esto se le hace *verdad*. Así, entonces, por este reencontrarse a sí a través de sí misma, la conciencia llega a ser *sentido propio* (*eigner Sinn*) justamente en el trabajo, en donde solo parecía ser *sentido extraño* (*fremder Sinn*) (*Phä.* 115/269-271)[15].

El siervo, trabajando, venciendo la naturaleza mediante el empleo de su negatividad formativa, «se pone (*setzt sich*) en cuanto tal» (en cuanto autoconciencia que es en sí —ponerse (*sich setzen*) es la acción propia de la autoconciencia en la afirmación de sí—, «en el elemento de lo permanente», esto es, en el medio de lo objetivo y universal, válido en sí. Se trasciende, pues, en su obra, que, aunque queda puesta o expuesta fuera de él, exterior, no le resulta extraña —«algo otro (*ein Anderes*) que ella»—, pues intuye en ella su propio ser para sí y su verdad. Lo que era para él algo mandado por el señor con el sentido que este quería darle en su uso y finalidad, pierde ese «sentido ajeno» (*fremder Sinn*), impuesto y alienante, y se torna «sentido propio» (*eigner Sinn*), conforme a la intencionalidad y valor que él ha querido darle en su hacer. Su obra se debe a su intención y poder. Esto es lo decisivo, como subraya Gadamer: «Lo que constituye la libertad de la autoconciencia no es solo la confirmación (*Bestätigung*) de sí mismo en las cosas existentes, sino la imposición de sí mismo (*Sichdurchsetzen*) frente a la dependencia respecto de ellas [...] Para que el trabajo pueda servir de base a una verdadera autoconciencia debe dimanar, por el contrario, de la conciencia que más arriba denominé 'conciencia del poder' y 'que tiene poder sobre la potencia universal y la esencia objetiva'» (MHPh 236-237).

En pocas líneas magistrales ha logrado Hegel expresar el *páthos* y el *éthos* del trabajo —su orgullo y dignidad— en la moderna conciencia del trabajador. El trabajo libera y dignifica al hombre, porque en su obra se tiene objetivado, permanente, en su ser *para sí*, y queda referido a todo ser *para otro*. Tocamos así el tercer aspecto de la comparación señor/siervo en lo que respecta a la satisfacción. La del señor es consumista y egoísta, vale solo para su particularidad. En cambio, la satisfacción en el producto del trabajo es formalmente universal, pues encierra un valor objetivo capaz de satisfacer cualquier necesidad, de cualquier hombre, en cualquier tiempo y lugar, es decir, una necesidad

15. No todas las cursivas pertenecen al texto.

humana. De la «comunidad de la necesidad» en régimen de esclavitud, o bien en patriarcal, hemos pasado a la abierta sociedad civil en la época burguesa[16].

Pero no es el trabajo por sí solo el que logra la emancipación. Para alcanzar esta meta de liberación, se necesita que concurra un triple momento en la acción (*Tun*) autoformativa (*Bildung*), que hemos traducido por el nombre desvaído de cultura, cuando se trata, en verdad, de un paciente y constante quehacer autodirectivo y reflexivo de educación y liberación. En primer lugar, el *temor* a la muerte, que desencadena la actividad negativizadora y otorga la conciencia de *ser mortal*, el que tiene que cuidar de sí porque solo estriba en su posibilidad. «Si la conciencia [se] da forma sin el primer temor absoluto —precisa Hegel—, se trata solo de la vanidad del sentido propio vano, pues su forma o negatividad no es la negatividad *en sí*; y por ello, su actividad de dar forma no puede darle la conciencia de sí como la esencia» (115/271). El desarraigo obligado de todos los vínculos naturales, a que es sometido, le da a su trabajo la seriedad de un esfuerzo para subsistir y afirmarse en su propio hacer y nada más. En segundo lugar, el *servicio* con su disciplina y obediencia, con el rigor de la necesidad, sin los cuales, «el temor se queda estancado en lo formal, y no se difunde por la efectiva realidad consciente de la existencia» (*ibid.*). Más aún, el servicio es una escuela de ab-negación; «mata su querer particular y obstinación, supera la inmediatez interior del deseo y hace de esta enajenación y del temor al señor el principio de la sabiduría, a saber, el paso a la *autoconciencia universal*» (*Enz.* § 435, X, 224/*Enc.* 480). Y, en tercer lugar, el momento del *trabajo formativo*, porque «sin el cultivar y el formar, el temor permanece como interior y mudo y la conciencia no llega a ser para ella misma» (*ibid.*). Los tres a una, conjuntamente, constituyen la verdadera formación de sí (*Bildung*).

> En tanto que no han temblado todos los contendidos de su conciencia natural. Ella sigue perteneciendo *en sí* al ser determinado; el sentido propio (*eigner Sinn*) es *obstinación* (*Eigensinn*), una libertad que aún permanece estancada dentro de la servidumbre (*Phä.* 115-116/271 corr.).

Ahora ve claramente que la productividad de la denegación y abnegación, que sufre el siervo, se debe, según fórmula hegeliana, a que ha podido «soportar la muerte y mantenerse en ella» (27/91), esto es, asumiéndola en la formación de sí en la renuncia y el trabajo. Por el con-

16. Véase la obra de G. Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. de M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1970, especialmente el cap. III, § 5 a 8, pp. 318-413, con referencia a la economía política de su tiempo.

trario, la autoconciencia del señor se disipa inexorablemente porque ha aligerado con su triunfo el sacrificio de la vida, de que fue capaz un día, para relajarse luego en la ociosidad y el consumo improductivo. Esta lección de vida es algo que hemos olvidado casi por completo en un siglo de halagos y reclamaciones, de exigencias y consumismo, incluso de derechos —lo que llamó lúcidamente Ortega y Gasset la mentalidad del 'señorito satisfecho'—, donde ha desaparecido la cultura viva, que es *paideia*, *Bildung*, cuidado de sí y autoformación. Por decirlo en términos hegelianos: se ha naturalizado la libertad como hábito ordinario del consumo de derechos, pero falta la autoexigencia del deber. Por eso en una sociedad de demandas y reclamaciones, de cultura predirigida y consumista, *pret-à-porter*, de individualismo posesivo y socialismo gregario, hay más libertades y derechos, pero menos libertad. «Precisamente a propósito de esta cuestión —concluye Gadamer su ensayo— me parece que Hegel ha diseñado, con su dialéctica del señor y el siervo, el esbozo de una verdad válida. Si es que debe haber libertad, entonces lo primero que hay que hacer es romper la cadena que nos ata a las cosas» (DS 241). Y en las cosas no se cuentan solo las meramente naturales, sino también todos los contenidos socialmente prefijados e impuestos, que nos atan y dominan.

4. *El desenlace de la diálectica*

Al término de esta dialéctica se impone una evidencia. Se ha desvanecido el señor como figura de libertad, desalojado de la existencia histórica, y se ha emancipado el siervo en la figura de un nuevo señorío de autoexigencia, cultivo de sí y productividad. La libertad no es un patrimonio que heredar, sino una conquista de cada día. Es verdad que se han necesitado revoluciones políticas y reformas religiosas, pero todas quedan vanas si no las acompaña, como su motor, la emancipación personal. «El señor —escribe Kojève— no es un hombre verdadero; no es más que una etapa. Es incluso un *impasse*: no será nunca satisfecho por la servidumbre, pues solo lo reconocen los esclavos. Es el esclavo el que llegará a ser el *hombre histórico*, el hombre verdadero, en último lugar, el filósofo, que comprenderá el porqué y el cómo de la satisfacción definitiva por el reconocimiento mutuo» (ILH 54). Al término de la dialéctica no hay, pues, reconocimiento, al que todavía lo espera un largo camino; no se puede dar reconocimiento a partir de las condiciones desiguales de partida. Para el reconocimiento, sería preciso que el señor hiciera para sí lo que hace contra su siervo al dominarlo, esto es, dominarse a sí mismo, lo que nunca hace quien actúa con esta conciencia supremacista de señorío. Y que el siervo, a su vez, hiciera contra

el señor lo que este hace en su contra, someterlo, lo que de hecho, sin contrapartida, sería tanto como volver la tortilla del revés. Pero no se puede reducir el sentido del metarrelato a una lucha de clases, pues la nueva dominante, podría reincidir, en su supremacía, en viejos errores y volverse despótica y explotadora. Lo fundamental para Hegel, en este trance dialéctico, es el surgimiento de un nuevo tipo humano, que se ha hecho a sí mismo en el trabajo y la cultura, una verdadera autoconciencia de libertad, que encarna al hombre verdaderamente libre porque se rige por el *pensamiento*. Ser libre es poder pensar por sí mismo. Lo viejo acabará inexorablemente pereciendo. Hegel ha podido también cerrar esta sección, mostrando cómo la emancipación del señorío y la barbarie, superado el conflicto permanente en el estado de naturaleza, desemboca en el pacto social, al modo de los teóricos jurídicos del siglo XVII, Hobbes y Spinoza, a los que tan bien conocía. Pero ha tomado la opción de profundizar en la nueva experiencia que se le abre al recién liberado, es decir, la experiencia del pensar y la autoformación racional en la ciencia, la religión reformada y la praxis social y política moderna. En suma, «el paso a la *autoconciencia universal*» (*Enz.* § 435). Al elegir este rodeo, viene a señalar la dimensión conjunta de formación individual y progreso social, que está implícita en la idea de reconocimiento. Se subraya, según A. Honneth, «un elemento dinámico: el imperativo anclado en el proceso de la vida social opera como un constreñimiento que impulsa a los individuos a prolongar progresivamente el contenido del reconocimiento, porque es el único medio para ellos de darle una expresión social a las exigencias siempre crecientes de su propia subjetividad. En esta medida, el proceso filogenético de individuación depende de una extensión simultánea de las relaciones de reconocimiento mutuo» (LR 113-114)[17]. El espíritu se toma su tiempo, como se ha de ver, el largo rodeo por la historia y sus combates. Surge con la *paideia* racional, la abnegación y el sacrificio, pero necesita de un arduo y largo desarrollo. Se reproduce, pues, «la tragedia en lo ético», incluso en el mundo histórico, que pensó Hegel hasta el final, y precisamente en él[18]. El reconocimiento se demora en la historia... ¿Hasta cuando?

17. Incluso cabe una prolongación del conflicto, según Honneth, en la esfera jurídica para alcanzar nuevos niveles de individuación e integración social (*ibid.*, 144)

18. Véase en síntesis el comentario que le merece a G. Lukács: «Hegel coloca la moderna forma de la individualidad, más alta, más desarrollada y más espiritual que la antigua, en íntima relación con ese desarrollo de las fuerzas productivas de la naturaleza en el sentido de Schmitt y Ricardo. Hegel rechaza todos los lamentos románticos sobre este desarrollo como miserable sensiblería [...] Pero al mismo tiempo Hegel ve —y en esto se acerca al ámbito de intereses de Balzac o Fourier— que el tipo humano producido por el desarrollo de las fuerzas productivas en el capitalismo y por el capitalismo es la negación práctica de todo lo grande, alto y significativo que ha engendrado la humanidad hasta el presente. Esta contradicción de dos contrarios necesariamente ligados el uno al otro, esta

Según Hegel hasta el día espiritual del presente, tras el periodo napoleónico que reformó las instituciones autocráticas y dio comienzo al Estado constitucional moderno. No es ocioso, sin embargo, resaltar aquí, con L. Siep, el *interés práctico* decisivo que va a tener la idea de reconocimiento, de un lado, por «la ampliación del reconocimiento jurídico en formas de acuerdo solidario para el bienestar y para la identidad personal y, por otro, al ofrecer un modelo integrador de acuerdo, deslindamiento y entrega (recíproca)» (BA 123). Es obvio reconocer en ello el fundamento del nuevo pacto social autorreflexivo que encarna el Estado democrático[19].

indisoluble y contradictoria unión del progreso con un rebajamiento de la humanidad, esta compra del progreso mediante ese rebajamiento, es el núcleo real de la tragedia en lo ético» (*El joven Hegel*, cit., p. 402).

19. Remito más adelante, en otros contextos, sobre la fecundidad y operatividad práctica de esta idea de reconocimiento a las aportaciones de Robert Pippin, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge, 2009 (H'pPH); Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*, Cambridge UP, Cambridge, 1994 (H'Ph); A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Du Cerf, París, 2002 (LR), y L. Siep, «Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes* und in der praktischen Philosophie der Gegenwart» (APh), traducido en M. Álvarez y M.ª C. Paredes (eds.), *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010.

VI

FIGURAS DE LA AUTOCONCIENCIA UNIVERSAL: ESTOICISMO, ESCEPTICISMO, AUTOCONCIENCIA DESGRACIADA

Como es habitual, Hegel nos presenta en clave *für uns* (*para nosotros*) *la nueva figura* que surge del desenlace dialéctico del conflicto señor/siervo, emergiendo ambos del fondo natural de la vida, en cuanto medio de su interrelación en «una comunidad de la necesidad» (*Enz.* § 434), es decir, surgida en el cuidado por la satisfacción de sus necesidades como seres vivos. Sumariamente: la autoconciencia señorial era un yo abstracto, que ganaba su independencia (ser para sí) en el acontecimiento de jugarse a muerte su vida por ser reconocido en cuanto tal, pero se desvanecía luego en un señorío de pura apetencia fruitiva y consumista, sin mediarse directamente con la coseidad, por lo que no alcanzaba su ser en sí, es decir, su verdadera síntesis con la realidad. Por el contrario, la autoconciencia sierva lograba en el proceso de la formación plasmar sus energías en la forma objetiva de la cosa/producto, como su propio ser en sí; pero, a la vez, intuía la verdad de sí misma (esto es, la conciencia de la libertad) encarnada en el ser para sí de la conciencia del señor. En este sentido, mantenía por tanto disociados el momento «de sí misma como objeto autónomo y el de este objeto como una conciencia y, por ende, como su propia esencia» (116/273). *Nosotros*, en cambio, sabemos que estos dos momentos son solidarios, pues la forma objetiva en sí y el ser para sí son lo mismo desde el punto de vista especulativo de la identidad de ser y pensar. De ahí que devenga como resultado del conflicto una figura de autoconciencia universal, es decir, superada ya la particularidad de ambas posiciones anteriores enfrentadas. A esta autoconciencia universal que guarda tanto la infinitud de la esencia en sí (la vida) como el movimiento puro del ser para sí, la llama Hegel el *pensar* (*Denken*): una autoconciencia que *piensa*.

1. *La autoconciencia pensante*

Sorprende que el nuevo ciclo dialéctico, que ahora se abre, lo trasponga Hegel a figuras históricas del pensamiento —estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada—, proceder que dio lugar a que Haym criticara esta mescolanza de psicología e historia en la *Fenomenología* como una grave confusión. El derecho que asiste a Hegel para esta traslación de la autoconciencia pensante a contextos históricos es doble. De un lado, con la dialéctica del reconocimiento (aun cuando fuera en su forma truncada) comienza propiamente la historia social humana; se trata, por tanto, de una dialéctica con fondo histórico implícito. Pero, del otro, por tratarse de una dialéctica interior del pensamiento, es más explicitable en la clave de una historia de las ideas acerca de la libertad de pensar, que, a su vez, traducen experiencias históricas de la misma. Se explica así que estos registros filosóficos de origen histórico/social ilustren adecuadamente la dialéctica evolutiva de la autoconciencia universal en el marco del espíritu del mundo. Podría decirse que la fenomenología de la autoconciencia pensante ve reflejada la experiencia individual que hace en el registro objetivo de la autocomprensión filosófica de la misma en la historia. Alexandre Kojève llega a decir que el siervo formado en el trabajo deviene estoico en su conciencia de la libertad (ILH 61), situando esta escena, como así sucedió de hecho, en la «forma de mundo» del Imperio romano, donde floreció el estoicismo. Los señores incluso concedían la libertad a aquellos siervos que a sus ojos la merecían, reconociendo implícitamente su humanización a través de su trabajo en servidumbre. Sin menoscabo de este uso del contexto histórico, cabe señalar, no obstante, que esta concreción contextual puede hacernos perder la relevancia universal de la escena como aquel paso necesario por el que transita toda autoconciencia, a través de los hábitos disciplinares de la formación objetiva (*Bildung*), para alcanzar su libertad. En este sentido, todos hemos sido, de alguna manera, o tenemos que ser, por algún tiempo, el esclavo estoico. ¿Cómo no ver aquí la función de la *paideia* escolar, bajo la férula del maestro, que nos libera para el *sí mismo* personal? ¿Por qué no hacer de la escuela el ámbito de una exigente formación objetiva por el esfuerzo y la disciplina del trabajo?... Que muchos libertos fueran excelentes maestros o ayos de sus pupilos, explica que ganaron por sí mismos su maestría o señorío de sí, y con ello, el derecho a la libertad.

La autoconciencia universal piensa, o es universal solo *en cuanto piensa*, y en esta misma medida, alcanza su libertad. «Pensar» está tomado aquí genéricamente, en referencia a las funciones superiores de la mente: el pensamiento abstractivo/reflexivo y la voluntad que sabe lo que quiere. Llama la atención que Hegel vea el trabajo (del siervo)

como un esbozo de la acción del pensamiento, o, dicho a la inversa, el pensamiento como la consumación de una praxis laboral. En ocasiones emplea Hegel su expresión favorita, «el trabajo del concepto» (*die Arbeit des Begriffes*), que no es mera imagen comparativa externa, sino lo que yo llamaría, con terminología de Paul Ricoeur, una «metáfora viva», trasponiendo la labor técnica o artesanal al orden del *concepto*, como la forma superior del trabajo que ha modelado lógica y técnicamente el mundo y ha impuesto al ser la pura forma del yo. No es mero idealismo, como creen algunos, sino la madurez del trato operativo con las cosas. Pensar es el trabajo por antonomasia, la transformación del contenido diferenciado del mundo en forma universal, y, a la vez, la autoconversión del yo pensante en mundo realmente objetivo. El pensamiento realiza la unidad de ser para sí (sujeto) y ser en sí (objeto), de modo que el sujeto está cabe sí mismo en su ponerse objetivo en lo otro, y el ser en sí de lo otro, como ocurre en el trabajo, recibe el sentido del sí mismo. Se trata del hacerse ambos (sujeto y objeto) uno, en la obra (*Tun*) del pensar, como ocurre en el trabajo. Hay que reparar también en otras metáforas hegelianas: pensar como *comer*, digerir y asimilar lo extraño, transustanciándolo en la propia carne y sangre, que absorbe, por así decirlo, la sustancia de su alimento, pues «uno es lo que come». Y pensar como *traer a luz*, concebir y alumbrar. Por eso dice Hegel que no se trata de un yo abstracto, ensimismado en su vacua identidad formal, sino activo, diligente y paciente, esto es, sintetizado con la cosa, laborante y concipiente:

> Pues serse objeto, no como un *yo abstracto*, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del ser *en sí*, o el comportarse respecto a la esencia objetual de manera tal que tenga el significado del ser *para sí* de la conciencia para la que es: eso es lo que se llama *pensar*. Para el *pensar*, el objeto no se mueve en representaciones, ni en figuras, sino en *conceptos*, es decir en un ser-en-sí diferente que, de modo inmediato, no es para la conciencia algo diferente de ella. Lo *representado*, lo *que ha recibido figura*, lo *ente*, tiene en cuanto tal, la forma de ser algo otro y distinto que la conciencia, mientras que un concepto es, a la vez, un ente —y esta diferencia, en la medida en que está en él mismo, es su contenido determinado— (*Phä.* 116/273).

Ya estamos familiarizados con esta neta distinción hegeliana entre *representación* como imagen subjetiva de algo exterior, y *concepto* en cuanto *engendro* (*verbum mentis*) de lo que la cosa es *en sí*, que está patente en su verdad *para mi pensamiento*. La re-presentación es un doble de la cosa, su mera copia externa, que puedo guardar en el archivo interior de mis imágenes. En cambio, el *concepto* (en sentido hegeliano) es tanto la producción del *verbum mentis*, con que entiendo y digo la

cosa, como el *verbum rei* o palabra de la cosa misma reflexionada en su movimiento de manifestarse. De ahí la unidad especulativa que establece Hegel entre el concepto formal y concepto objetivo, como las dos caras o lados en la *autogénesis* del *concepto* en cuanto vida inmanente de la relación autorreflexiva sujeto/objeto. En el trasfondo de este planteamiento está toda la historia de la metafísica. Esta es la identidad de ser y pensar o *verdad ontológica*, que formuló Parménides por vez primera, pero vertida ahora especulativamente. Es también recognoscible la tesis aristotélica de pensar (*theorein*) como progreso hacia lo mismo (*epídosis eis autó*), con que Hegel corrige a la kantiana de conocer como autoapercepción de un acto de objetivización de lo dado. «La inteligencia es *re-cognoscente* (*wiedererkennennd*)» (*Enz.* § 465, X, 283/*Enc.* 509) —precisa Hegel—, en el sentido platónico de que conoce la cosa a la luz de su idea (universal), pero una idea que ella (la inteligencia) ha engendrado en sí misma, aristotélicamente hablando, en cuanto cuño o forma interior de la cosa misma. De modo que tanto vale decir que veo la cosa a la luz de la idea, o que encuentro en la idea el reverbero de la luz interna de la cosa. En cuanto unidad especulativa de ser y pensar es la patencia o presencia de lo uno en lo otro, del ser en su reverbero o manifestación en el pensamiento y de este como alumbramiento del interior de las determinaciones de la cosa en su unidad reflexiva. Esta doble reflexión interna de la cosa, en y por medio del pensamiento y de este sobre sí en y por medio de la cosa, es el acto de *concebir* en su sentido activo. El yo piensa su objeto, viéndolo a *su propia luz*, que es tanto la irradiativa de la cosa —su relumbre— y la evidenciadora del pensamiento. «La inteligencia es así cognoscente *para sí en ella misma*; *en ella misma* lo *universal* es su producto, *el pensamiento es la cosa*: identidad simple de lo subjetivo y lo objetivo» (*ibid.*). Pero Hegel convierte la intuición intelectual de Parménides en un proceso concipiente por partida doble y con-junta. Entiendo por exposición (*Dar-stellung*) tanto el extrañamiento o exteriorización enajenante (*Ent-äusserung*) del sujeto en su potencia abstractivo/sintetizadora como el des-entrañamiento de la cosa en la unidad interna de sus determinaciones. En un mismo acto conjunto de reflexión, el objeto se ha vuelto universal, válido para todos, y el sujeto, en cuanto auto-exposición de su potencia asimiladora del ente, ha trascendido todo subjetivismo y se ha vuelto igualmente universal en su obra y transparente para sí mismo. En cuanto engendrado, «el concepto es inmediatamente, para mí, *mi* concepto», esto es, acuñación del objeto en mí y por mí y, además, reflexión en este cuño o forma universal conmigo mismo. De ahí que en el pensar el yo permanece en lo otro cabe sí mismo. Se comprende, por tanto, que Hegel identifique el pensar con la *libertad*. Esto no presupone una versión idealista del pensamiento, puesto que el pensar implica una ac-

ción (*Tun*), que es tanto transformación objetiva de la cosa en universal como auto-expresión de sí y fragua del sí mismo (*Selbst*).

> Al pensar, yo *soy libre*, porque no soy en otro, sino que, simplemente, permanezco en mí mismo, cabe mí, y el objeto que me es esencia es, en unidad inseparable, mi ser-para-mí; y mi movimiento en conceptos es un movimiento dentro de mí mismo. Pero en esta determinación de esta figura de la autoconciencia se ha de retener esencialmente que tal figura es conciencia *pensante en general* o que su objeto es *unidad inmediata* del *ser-en-sí* y del *ser-para-sí* (*Phä*. 117/273).

Hegel acentúa el *soy libre*, en cuanto el concepto es acto de producción de un universal, que implica conjuntamente dominio objetivo y señorío de sí. «Aquella naturaleza [verdadera de la cosa] es tanto *producto* de mi espíritu [...], producto mío con arreglo a mi universalidad simple cuanto del yo que es *siendo cabe sí*, o sea, de mi *libertad*» (*Enz*. VIII, 80/130). Es decir, en tanto que yo pienso se identifica mi yo singular con la universalidad en sí del puro pensamiento. Por así decirlo, mi yo gravita sobre el centro del universo. Esta libertad se hace patente tanto en el acto de abstracción total de lo dado, en que me libero de toda servidumbre a las cosas naturales, como en la auto-determinación objetiva en un contenido en virtud de mi poder dar razón de él, y en la reflexión de este contenido en la unidad conmigo mismo. En este contexto insiste Hegel en que este señorío de sí sobre el mundo en el *concepto* no es una actitud soberbia de la filosofía, sino la consecuencia de ser el lugar de la de-mostración de la verdad, «puesto que el pensar —argumenta Hegel— solo es verdadero según el contenido en tanto está inmerso en la *cosa*, y, según la forma, en tanto no es un ser o hacer *particular* del sujeto, sino que la conciencia se comporta como un yo abstracto, como un *ser liberado de todas las particularidades*» (*Enz*. § 23). De modo que este señorío implica una esencial obediencia o fidelidad: «dejar que la *cosa* mande en uno mismo» (*die Sache in sich walten zu lassen*) (*ibid*.). El corolario es que no hay libertad posible que no fragüe por el pensamiento. La praxis completa se consuma en pensamiento. La acción, como la voluntad, es su expresión o puesta en obra. «La inteligencia, sabiéndose a sí misma como determinante del contenido, que tanto es suyo como está determinado como lo que está-siendo, es *voluntad*» (*Enz*. X, 287/*Enc*. 511). Como señala Jean Hyppolite, «el pensamiento bajo la forma suprema es voluntad, puesto que es posición de sí por sí, y la voluntad es pensamiento porque es el saber de sí en su objeto» (GS I, 174).

Ahora bien, esta autoconciencia pensante —advierte Hegel— comienza siendo «la unidad inmediata del *ser en sí* y del *ser para sí*». La autoconciencia tiene la certeza de esta unidad, pero no ha verificado

este saber inmediato en verdad. Verificación equivale a una realización completa en su desarrollo o plenificación de la primera certeza inmediata. En su inmediatez hay una identidad primera, simple e indeterminada, de la que es preciso salir en un proceso dialéctico. No es más que la primera figura de una serie dialéctica de ellas que nos llevará al surgimiento de la razón. En esta nueva serie de figuras —estoicismo, escepticismo, autoconciencia desgraciada— lleva a cabo Hegel una relectura —como repetición circular en otra escala y clave pensante o especulativa— de las figuras anteriores de la conciencia señorial y de la sierva, que han precedido, como si fueran pre-figuraciones de posiciones del pensamiento.

2. *El estoicismo: autoconciencia formal y libertad abstracta*

El sabio estoico encarna la primera figura de la autoconciencia universal. Primera, no en sentido primordial, sino en cuanto inicio o comienzo en la historia del espíritu, por representar una conciencia de la libertad meramente formal y abstracta.

> Su principio es que la conciencia es esencia pensante, y que algo solo tiene esencialidad para ella, o es verdadero y bueno para ella, en cuanto la conciencia se comporte hacia ello como esencia pensante (*Phä.* 117/273).

Para el estoico, ser libre es vivir en el puro pensamiento, donde desaparecen los intereses particulares, la turbiedad de las pasiones y emociones, el ruido y las opiniones de la plazuela. Su figura representa la esencialidad simple o forma universal del pensamiento. De ahí que entienda que lo verdadero y bueno ha de ser conforme con esta esencialidad. Este es el sentido estoico de vivir «en conformidad con la naturaleza», cuya esencia es intrínsecamente razón o pensamiento. Es, pues, la imagen del señorío, pero convertido ahora en conciencia noble y autodominio interior. Como señor, su autoconciencia es igual a sí misma, pero esta forma universal se ha convertido en norma única, absoluta, del comportamiento. Ahora bien, si lo esencial radica en el pensamiento, la diferencia con algo otro tiene que serle interior. Todo el contenido diferencial del mundo concreto (el contenido de la apetencia, del sentimiento o de la propuesta de fines concretos), es reducido o absorbido en una diferencia interna al propio pensar, «una diferencia *pensada*», esto es, en cuanto mero objeto universal del pensamiento, «que no sea inmediatamente diferente de mí» (117/275). Esta autoconciencia estriba en su pura autonomía; se torna, de hecho, indiferente ante situaciones concretas de dominio o servidumbre en que pueda encon-

trarse, o, como dice Hegel, «es negativa ante esta relación»; o en otros términos, puede ser «libre lo mismo sentada en el trono que atada con cadenas» (*ibid.*)[1]. No le afecta ninguna contingencia natural ni vicisitud alguna; ni fortuna ni infortunio pueden conmoverle. El sabio estoico permanece imperturbable en toda ocasión y circunstancia. Su negatividad comporta una 'separación de' y 'recogimiento en' la forma pura del yo = yo. Su libertad es, pues, liberación de lo particular, retirada hacia la ciudadela interior y recogimiento en la soledad del puro sí mismo, como un castillo inexpugnable. Tal liberación estriba en *a*) contenerse y abstenerse (*sustine et abstine*) según el lema de Epicteto); *b*) trascender todo lo inmediato con lo que se encuentra vinculado, y *c*) relacionarse consigo mismo. De ahí que frente a la pseudo-libertad de la *obstinación* en lo particular, sea la libertad del enrocamiento en la «*esencialidad simple del pensamiento*», o lo que es lo mismo, «en su pura *universalidad*» (117-118/275).

Esta retirada sabe a una renuncia a la vida[2], aun cuando el estoico la viva como una victoria sobre el mundo, y no en vano habla Hegel de una «carencia de vida» (*Leblosigkeit*), que es impasibilidad (*apatheia*) e impavidez. Pero este rigor, que es tanto puro pensamiento como voluntad tenaz, comporta una actitud de milicia, de autotrascendimiento constante de los impulsos y motivos de la vida natural, de autocontrol y dominio de sí. El retrato del sabio estoico es grandioso en su nobleza de ánimo, pero, como diría Schiller, le falta belleza, porque ha escindido la relación de la vida con la libertad. Hegel ha visto certeramente en el estoicismo una filosofía de la crisis, a la defensiva, en una «época de temor y servidumbre universales, pero también de cultura universal», paradójicamente imperialista y cosmopolita, que se corresponde esencialmente con el mundo histórico del tardío helenismo y de Roma. Una figura romana como Catón el Viejo, endurecido en la austeridad de vida, la dura disciplina del combate y la responsabilidad del gobierno de la República, o bien su nieto Catón de Útica, o bien Cayo Bruto, reconocido por el rigor de su virtud, encarnan este ideal de vida, que tanto ponderó Cicerón. Curiosamente, fue un emperador romano tardío, Marco Aurelio, filosofando en sus raros ocios, el que mejor ilustra esta actitud en sus *Meditaciones*: «Borrar la imaginación, contener el instinto, apagar el deseo, conservar en ti el guía interior»[3].

1. Obvia referencia, como recuerda A. Gómez Ramos en sus notas, a Marco Aurelio, emperador romano, y a Séneca, preceptor que fue condenado por su propio pupilo, Nerón (trad. cit., p. 951, nota 275).
2. Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 205-206.
3. *Meditaciones*, libro IX, § 7, trad. de R. Bach, Gredos, Madrid, 1977, p. 164.

En su crítica, insiste Hegel en que la negatividad de la conciencia estoica es mera abstracción, análoga a la de la conciencia señorial que trascendía en salto su apego a la vida para ganar su independencia. Su esencia es también meramente *abstracta* en su pureza —un vaciado del mundo natural concreto—, y exclusivamente *formal* en su estilo, pues se enroca en la tautología de la identidad del yo = yo. «La libertad en el pensamiento no tiene por verdad suya más que al *pensamiento puro*, una verdad que no se ha llenado de vida, así, también es, entonces, solamente el concepto de la libertad, no la libertad viva misma (*die lebendige Freiheit selbst*)» (118/275). Esta contraposición lo dice todo. Su repliegue o retirada hacia sí es tan solo una «reflexión doble», esto es, reduplicativa, tanto abstracción del contenido natural como retracción sobre sí, igualmente abstracta y formal, es decir, fuera del contenido diferencial concreto, y, por tanto, meramente tautológica (yo = yo) o reduplicativa. No es una reflexión en y a través del ser (o del contenido objetivo), sino en el puro pensamiento. Intimidad del cabe sí llevada hasta la exaltación de la interioridad vacía del sí mismo, la hipertrofia de la identidad en la misma atrofia de la experiencia concreta. Tal vacío se refleja sobre todo en su manera de entender el concepto por abstracción de la diferencia exterior y reducción del contenido concreto a la forma universal, según el principio lógico de identidad. El estoicismo no puede arbitrar ningún canon de discernimiento concreto, pues todo reside para él en la pura forma: «A la pregunta que se le hacía de lo que es bueno y verdadero volvía a dar por respuesta el pensar *carente de contenido*; lo verdadero y lo bueno debían consistir en la racionalidad, en la adecuación a la razón» (118/277). Ahora bien, la abstracción equivale a una «negación imperfecta» del ser otro, pues no lo niega verdaderamente, sino que se limita a abstenerse de y replegarse de él sobre sí misma. Las consecuencias de este formalismo son graves para la ética y la política, reducidas al mantenimiento de un señorío sobre el mundo, que carece de mundo objetivo (GPh XIX, 294/HF II, 373). Renuncia, por tanto, a la reconciliación racional con el mundo en sí, en que ha pensado siempre la gran filosofía. «Los estoicos —concluye Hegel— no supieron resolver la dificultad principal, que consiste justo en derivar de lo general la determinación particular, de tal modo que en esta determinación de sí mimo permanezca, al mismo tiempo, idéntico a sí mismo, de lo que ya los escépticos habían cobrado conciencia» (GPh XIX, 276/HF II, 358). Por eso el estoicismo es insostenible, pues en su formalismo enrarece el sustento del pensamiento. De ahí que si la figura del señor desvanecía su libertad en el mero disfrute de la vida, este otro señorío interior asfixia la vida en el puro éter de su libertad. En suma, «estoicismo = libertad abstracta, independencia ilusoria del mundo. El estoicismo debe reconocer la imposibilidad de su actitud. ¿Qué va a hacer?

—se pregunta Kojève—. Va a negar el mundo y la sociedad. Solipsismo que Hegel llama escepticismo» (ILH 62).

3. *El escepticismo: autoconciencia crítica y libertad negativizadora*

La estación escéptica le merece a Hegel un análisis más detenido por su profunda afinidad con la posición dialéctica. La presentación de la nueva figura es precisa y diamantina: «El *escepticismo* es la realización de aquello de lo que el estoicismo es solo el concepto, y la experiencia efectiva de lo que es la libertad del pensamiento; esta es *en sí* lo negativo y así es como tiene que presentarse» (119/277). El enlace consecutivo entre ambas autoconciencias va, pues, de lo abstracto —no más que concepto de la libertad en los estoicos— a su realidad concreta y efectiva; o en otros términos, de la certeza inmediata de la libertad a su verdad. Y esta es la obra de la negatividad. A diferencia, pues, de la libertad estoica, cuya negatividad formal se limitaba a la abstracción total de lo empírico y la superación del contenido, entra ahora en juego una «negatividad real», efectiva, que se ejerce sobre el contenido concreto y determinado del mundo, en cuanto inadecuado a la universalidad del pensamiento. Si el estoicismo es distanciamiento y desdén del mundo concreto, el escepticismo es entrañamiento críticamente ensañado contra el mundo de la conciencia común. Tiene, pues, que probar la concreta y efectiva aporeticidad de la experiencia del mundo, su inviabilidad cognoscitiva mediante una colección de *tropos* (*tropoi*) o giros críticos para retorcer los argumentos de la experiencia habitual y el entendimiento común y probar así su inanidad[4]. Tal criticismo constituye una denuncia de la in-esencialidad de lo real particular, de su carencia de sentido y de valor. Por lo demás, esta negatividad, en vez de ser una libertad cifrada en la indiferencia impasible (*apátheia*), como la estoica, lo es de la imperturbabilidad (*ataraxia*) del ánimo, a la que se llega por la *epokhé* o retracción del asentimiento a las posiciones dogmáticas e infundamentadas de la conciencia común, donde está la causa de nuestras preocupaciones y perturbaciones habituales.

4. Véanse los diversos tropos (*tropoi*) especialmente sistematizados por Sexto Empírico, expuestos por Hegel en *La relación del escepticismo con la filosofía*, ed. de M.ª C. Paredes, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, pp. 72-74 (REF). Como dice la citada autora en su excelente introducción a la edición de esta obra, «estamos, por tanto, ante una reconstrucción del escepticismo antiguo —y los tropos escépticos— como parte de la auténtica filosofía, que es a la vez antigua y nueva, y como momento destructivo del ejercicio del pensamiento filosófico. El escepticismo introduce así un principio de libertad, sin el cual Hegel no puede construir su propia filosofía. Por ello afirma que el escepticismo al que 'la libertad de la razón' eleva por encima de la necesidad de la naturaleza 'es el lado libre de toda filosofía'» (*ibid.*, pp. 20-21).

Al igual que antes trazaba Hegel una analogía entre el estoicismo y la conciencia señorial, muestra ahora la similitud formal entre la actitud escéptica y la conciencia del siervo, que estaba caracterizada, como se recuerda, por *a*) la suspensión del apetito y del impulso; *b*) por la negatividad contra la resistencia del ser-natural, y *c*) por la acción formativa (*Bildung*), semejante a la formación crítica de la autoconciencia en el escepticismo[5]. Por esta acción crítico-destructiva de las posiciones fijas e inmediatas, análoga a la que lleva a cabo el trabajo con la resistencia de los materiales a que se aplica, el escepticismo produce una fluidez universal del mundo. No hay nada estable y sólido, intelectualmente cierto, como lo cree la conciencia dogmática del cosismo. La autoconciencia escéptica recobra la infinitud del pensamiento con su crítica a toda diferencia que se hace pasar por sustantiva, y, a la vez, con su ingestión de ella en el movimiento pensante, que la tiene que digerir. El ácido de la crítica disuelve lo aparentemente más firme y seguro:

> Pero si el deseo y el trabajo no podían ejecutar la negación para la autoconciencia, en cambio, esta orientación polémica hacia la independencia plural de las cosas sí tendrá éxito, porque se vuelve contra ellas en cuanto autoconciencia libre previamente acabada dentro de sí; dicho de modo más determinado, porque tiene en ella misma el *pensar* o la infinitud, y de este modo, a sus ojos, esas cosas independientes conforme a sus diferencias, solo son en cuanto magnitudes evanescentes (*Phä.* 119/277-279 corr.).

De este modo, las diferencias internas de la vida en su infinitud se truecan en diferencias internas de la autoconciencia crítica, momentos que contraponer y superar, por los que se renueva incesantemente el medio o elemento de la fluidez universal del pensamiento. Establece así Hegel una clara y rotunda diferencia entre el escepticismo antiguo, el de Pirrón y Sexto Empírico, y el moderno, inspirado en los planteamientos de Hume. Este último nace de una fijación y obstinación en lo empírico inmediato, que obturan el vuelo del pensamiento a lo incondicionado, y aquel, en cambio, de una exigencia de lo universal, que encuentra vano todo lo dado en el mundo. Para el escepticismo clásico, la experiencia carece de universalidad y necesidad, a la inversa del énfasis del escepti-

5. Como precisa J. Hyppolite, «entre la conciencia de sí estoica y la conciencia escéptica, hay la misma relación que entre el amo y el esclavo. El amo no era más que el concepto de la conciencia de sí independiente, y el esclavo era su realización efectiva. Del mismo modo, el estoico eleva la conciencia de sí al pensamiento, a la forma universal que es forma de todo contenido determinado, pero esta posición del yo como voluntad pensante es una posición abstracta, que no llega finalmente más que a una separación. [...] Así el amo afirmaba su independencia, pero se revelaba incapaz de actualizar esta independencia en el seno mismo de la vida [...] El escepticismo también penetra en todas las determinaciones de la experiencia y de la vida; muestra la nada de ellas y las disuelve en la conciencia de sí» (GS I, 178).

cismo moderno en lo empírico positivo, en las certezas inmediatas de la conciencia, a las que toma por únicas. Se comprende que, en su crítica a Schulze, deje caer Hegel despectivamente que «*su filosofía no sobrepasa la conciencia*» (VSPh II, 220/EF 58), subrayando este carácter representacional del conocimiento, y llegue incluso a llamarlo «escepticismo dogmático», cosista y disociativo, del entendimiento común[6]. En cambio —dice—, «el viejo escepticismo estaba tan lejos de tomar el sentimiento y la intuición como principio de verdad que, antes que nada, cuidaba de revolverse contra lo sensible» (*Enz.* § 39, VIII, 112/*Enc.* 144)[7].

Ya me he referido en el comentario de la Introducción (par. 4) a la profunda afinidad que hay entre la negatividad escéptica y el movimiento dialéctico y hemos visto como en la recensión crítica de la obra de Schulze, llega Hegel a declarar que «el escepticismo mismo es en su núcleo más íntimo una sola cosa con toda verdadera filosofía» (VSPh II, 227/EF 64). No es extraño que llame a su propia filosofía un «escepticismo consumándose», que opera en la dialéctica de la conciencia con la disolución progresiva de sus figuras, hasta alcanzar el universal incondicionado de la vida. Se trata —dice en la *Enciclopedia* (§ 78)— de la «decisión de querer pensar con toda pureza y radicalidad, sin presuposiciones» (*Enz.* VIII, 168/*Enc.* 182). Y, sin embargo, estos elogios no implican su identificación con el escepticismo clásico, pues en sus obras de madurez pasa de inmediato a fijar sus diferencias. En la ya citada Introducción a la *Fenomenología*, después de admitir que el escepticismo es un momento necesario al movimiento dialéctico, critica la sustantivación que hace el escéptico de la negación, como puro resultado o *pura nada*, y no como *negación determinada*, que es tránsito hacia una nueva determinidad. No ve el escéptico el carácter productivo de la negación como generadora del movimiento dialéctico. «El escepticismo que finaliza con la abstracción de la nada o de la vaciedad no puede seguir avanzando desde esta última, sino que tiene que quedarse a la expectativa de que se ofrezca algo nuevo, y de qué se le ofrezca para precipitarlo al mismo

6. «Esta separación de lo racional, en lo cual pensar y ser son uno, en los opuestos pensar y ser, y la fijación absoluta de esta oposición, por lo tanto, del entendimiento absolutizado, constituye el fundamento infinitamente repetido y aplicado por todas partes de este escepticismo dogmático» (VSPh II, 251/EF 82).

7. Y en otro momento, en su *Historia de la Filosofía*, dice del escepticismo moderno que se ampara en la certeza sensorial y la convicción subjetiva y es solo vanidad de la conciencia (GPh XIX, 360/HF II, 423). El balance crítico hegeliano de este escepticismo moderno, asténico y antifilosófico a fuer de empirista y relativista, es muy severo. Algo lo suaviza en su ensayo introductorio citado M.ª C. Paredes: «En cuanto a una consideración general sobre la posición de Hegel con respecto al escepticismo de su tiempo en su gran obra de la época de Jena, cabe decir que él critica el escepticismo como forma de racionalidad limitada y como conclusión desesperada del desarrollo de la Ilustración» (*ibid.*, p. 27).

vacío» (57/151)[8]. Su eficacia vale, por tanto, contra el dogmatismo que se aferra a una determinidad particular, pero nada puede contra lo especulativo que ha interiorizado la negación:

> Claro está que, de este modo, el escepticismo encuentra aplicación contra lo finito. Pero, por mucha fuerza que estos momentos de su dialéctica negativa tengan contra la conciencia intelectiva propiamente dogmática, sus ataques contra *lo verdaderamente infinito de la idea especulativa* son insuficientes y *carentes de fuerza*. Pues, por lo que a esta idea se refiere, no se trata precisamente de algo finito y determinado, de algo que tenga la unilateralidad que va implícita en la tesis, sino de algo que lleva en sí mismo lo absolutamente negativo, que es de suyo redondo (*rund*)[9], que contiene en sí mismo este algo determinado y lo opuesto a ello en su idealidad (GPh XIX, 396-397/HF II, 454).

Pero la objeción fundamental hegeliana contra el escéptico es creer que la negatividad se debe al acto subjetivo libérrimo de su autoconciencia crítica, ignorando la necesidad inmanente a la cosa misma del pensar. Por el contrario —precisa Hegel—, «el movimiento *dialéctico* en cuanto negativo, tal como es inmediatamente, le aparece a la conciencia primero como algo a lo que ella ha sido entregada y que no es gracias a ella» (119/279). Es la diferencia que media entre duda escéptica y desesperación, o entre la duda como método y la duda existencial sufrida o padecida como experiencia de la disolución de lo real objetivo. Muy gráficamente lo expresa Hegel: «una hace desaparecer» el objeto que se critica; en la otra «*acaece* que desaparezca», apuntando con ello a una necesidad esencial. En el primer caso, el escéptico, como la subjetividad romántica que tanto se le parece, exaspera su radicalismo crítico hasta encontrarse con el propio vacío interior. Es su autoconciencia la que se erige soberanamente sobre las ruinas que deja por doquier a su paso. No es de extrañar que produzca vértigo y confusión, y que, al cabo, él mismo perezca en la vorágine. Pero en la dialéctica, la necesidad ontológica, o de la cosa misma[10] se le impone como un destino ineluctable, es decir, como la fuerza inexorable que impulsa el pensar. Esta diferencia determina esencialmente el modo de entender la libertad. En la negatividad escéptica surge la certeza de la libertad como un estar liberada del

8. Véase también GPh XIX, 360/HF II, 422.
9. Es decir, circular.
10. La palabra «cosa» es muy equívoca por su uso generalizado. En este contexto es preciso distinguir entre la cosa (*Ding*), que se representa como algo en sí exterior a la conciencia (ejemplo: el caso de la percepción o de un entendimiento cosista) y la cosas (*Sache*) como el asunto del pensar, o que hace pensar y da que pensar. Si no hay una necesidad interna al propio pensamiento, este se convierte fatalmente en un acto subjetivo, que enloquece en su soberanía, o bien se pliega a la experiencia más crasamente empirista.

asentimiento a lo particular y remitida al acto soberano de su negación activa. Más aún, verifica de continuo esta certeza mediante el constante reproducir de la negación. La libertad escéptica consiste en esta negatividad pura que solo está referida a sí misma, a la igualdad del yo = yo, en medio de la ruina de todo lo contingente y finito. Su *ataraxia* es mantenerse impávida en la furia de destrucción. «La propia conciencia es la *inquietud dialéctica absoluta*» (120/281), que siempre retorna sobre sí, pues ha hecho desaparecer todo lo otro. A través, pues, de la negación de toda alteridad, renace la infinitud del yo crítico. Pero es una «infinitud» negativa (Kojève), pues no avanza ni tiene dirección. En cambio, en el devenir dialéctico objetivo, que responde a la cosa misma, no hay inquietud, sino angustia mortal, y la autoconciencia tiene que recobrarse de continuo de esta muerte del sentido, experimentada en sí misma hasta la desolación.

¿Cómo se comportan lo igual y lo desigual en esta negación escéptica? En cuanto tal libertad se reproduce mediante la simple negación de lo otro; depende de ella, es decir, de la conciencia de la cosa particular que ha de ser negada, y con ella se particulariza. «El escéptico opone —comenta Hyppolite— a la desigualdad de las diferencias la igualdad del yo, pero esta igualdad es a su vez una diferencia, con respecto a la cual hay desigualdad. He aquí por qué la ironía escéptica se vuelve contra ella misma. Esta certeza absoluta de sí se opone a lo que no es ella misma, y así ella se encuentra a sí misma como opuesta, es decir, como conciencia particular» (GS I, 182). Esta es la profunda paradoja que encierra la ab-solutización de la crítica, a saber, el desvanecimiento del crítico en la polvareda de la relatividad.

> Pero aquí, de hecho, esta conciencia, en lugar de conciencia igual a sí misma, no es ni más ni menos que una confusión azarosa, el vértigo de un desorden que está siempre engendrándose. *Lo es para sí misma*, pues ella misma conserva y produce esta confusión en movimiento. Por eso también confiesa serlo, confiesa ser una conciencia totalmente *contingente, singular*; una conciencia que es *empírica*, que se rige por lo que no tiene ninguna realidad para ella, que obedece a lo que a sus ojos no es esencia, que hace y lleva hasta la realidad efectiva lo que a sus ojos no tiene verdad (*Phä*. 120/281).

Bascula así la autoconciencia escéptica entre la universalidad a la que tiende y la particularidad en la que se encuentra enviscada. La una no puede darse sin la otra. De ahí que pase de la una a la otra, en incesante movimiento de ida y vuelta. Se da, por tanto, en ella una *duplicación*, pues es tanto lo uno como lo otro —conciencia de lo universal y conciencia de lo particular—. «Así, la conciencia de sí en su subjetividad es una conciencia doble. Ya pone el mundo entre paréntesis y se eleva

más allá de todas las formas del ser que ella constituye, o ya se encuentra cogida en este mundo, del que ella no es más que un fragmento contingente. Mejor aún: estos dos mundos no pueden estar separados y la conciencia de sí conoce esta dualidad y la imposibilidad de detenerse en uno de estos momentos» (*ibid.*). En este movimiento basculante se da el *desatino* de pasar de un extremo al otro constantemente. Lejos, pues, de permanecer igual a sí misma, como la conciencia estoica, se mueve en la vorágine universal.

> Esta conciencia es, entonces, ese *desatino* sin conciencia, consistente en andar yendo y viniendo desde el extremo de la autoconciencia seipseigual hasta el otro de la conciencia contingente, confundida y confundente. Ella misma no llega a juntar esos dos pensamientos de sí misma (*Phä.* 120-121/281).

El vaivén incesante de este movimiento la lleva a la contradicción. «Siempre se contradicen su hacer y sus palabras, y ella misma tiene igualmente consigo la doble conciencia contradictoria de la inmutabilidad y la igualdad, [y] de la completa contingencia y la desigualdad» (*ibid.*). Como señala A. Kojève, «descubre la libertad, pero la aísla; quiere pensar la negatividad en su aislamiento, libertad que desemboca en la nada, pues la negatividad no existe fuera de la totalidad [...] El yo puro = pura nada, revelada en la existencia para el suicidio» (ILH 66).

> En el escepticismo, la conciencia se experimenta, en verdad, como una conciencia que se contradice dentro de sí misma; de esta experiencia emerge una *figura nueva*, que junta los dos pensamientos mantenidos que el escepticismo mantenía separados (*Phä.* 121/283).

Podría pensarse que desde ella solo cabe el salto mortal kierkegardiano hacia la religión, y no en vano la figura de autoconciencia consecutiva es, como se verá, extremadamente religiosa, pero la dialéctica de Hegel, a diferencia de la de Kierkegaard, no opera por saltos, sino por transición forzada, irreprimible metódicamente, donde hay muerte y transformación. De todos modos, el mismo Kierkegaard, fino psicólogo como Nietzsche, ha hecho notar la afinidad profunda que se da en los contrastes interiores del alma. «Los psicólogos —dice— constatan que el melancólico posee un insuperable sentido del humor, que el lujurioso suele ser el más idílico, que con frecuencia el disoluto no carece del sentido moral más agudo y, finalmente, que el escéptico es en la mayoría de los casos un espíritu muy religioso»[11]. Se suele decir que los ex-

11. *Diapsámata*, en *Estudios estéticos* I, trad. de D. Gutiérrez, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 62. Véase también en S. Kierkegaard, *Escritos 2/1. O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida I*, Trotta, Madrid, 2006.

tremos se tocan, o se reclaman, pero, en este caso, sería más justo decir que son envés y revés de lo mismo.

Ante la inviabilidad de esta figura, en la experiencia radical de su disolución en la vanidad, el escéptico deviene una autoconciencia desgraciada, que agrupa una y otra conciencia a la vez. «Por lo cual, este desdoblamiento (*Verdopplung*), que antes se repartía en dos singulares, el señor y el siervo, se vuelve uno; está aquí presente, por tanto, el desdoblamiento de la autoconciencia en sí misma» (121/283). La conciencia escéptica es tanto lo uno como lo otro, pero no es, a la vez, lo uno y lo otro. En el escéptico no se da la tragedia del desgarramiento. Esto solo le ocurre a la autoconciencia desventurada en su escisión interior.

4. *La autoconciencia desgraciada*

Si toda la sección de la Autoconciencia es el centro de gravedad de la *Fenomenología*, como ya he dicho, esta su última figura marca su *clímax* definitivo. En ella se concentra toda la tensión especulativa de la obra, se dirime la constitución ontológica de la existencia humana (=autoconciencia) y el alcance de su apertura en el saber a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y absoluta en cuanto tal; o dicho en otros términos, en ella se asiste al parto del espíritu, que alcanzará luego su desarrollo en la sección de la razón. No es, pues, extraño que precedan a este decisivo acontecimiento los sufrimientos y angores de un profundo desgarramiento interior. Así lo anuncia Hegel, de nuevo en clave *für uns*, en las primeras líneas de su presentación: «Pero su retorno (*Rückkehr*) verdadero hacia sí misma o su reconciliación (*Versöhnung*) consigo, expondrá el concepto del espíritu (*Geist*) que ha llegado a ser vivo y ha entrado en la existencia» (122/283). La expresión «verdadero retorno», en relación a los deficientes retornos o conquistas del *sí mismo* o *ipseidad* (*selbst*) que ya hemos analizado en las figuras de la libertad del señor/estoico y la del siervo/escéptico, señala la trascendencia de esta última figura[12]. Lo que en ella y por ella acontece es el alumbramiento de algo

12. Diversos autores han señalado esta centralidad. Hyppolite subraya que es «el tema fundamental de la Fenomenología», donde «la autoconciencia llega a la identidad concreta de su certidumbre y de su verdad» (GS I, 184), y Eugen Fink afirma, por su parte, que «en el capítulo de la autoconciencia entra el problema del ser en Hegel en su estadio definitivo. Esta sección es el verdadero centro de la obra», y se refiere expresamente más adelante a «la acuñación del concepto ontológico de la conciencia desventurada» (HPhI 182 y 192/HIF 238 y 249). En cuanto a Martin Heidegger, dice muy taxativamete: «Así, con el fragmento citado, llegamos a un lugar a partir del cual por vez primera podemos documentar de manera realmente efectiva *que y en qué medida la ciencia de la Fenomenología del espíritu no es otra cosa que la ontología fundamental de la ontología absoluta*, es decir, de la ontología general» (FEH 238-239). Y O. Pöggeler afirma, por su

definitivo. Por lo demás, que el espíritu entre en la existencia no significa, al pie de la letra, que llegue a ser o cobre un ser que antes no tenía, sino que se manifiesta o revela a la autoconciencia en la amplitud y profundidad del ser que ya era, la esencia universal incondicionada o del *ser-se* sí mismo. Lo absoluto no tiene comienzo, como ya se aclaró en el Prólogo de la obra, antes bien, la autoconciencia comienza a entenderse en cuanto espíritu en la medida en que en ella acontece esta manifestación; es el lugar/tiempo de esta irrupción o epifanía. La (auto) *conciencia* siempre fue en-sí, sin ella saberlo, *implícita u ontológicamente* espíritu, sostenida e impulsada por su soplo vivificante; luego lo entrevió en cuanto *auto*-conciencia, y ahora, en el supremo dolor de su desventura, en la expectación ansiosa de su parto, llega a saberlo, aunque de modo inmediato, en la nueva criatura que *se* ha engendrado en ella. Dejo este pronombre *se* indeterminado a propósito; la aclaración de este punto desencadena, como se verá, las diversas y encontradas interpretaciones de la obra hegeliana. Una segunda cuestión tiene que ver con el carácter intrínseco propio de esta figura. Su contenido ha solido entenderse por la mayor parte de los intérpretes como una experiencia religiosa y es inequívoca la problemática de este género con referencias históricas a la forma de la piedad cristiana dominante en la Edad Media y en el monacato. Un exégeta tan laicista como Kojève constata con razón que «no se trata de teología en este capítulo, sino de fenomenología de la conciencia religiosa, y de fenomenología en el sentido husserliano» (ILH 68). Coincido básicamente con esta interpretación, aun cuando discrepo de la valoración que hace de la misma. La temática expresa en ella —la trascendencia vivida de lo absoluto, la escisión interna, el mediador, la búsqueda de reconciliación, la abnegación y renuncia a lo propio— son materialmente fragmentos de la experiencia religiosa, específicamente la cristiana, expuestos no desde el ángulo teológico, sino existencial. Traspasados por la mirada fenomenológica *für uns* constituyen una génesis trascendental de la conciencia religiosa como proemio a una metafísica del espíritu, y de ahí que encuentren luego su correspondencia temática y despliegue histórico dentro de la sección dedicada al espíritu (en la historia), en el tratamiento de la cultura o formación (*Bildung*) como espíritu alienado de sí mismo (*der emfremdete Geist*).

Aquí se trata de una experiencia existencial de tránsito hacia la razón, que, aparte de referencias históricas constatables, responde a raíces existenciales muy hondas como muestran inequívocamente los escritos religiosos de juventud, a los que ha calificado Dilthey como panteísmo

parte, que «en este proceso se alcanza, lo que la autoconciencia solo anuncia: la última transparentización (*Durchsichtigwerden*) de lo absoluto, que integra en sí todas las figuras de conciencia individuales» (SL 140).

místico. Incluso cabría rastrear en este análisis de la autoconciencia desgraciada el testimonio indirecto de una crisis existencial/religiosa en el mismo Hegel. A mí parecer, no cabe duda de que la exégesis de la conciencia religiosa que lleva a cabo Hegel en estas páginas, con su desenlace en el parto del espíritu, expresa su réplica en protestante a la escatología religiosa del catolicismo. Hay, pues, en esta sección más teología implícita de lo que sospechaba Kojève, aunque filtrada, en última instancia en fenomenología. A esta figura de autoconciencia la llama Hegel desventurada o desgraciada (*unglückliche*) en cuanto escindida en sí misma (*in sich entzweite*) entre la conciencia de lo inmutable y la conciencia de lo mudable. La conciencia desgraciada encierra en sí la duplicación de las figuras precedentes —estoicismo y escepticismo—, de forma inmediata, esto es, no en unidad mediata o reflexiva, sino en mera yuxtaposición. «Está más allá y sobre el pensamiento puro y simple del estoicismo —escribe Jean Wahl—, pensamiento que abstrae de toda particularidad, y sobre la conciencia escéptica, que no es en el fondo más que la particularidad en tanto que contradicción sin conciencia y movimiento, sin reposo de esta contradicción [...] Es más bien el contacto de ambas, pero no lo es *por ella misma*; no es la unidad de fusión que será obtenida por la acción sintética de la conciencia, concebida como real *por ella misma*» (MC 137-138)[13]. Está, pues, en des-doblamiento (*Entzweiung*) interno de ellas en sí, siendo a la vez ambas en su contraposición. Los conceptos de lo inmutable y lo mudable (que implican tiempo y contingencia por exclusión) han aparecido ya a partir del universal incondicionado que es la vida universal y sus partes o momentos singulares, llamados a desaparecer, pero más explícitamente en el análisis de las figuras precedentes de autoconciencia. Lo inmutable es la esencia universal en sí, lo que permanece igual a sí mismo, lo incondicionado o absoluto en su autonomía, todo aquello que constituye el patrimonio de la conciencia de libertad en cuanto liberación de la vida natural, y ya vimos como el señor/estoico se desvinculaba de esta y el siervo/escéptico[14] se revolvía contra ella sañudamente en su crítica. Por el contrario, lo mutable es lo particular o singularizado, lo condicionado y finito, lo fácticamente dado como naturaleza, algo que es imprescindible, ya sea como soporte de la libertad o como el elemento de su realización[15]. Se afrontan así dos exigencias de signo contrario —la exigencia de la libertad y el destino de la facticidad, como prefiero llamar-

13. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, PUF, París, 1951 (MC).
14. Utilizo las expresiones señor/estoico y siervo/escéptico, ajenas al texto comentado, para conservar intuitivamente la afinidad de las figuras de la libertad con sus figuras correspondientes de autoconciencia universal (estoicismo y escepticismo, respectivamente).
15. Hyppolite ha señalado a tal efecto la pervivencia de la contraposición de yo puro y yo empírico en la *Wissenschaftlehre* de Fichte (GS I, 192). La figura que comentamos

las—, ambas incondicionales para la autoconciencia, entre las que se encuentra desgarrada. Se trata, pues, de una autoconciencia contradictoria en sí misma por este desdoblamiento, al que no puede renunciar, y, a cuyo conflicto, como advierte Hegel, no caben soluciones unilaterales que supondrían o la caída en el idealismo subjetivo o en el objetivismo empírico, respectivamente, destruyendo la autoconciencia lograda de la libertad en su devenir. Tampoco es posible que la autoconciencia sea indiferente a ellas, sin dejar de ser entonces autoconciencia de la libertad[16]. A esta contradicción existencial llama Hegel lucha —lucha intestina, claro está, en sí y contra sí—, por tanto en el sentido interior del *agon* griego y el agonismo, al que se puede llamar también tragedia[17], como propone Miguel de Unamuno: la razón es crítica, autocrítica, y, en última instancia escéptica; la voluntad o el corazón es, a su vez, entusiasta y vital, y podría decirse que apuesta, en el último trance, por un futuro de libertad. Es bien conocido entre los lectores de habla española el texto de Miguel de Unamuno:

> Tuvimos que abandonar, desengañados, la posición de los que quieren hacer verdad racional y lógica del consuelo, pretendiendo probar su racionalidad, o por lo menos su no irracionalidad. Y tuvimos también que abandonar la posición de los que querían hacer de la verdad racional consuelo y motivo de la vida. Ni una ni otra de ambas posiciones nos satisfacía. La una riñe con nuestra razón; la otra con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de esta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual (STV VII, 172)[18].

No pretendo sugerir con ello que la lectura unamuniana, a que acabo de aludir, sea literalmente hegeliana, pues, obviamente, las dos posiciones antagónicas, descritas por Unamuno, no equivalen, respectivamen-

implica, pues, referentes religiosos explícitos, pero no menos contextos filosóficos en el idealismo alemán en la línea Kant/Fichte.

16. Aquí cabe aplicar la dura sentencia que, en su escrito sobre el escepticismo, le merece a Hegel la indiferencia práctica que pretendiera ahorrarse el conflicto. «La *apragmosine* (indiferencia) filosófica de no tomar partido, sino de estar decidido de antemano a someterse a lo que fuera coronado por el destino con la victoria y la universalidad, está afectado de por sí con la muerte de la razón filosófica» (VSPh II, 215/EF 54-55), a lo que yo añadiría con la muerte misma de la libertad.

17. Obviamente, Hegel no emplea este término porque la tragedia implica exigencias contrarias incompatibles tales que entre ellas no cabe mediación ni reflexión. La tragedia niega la dialéctica, ya que no lleva a una resolución del conflicto, sino a su enquistamiento agónico o al salto mortal como en Kierkegaard. No obstante, utilizo el término, aunque sea de pasada, pues la tragedia expresa muy vivamente el carácter existencial agónico del conflicto.

18. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1967 (STV).

te, a la estación escéptica y la estoica, pero en tanto potencias humanas generan un dinamismo contradictorio. Por lo demás, Hegel rehúsa este lenguaje psicologista, y no habla de potencias contrapuestas, sino de «esencias ajenas» (*fremde Wesen*), opuestas y enfrentadas —la esencia universal que se guarda en la conciencia de lo inmutable y la esencia fáctica y finita de la conciencia de lo mudable—.

> Ambas son para ella esencias ajenas (*fremde Wesen*) la una a la otra; y ella misma, por ser la conciencia de esta contradicción (*Widerspruch*), se pone del lado de la esencia mudable, y es lo inesencial; pero, en cuanto conciencia de la inmutabilidad o de la esencia simple, a la vez, tiene que buscar liberarse de lo inesencial, esto es, de sí misma (*Phä.* 122/283 corr.).

El adjetivo alemán *fremd* indica no solo lo *extraño*, sino, sobre todo, lo *ajeno* o contrario en un sentido de antagonismo. Ahora bien, estos dos polos, más que exigencias o necesidades de la razón y del corazón en sentido antropológico, constituyen para Hegel dos formas de conciencia en una, y de ahí el desdoblamiento o escisión (*Entzweiung*) interior de la auto-conciencia, pues es, a la vez, conciencia de lo universal, eterno e infinito, y conciencia de lo particular, contingente y finito, como herencias contrapuestas en su yo. El punto de partida moderno de este planteamiento podría ser un texto de las *Meditaciones*, en que Descartes declara abiertamente que la idea de lo infinito pertenece tan esencialmente a la conciencia del yo pensante (*cogito*) que «en cierta manera está primeramente en mí la noción de lo infinito que la de lo finito, es decir, la de Dios que la del yo mismo» (Meditación III, OL 294)[19], pues, al cabo, el yo se comprende y reconoce en lo que es a su luz. Más aún, Descartes llega a hablar del *cogito* como de «un intermedio entre Dios y la nada, entre el ser soberano y el no-ser» (Meditación IV, OL 382), pero es Pascal quien convierte a este intermedio en un lugar trágico; «nada con respecto a lo infinito, y un todo con respeto a la nada. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, incapaz igualmente de ver la nada de la que procede y el infinito donde está sumido» (*Pensamientos*, OC 1107)[20]. Incluso no falta en el cuadro la referencia a la tensión agónica: «He aquí —dice— nuestro ser verdadero que nos hace incapaces de saber con certidumbre y de ignorar completamente. Bogamos, pues, sobre un me-

19. *Œuvres et Lettres*, ed. de A. Bridoux, Gallimard, París, 1963 (OL). Es bien sabido cómo esta idea originaria de lo infinito da pie a la formulación cartesiana del argumento ontológico sobre la existencia de Dios, y cómo este argumento se ha convertido en el núcleo de la misma Lógica hegeliana.

20. *Pensées*, en *Œuvres et Lettres*, ed. de J. Chevalier, Gallimard, París, 1964.

dio inmenso, siempre inciertos y flotantes, lanzados de un término al otro» (OC 1109). Aun cuando sin señalar a estos precedentes, vuelve también en Hegel la autoconciencia del intermedio en la relación entre lo infinito y lo finito. Si la autoconciencia se inclina al polo de la facticidad o contingencia del yo singular es juzgada desde el otro polo o extremo de sí misma, como in-sencial y enviscada en lo particular, esto es, pecaminosa, y, por tanto, de lo que tiene que liberarse; pero si se inclina al polo de lo universal, eterno e infinito, siente que ha perdido o ha renunciado a algo que igualmente le pertenece y tiende de nuevo a su recuperación. Se mueve, pues, contradictoramente de lo uno a la otro, sintiéndose o bien liberada, o bien privada de algo. Puede elevarse hacia lo inmutable, pero esta elevación (*Erhebung*) no la libra de su particularidad o facticidad, que va con ella y reaparece allí adonde se eleva; puede hundirse en lo particular, pero tampoco este derrumbe elimina la conciencia de lo inmutable como parte de su herencia. Su ascensión es también recaída y su abatimiento o nulidad es conciencia de una pérdida. Se encuentra, pues, desgarrada en la tensión entre lo esencial y lo in-esencial, como en un potro de tortura.

> Se trata, entonces, de una lucha contra un enemigo tal que, frente a él, la victoria es más bien un sucumbir, haber alcanzado lo uno es más bien perderlo en su contrario. La conciencia de la vida, de su existir ahí (*Dasein*) externamente y de su actividad (*Tun*) no son más que el dolor (*Schmerz*) por ese existir y ese hacer, pues ella solo tiene en esto la conciencia de su contrario como esencia, y de la propia nulidad (*Nichtigkeit*). De ahí pasa a la elevación hasta lo inmutable (*Phä.* 122/285).

Su desgracia no es un *destino* trágico, como una maldición de familia, ni la consecuencia de una historia de descarrío, sino su íntima contradicción como auto-conciencia, que lleva consigo esta doble herencia de lo universal y lo singular. Es una seña inequívocamente religiosa este movimiento continuo de trascenderse y abatirse, liberarse y enviscarse, que no deja un punto de reposo. Eugen Fink, sin embargo, piensa que la desventura es un concepto ontológico, «una profunda determinación de la finitud de la comprensión humana del ser [...] en la escisión entre esencia (*Wassein*) y existentia (*Dasein*), esencia universal y fáctica realidad efectiva» (PhI 195-196/HIF 253-254). Nada obsta, a mi juicio, para que subyazca a la experiencia religiosa una determinada ontología fundamental. Pero, para que fuera válida esta exégesis, habría que probar que se trata de los mismos conceptos, y, además, que su escisión, que nunca fue un problema ni en Aristóteles ni en Kant, comporta la contradicción descrita expresamente por Hegel en una tensión agónica y un movimiento pendular. Por otra parte, este concepto de constitutiva fi-

nitud ontológica de la autoconciencia, tal como lo presenta Fink en clave heideggeriana, no casa ni con la pre-comprensión hegeliana del ser como espíritu ni con la autocomprensión de la propia conciencia religiosa, pues en ambos casos está implicada realmente una dimensión de infinitud. En la religión se trata de participar en una doble herencia de signo contrario —lo infinito y lo finito—, que pertenecen intrínsecamente a una misma condición. La conciencia religiosa está más allá de su finitud para poder reconocerse en su aspiración; o dicho a la inversa, está siempre más acá de la infinitud para poder sentir su pérdida. Esta es la extraña condición a la que llamó Platón el demonio del intermedio (*metaxú*), capaz tanto de renacer y trascenderse como de desfallecer y extraviarse en el camino. A esta extraña condición sería más propio llamarla trans-finitud o rebasamiento del límite, en sentido platónico y hegeliano, de modo que una determinación ontológica de intrínseca finitud tornaría imposible el reconocerse y trascenderse. Como decía Hegel, frente a Kant, saber del límite es ya estar más allá de él, y trascenderse en cuanto espíritu es poder atravesar y superar el desgarramiento. Una interpretación finitista, como la propuesta por Fink sobre falsilla ontológica heideggeriana, cierra el devenir dialéctico, una vez formulada, y se cierra al reconocimiento de algo así como una historia del espíritu. Para Hegel, en cambio, se trata de esto precisamente, del advenir del espíritu a sí mismo en una historia trágica. La desgracia de la autoconciencia no reside en una oposición o contraposición estanca, sino en la fluidez de un movimiento de remisión a y reproducción de cada polo en su contrario, porque «la experiencia de este movimiento descubre la conciencia justamente en este *brotar de la singularidad* EN *lo inmutable y de lo inmutable* EN *la singularidad*» (123/285), en un movimiento que se repite, pero no de modo circular reiterativo, sino en espiral, aproximando los extremos, por así decirlo, sin que se advierta cabalmente. En cuanto devenir dialéctico tiene su historia. Cada autoconciencia lo vive y experimenta en sí misma, existencialmente, pero su experiencia está inscrita en una historia superior, como el río que nos lleva. Esto no lo sabe ella, hasta que no se ponga a hacer su propia experiencia, pero lo sabemos «nosotros» (*wir*) que analizamos su movimiento desde una doble perspectiva, fenomenológica y ontológica. Como señala Hegel, la conciencia tiene que hacer su experiencia de la relación de lo inmutable y lo mudable, a partir de sí misma. «Lo que aquí se expone como modo y relación de lo inmutable —puntualiza Hegel— es lo que resulta como la *experiencia* que hace en su desdicha la autoconciencia escindida» (123/287). Obviamente no es posible hablar de lo inmutable desde él mismo, sino desde la conciencia que se tiene de él, como un polo inmanente de la autoconciencia. Es cuestión —precisa Hyppolite— de «una fenomenología, no de una neumología» (GS I, 195). Su

agonía es un hecho interno de la conciencia religiosa en la tensión existencial entre ambos focos de su escisión interna. Como precisa Hegel, no se trata de «un movimiento *unilateral* suyo» (*ibid.*), pues ella misma muestra ser tanto «conciencia inmutable y, a la vez, conciencia singular» (123/287) en ella misma. Esta advertencia es muy importante. En suma, ella no se inventa la tensión trágica, pues ambas formas de conciencia le pertenecen. La experiencia no es nunca solipsista; es siempre de lo Otro de sí, pero en uno mismo. Por lo demás, esta escisión interna no es gratuita ni arbitraria, pues forma parte intrínsecamente o *ex necessitate* de su propio devenir dialéctico en cuanto espíritu. Hay que admitir, sin duda, que la tensión trágica puede hacer delirar, pero no es menos un índice de lucidez de su martirio interior. El objeto de su conciencia de lo inmutable puede aparecerle imaginativamente el Otro en cuanto *exterior* trascendente en el sentido de la fe católica. La tradición mística, en la teología apofática, entiende a Dios como lo radical y totalmente otro (*totalitater aliter*), por su trascendencia sobre todo lo finito. Pero para Nicolás de Cusa, parádojicamente, lo infinito es precisamente lo no-Otro (*non aliud*), pues en su propia plenitud no puede dejar nada fuera de sí, por ser el fundamento inmanente de lo finito. Como se ve, hay una ambigüedad esencial en la conciencia de lo inmutable. La resolución dialéctica de esta tensión trágica llevará a despejarla, pero, entiéndase bien, tanto a superar todo índice de exterioridad *separada*, como, no menos, de interioridad *reduccionista*. Lo infinito no desaparece por dejar de estar fuera o por estar solo dentro, sino que en la anulación misma del fuera y dentro, como polaridades dislocadas, se realiza en cuanto verdadera infinitud en lo finito.

5. *Las tres fases de la conciencia desgraciada*

Estamos, pues, situados en el movimiento interior de la autoconciencia escindida, tal como ella se siente y se ve en ella misma:

> Este (movimiento) —añade Hegel— hace su recorrido por estos momentos: primero es una cosa inmutable contrapuesta a lo singular en general; luego, es ello mismo singular contrapuesto a otra cosa singular, y finalmente es uno con ella. Pero esta consideración en la medida en que nos pertenece a nosotros (*uns*), está aquí fuera del tiempo, pues hasta ahora, a nuestros ojos solo se ha originado la inmutabilidad como inmutabilidad de la conciencia, la cual, por lo tanto, no es la inmutabilidad verdadera, sino que arrastra todavía algo opuesto, y no se ha originado lo inmutable *en y para sí mismo*; del cual, por tanto, no sabemos cómo se va a comportar (*Phä.* 123/287).

En un primer momento, el más inmediato, se da la experiencia de la oposición radical, extrema, de ambos polos, y con ello, el distanciamiento inalcanzable, pues la autoconciencia, en su aspiración a alcanzarlo, se siente retrotraída a su singularidad miserable y devuelta de nuevo al comienzo de su empeño. Pero, a la vez, lo singular se refleja de algún modo en lo inmutable mismo. Estamos en la experiencia religiosa del judaísmo, vista, claro está —conviene tenerlo presente—, por los ojos de Hegel muy críticamente como se muestra en sus escritos de juventud. Lo inmutable es el Dios de Abraham, de Jacob, de Moisés: un singular único, todopoderoso, trascendente a la conciencia, totalmente otro, una esencia ajena que exige la dependencia absoluta:

> El mundo entero, absolutamente opuesto cuando no una mera nada, se sustentaba en un dios que le era ajeno, en el que nada de la naturaleza podía tener parte, pues toda ella estaba sujeta a su dominación [...] [Y] puesto que Abrahán non podía realizar por él mismo la relación de dominio —la única posible frente al mundo opuesto e infinito— quedó encomendada a su ideal; cierto, de este modo también él mismo se hallaba bajo su dominación, pero él, en cuyo espíritu moraba la idea, él que servía [al ideal], disfrutaba de su favor; y puesto que la raíz de su divinidad residía en el propio desprecio por el mundo entero, él resultaba ser el único y absoluto favorito (*Fr. Schr.* I, 279/JH 320-321).

Según el judaísmo, Dios ha hecho un pacto con el hombre, con su pueblo elegido, pero precisamente por ello está obligado este a la obediencia y la fidelidad. Dios habla indirectamente en la palabra de los profetas, pero es para reavivar en ella la memoria de su promesa, y, a la par, recodar a Israel su infidelidad. Por este Dios único, sobrenatural, clama el corazón del hombre arrepentido en la voz de los salmos más inspirados y sinceros, pero rendido siempre en su extrema miseria. La relación entre lo inmutable y lo mudable es de absoluta contraposición, a la que llama Hegel alienación (*Entfremdung*) en la medida en que la grandeza y majestad de Dios son directamente proporcionales a la miseria y abatimiento del hombre:

> Cuanto mayor sea y más aislado se encuentre lo interior, tanto mayor y tanto más lejano será lo exterior, y si lo exterior es sentado como lo independiente, tanto más sometido parecerá necesariamente el ser humano [...] Cuando la separación es infinita, también da lo mismo que se fije lo subjetivo o lo objetivo: lo absolutamente finito o lo absolutamente infinito siguen oponiéndose igual; la única elevación posible de la vida finita a la vida infinita sería una elevación *por encima de la vida finita* (*Fr. Schr.* I, 426-427/JH 471-472).

El judaísmo representa, pues, la extrema desventura de la autoconciencia, pues su escisión interna es tan profunda que no admite posibilidad de mediación. El judaísmo, la religión de la Ley como mandato de Dios, es también el responsable de la degeneración del vivo sentimiento en la positividad de un régimen jurídico/religioso. La absoluta trascendencia de Dios, su ideal lejanía, se compensa con la cercanía inmediata y agobiante de la Ley y sus prescripciones. Se genera así un espíritu de servidumbre. Hegel, crítico implacable del sionismo, denuncia la penetración de esta positividad incluso en el mismo cristianismo y en el pensamiento de inspiración cristiana, y la detecta en el culto kantiano a la ley pura del deber, que instituye en la conciencia un amo interior. «Tal generalidad está muerta —dice—, pues se opone al individuo y la vida es la unión de ambos. La moralidad es dependencia de mí mismo, división (*Entzweiung*) en sí misma» (*Fr. Schr.* I, 303/JH 372)[21]. También su ley abstracta de universalidad formal descoyunta la unidad viviente de la persona.

Se comprende que frente a esta extrema miseria del hombre, sometido a una ley excelsa, dada por el Señor de vivos y muertos, ante quien siempre se siente pecador, y vinculado a un pacto con el que siempre está en deuda, el cristianismo haya supuesto una humanización de Dios, a la par que deificación del hombre. Ha surgido el mediador de los extremos en la figura de un singular, un hombre, descendiente, a la vez, de la casa de David, y al que reconocen algunos como el Mesías, destinado a fundar el reino prometido a sus padres. La encarnación de Dios, la inaudita y abisal expresión de que «Dios se ha hecho hombre» supone la más radical revolución religiosa imaginable, no ya solo con respecto al judaísmo de la sinagoga, sino con respecto a la religión política pagana, que simboliza el poder de Dios en la figura del emperador como señor absoluto. La dependencia absoluta del judaísmo se trueca en íntimo parentesco. La criatura ha sido elevada a la condición de hijo (*filius*) y Dios a la de padre; la ley superada y consumada en la gracia o el carisma, la obediencia a la ley superada en el espíritu de amor, la ceremonia abolida en el abrazo fraterno al compartir el pan. Es un Dios con nosotros (Enmanuel), familiar, íntimo, que invierte radicalmente el centro numinoso del poder político y religioso en servicio fraternal por amor al padre común, y exalta, por vez primera, frente a la soberbia altivez, la paciente misericordia. Y, no obstante, hay un asombro equívoco, entre maravillado e incrédulo, al oír la expresión «Dios/hombre», una extrañeza radical en el seno de esta reconciliación de los extremos en la figura del mediador:

21. *Grundkonzept zum Geist des Christentums*. Véase mi ensayo «La teología política de Hegel», en *Hegel y el reino del espíritu*, EUG, Granada, 2018, pp. 320-321.

> De hecho, en virtud de la *configuración* (*Gestaltung*) de lo inmutable el momento del más allá no solo ha permanecido, sino que incluso se ha consolidado, pues si la conciencia, por un lado, parece haber sido llevada más cerca de ese momento por la figura de la efectiva realidad singular, a partir de ahora, por otro lado, tal momento está frente a ella, en el modo de un *Uno* sensible e impenetrable, con toda la fragilidad de lo efectivamente real; la esperanza de llegar a ser una con él tiene que seguir siendo esperanza, es decir, quedar sin cumplimiento (*Erfüllung*) y sin presencia, pues entre ella y su cumplimiento se yergue justamente la *contingencia absoluta* o la *indiferencia inmóvil* que reside en la configuración misma, o lo que se funda la esperanza (*Phä.* 124/287 corr.)[22].

En este pasaje, que he citado largamente, bajo el ropaje sobrio de la expresión filosófica, puede entreverse el estremecimiento de una crisis íntima de conciencia. Viene a decirnos Hegel, ¡qué duro y difícil es creer en Dios, Inmutable, cuando se presenta en la *figura* de un individuo singular, Cristo Jesús —«un *uno* sensible e impenetrable»—, con una existencia *real*, datable y comprobable, en un lugar y tiempo histórico determinados, que llega y se va, que está con nosotros y desaparece, con tanta, tan absoluta contingencia de por medio en el acontecimiento, con tan extática levedad de aquello o de aquel que tiene que fundar la esperanza! Estorba la misma humanidad singular de Jesús, el mismo signo carnal significante de lo divino, para salvar la desventura de la autoconciencia. Estuvo presente y se fue. Más aún, tuvo que irse porque no fue aceptado por los poderes de este mundo, la sinagoga y el poder político, y fue abandonado por buena parte de los suyos. Es la terrible noticia de la «muerte de Dios», de que Dios ha venido al mundo para morir, de que ha muerto realmente, que aún resuena en los labios del loco de Zaratustra. El signo viviente ha desaparecido; lo que queda es el 'sepulcro vacío' como símbolo de su ausencia. No ha habido una *parousía* del reino de Dios en la tierra. Todo lo contrario, un anonadamiento de Dios muy duro de soportar y entender, tanto como el de su encarnación. La pequeña comunidad creyente, temerosa al principio, luego envalentonada, se congrega en el vacío de su ausencia para rememorarlo. Es el tercer momento, el de un cristianismo sin Cristo, paradójicamente desolado, pero, a la vez, animado con la asistencia de su espíritu vivificante. Desaparecido el singular humano/divino, con su rígida facticidad, la reconciliación de lo universal y lo singular se ha vuelto puramente interior y carismática. La ausencia de Dios se ha tornado en una forma mística de presencia en la comunidad fraterna, como el lugar donde va a nacer el espíritu.

22. No todas las cursivas pertenecen al texto.

Comienza así una larga noche con una trémula esperanza: una cristiandad de cruzadas y peregrinaciones, rastreando los caminos de la tierra donde hay huellas de lo sagrado que se fue. Hay que recuperar su sepulcro vacío de las manos del infiel y establecer un poder político/religioso en su nombre, tras la caída del Imperio romano. Y con ello la necesidad de llenar el vacío con la gesta heroica, la disciplina canónica y el régimen penitencial de la vida en una larga expectación. Con esta dramática situación riman muy bien, suenan muy sinceras y veraces, las palabras con que Miguel de Unamuno, en pleno siglo XX, cuando se hace universal la sombra del Dios ausente, más aún, la amarga sombra de la muerte de Dios, grita desesperado:

> ¿No te parece que en vez de ir a buscar el sepulcro de don Quijote y rescatarlo de bachilleres, curas, barberos, canónigos y duques, debíamos ir a buscar el sepulcro de Dios y rescatarlo de creyentes e incrédulos, de ateos y deístas, que lo ocupan, y esperar allí, dando voces de suprema desesperación, derritiendo el corazón en lágrimas, a que Dios resucite y nos salve de la nada? (OC III, 59)[23].

Así habla, desgarrada, la conciencia religiosa en tiempos de nihilismo. Pero, para Hegel, teólogo protestante plenamente secularizado, «el dolor infinito» de la muerte de Dios, incluso «en toda la dureza y la verdad de su ateísmo», admite otra salida:

> Lo más sereno, infundado e individual de las filosofías dogmáticas como de las religiones naturales tiene que desaparecer. Solo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad (GW II, 432-433/FS 164).

He aproximado estos dos textos, tan dispares en el tono y el sentido, para dejar constancia de las diferencias entre la conciencia religiosa y la conciencia secularizada. Pero no avancemos acontecimientos. Dejemos el gran relato histórico para recuperar el núcleo originario de la historia íntima del desgarramiento interior. En el análisis de la experiencia de la desventura cuenta, sobre todo, el movimiento de la autoconciencia con que, en la comunidad de los creyentes, «tiende a alcanzar este ser Uno», es decir, lograr la reconciliación de lo universal y lo singular en medio de esta larga noche. «Es un movimiento *triple* —dice Hegel— conforme a la triple relación que habrá de tener con su más allá configurado» (124/289).

23. «Ensayo preliminar» a la *Vida de don Quijote y Sancho*, Escelicer, Madrid, 1966.

A) La primera actitud es la de la *conciencia pura*. Con este término no hay que entender una conciencia honesta o recta, sino depurada en su abstracción y con una representación de lo inmutable, en la que este «parece venir puesto tal como es en sí y para sí mismo» (124-125/289). Hegel nos recuerda de nuevo que se trata de una experiencia que «solo se da unilateralmente», pues «todavía no se ha originado» el espíritu (*ibid.*); tiene, pues, un carácter imaginario, ya que la hace la autoconciencia consigo misma, buscando en vano la unificación de los dos polos extremos que la tienen descoyuntada. En la llamada «actitud pura», se trata de integrar el pensamiento puro de la libertad estoica acerca de lo universal simple con el pensamiento escéptico que es la inquietud pura del singular concreto. «Dicha conciencia —precisa Hegel— está más allá de ambos, congrega y mantiene juntos el pensar puro y la singularidad», pero no en un pensamiento integrador, sino en el término medio (*Mitte*) abstracto, en que se tocan ambos extremos sin unificarse. «Ella misma es este contacto (*Berührung*)», el toque íntimo en el centro del alma, que parece venirle de la presencia de lo inmutable/singular en ella y para ella, pero no cae en la cuenta de que es el íntimo roce de ella consigo misma. Hegel se está refiriendo a la piedad devota de la baja Edad Media, tan refinada en algunos espirituales y místicos, cuya experiencias religiosas quedan niveladas, según él, en puro sentimiento:

> Es *devoción* (*Andacht*). Su pensar como tal no deja de ser el resonar informe del toque de campanas o una tibia neblina de incienso, un pensamiento musical, que no llega al concepto, el cual sería el único modo objetual inmanente. Sin duda, a este sentir infinito, puro e interior, su objeto le adviene, pero entrando de tal manera que no entra como comprendido conceptualmente, y por eso entra como un extraño (*ein Fremdes*). Con lo cual, lo que hay aquí es el movimiento interior del *ánimo puro* (*des reinen Gemüts*), que *se siente* a sí mismo, pero dolorosamente, como escisión en dos; el movimiento de una *nostalgia* (*Sehnsucht*) infinita que tiene la certeza de que su esencia como tal es ese ánimo puro (*Phä.* 125/291).

Es perceptible el desdén que siente el teólogo protestante, ya pensador dialéctico, por esta pureza interior que se disuelve en sí misma. Es un toque radical instantáneo, un arrobo impetuoso, pero ilusorio; luego queda la nostalgia de un alma impaciente por una nueva visita, la nostalgia de algo perdido, pero que en verdad nunca se ha tenido. Fácilmente se advierte que la espiritualidad de los grandes maestros medievales, más vigorosos mentalmente de lo que supone Hegel, está aquí interpretada a través del entusiasmo romántico, «ser uno con todo —exclama Hölderlin—, esa es la vida de la divinidad; ese es el cielo del

hombre»[24], conforme, por lo demás, con la reducción de la experiencia religiosa, en Friedrich Schleiermacher, al sentimiento abisal de lo divino, como piélago de infinitud, en que se sostiene el hombre en su contingencia[25]. Pero el éxtasis de lo divino, como argumenta Hegel en su contra, no puede superar la contradicción interior, pues la autoconciencia solo se ha captado a sí misma. «En lugar de captar la esencia, solo la *siente*, y ha vuelto a caer dentro de sí [...] solo ha captado la índole inesencial» (126/291). Hegel insiste en que el objeto del sentimiento religioso cristiano es para el creyente un singular configurado, el Cristo trascendente de la fe con el que espera unirse el alma, pero añade críticamente, «va contra la naturaleza de la realidad el garantizar una posesión permanente» (*ibid.*). Se trata, pues, de algo ilusoriamente sentido, pero no concebido realmente como singular universal. Le faltan por tanto la necesidad y la objetividad del concepto. Es, pues, puro deliquio y ensoñación. La autoconciencia siente la profundidad de su propio sentimiento, como el amante enamorado de su propio amor, y le parece sagrado, pero pasado el éxtasis, se encuentra con el vacío de sí misma. Luego le queda la impaciencia de una búsqueda: pero «no se lo podrá encontrar —dice Hegel— porque se supone que es justamente *un más allá* (*Jenseits*) un ser tal que no puede ser encontrado [...] A esta conciencia, lo único que puede hacérsele presente es el *sepulcro* de su vida (*das Grab seines Lebens*)» (126/293). El 'sepulcro vacío' del último día adquiere ahora una dimensión pavorosa al internalizarse y convertirse en símbolo del vacío existencial del creyente. Pero la profundidad de su decepción podrá, al cabo, orientarle:

> Dejará entonces de buscar la singularidad inmutable como *efectivamente real*, o de retenerla como desaparecida, y solo así se hace capaz de encontrar la singularidad como singularidad de veras, o como universal (*Phä.* 126/293).

24. F. Hölderlin, *Hiperión o el eremita en Grecia*, trad. de J. Munárriz, Hiperión, Madrid, 2000, p. 25.

25. La religión es, para Schleiermacher, intuición y sentimiento. «La religión —dice— quiere ver en el hombre, no menos que todo otro ser particular y finito, lo infinito, su impronta, su manifestación [...] La religión también desarrolla toda su vida en la naturaleza infinita del conjunto, del Uno y Todo» (*Sobre la religión*, trad. de A. Ginzo, Tecnos, Madrid, 1990, p. 35). Y poco más adelante, frente al sacrílego robo del fuego sagrado por Prometeo, señala: «El hombre solo ha robado el sentimiento de su infinitud y de su semejanza con Dios y, como bien ilegítimo, no le puede ser de provecho si él no toma conciencia a la vez de su limitación, del carácter contingente de toda su forma, de la desaparición silenciosa de toda su existencia en lo inconmensurable. También los dioses han castigado desde siempre este delito. La praxis es arte, la especulación es ciencia, la religión es sentido y gusto por lo Infinito» (*ibid.*, p. 36).

B) De esta decepción va a surgir la segunda actitud religiosa —la autoconciencia activa, en referencia a la espiritualidad del *ora et labora* cartujano—. El ánimo decepcionado, vuelto a sí mismo, se vierte a la actividad como una cura de su melancolía. Del «ánimo interior» pasa a la acción (*Tun*) como autorrealización. La autoconciencia se siente viva actuando. El deseo y el trabajo le devuelven la certeza interior de sí misma. Pero todavía —nos advierte Hegel— no es para ella una certeza *para sí misma*, pues sigue subsistiendo la conciencia de un más allá en cuanto esencia absoluta. «Su interior sigue siendo más bien la certeza rota de sí misma (*gebrochene Gewissheit*)», correspondiente a su escisión (*Entzweiung*) interior, «*una realidad efectiva rota y escindida en dos*, que solo por un lado es nula en sí, por el otro, sin embargo, es también un mundo sacralizado» (127/293-294). La división de lo profano y lo sagrado atraviesa todo su mundo, como un mundo igualmente roto; se vive y actúa en un mundo, pero se piensa y valora desde otro.

> En su actividad, por consiguiente, la conciencia está, al principio, en la relación de dos extremos; por un lado, está como el más acá activo, y frente a ella está la realidad efectiva pasiva, ambos referidos uno al otro, pero, también, ambos de regreso a lo inmutale, y amarrándose firmemente a sí (*Phä.* 127/295).

Si logra anular con su trabajo y su goce la realidad independiente, que se le enfrenta, no es por ella misma, sino porque el Inmutable «se la cede para que la goce». Si su fuerza activa se muestra como una potencia de negación y transformación de la realidad, es porque participa de la potencia sagrada del Inmutable. Y aun cuando se sienta satisfecha en su producto y en el goce del mismo, tiene que dar las gracias al Inmutable, que así bendice su vida y prosperidad:

> En lugar, pues, de retornar hacia dentro de sí desde su actividad, y de haberse verificado a sí para sí misma, más bien refleja retrospectivamente este movimiento de la actividad hacia el otro extremo, el cual, en virtud de ello, queda presentado como puramente universal, como el poder absoluto del que partía el movimiento hacia todos los lados y que es la esencia tanto de los extremos que se descomponen según entraban primero en escena cuanto del cambio mismo (*Phä.* 128/295-297).

Hegel reconoce que, pese a esta contradicción interior, hay momentos de la relación en que parecen fundirse los extremos en su unidad. «Cuando la conciencia inmutable haga *renuncia* de su figura y la abandone, mientras que la autoconciencia piadosa agradezca y deniegue (*versagt*) su satisfacción», en el acorde «del *entregarse mutuamente* (*des gegenseitigen sich Aufhebens*) por ambas partes es como se le origina a

la conciencia, entonces, su unidad con lo Inmutable» (128/297). Pero es ilusoria, pues la realidad es más fuerte que su intención. Pese a lo que ella cree, no puede renunciar en verdad al hecho de que «*ha querido, ha actuado y ha gozado* como conciencia» (*ibid.*). Estos tres verbos, que subraya Hegel en pretéritos perfectos, marcan su propio haber irreductible, lo que por *haber sido* es *ya* parte de su presente viviente. Incluso la acción de gracias, en que parece devolverlo todo a la esencia inmutable, es una acción suya, unilateral y desigual con el otro trascendente. No hay, pues, tal reciprocidad en la entrega. Por eso el movimiento «se refleja en *el extremo de la singularidad*», se repliega en sí misma:

> La conciencia se siente ahí como este singular y no se deja engañar por la apariencia de su acto de renuncia (*Verzicht*), pues la verdad de tal acto es que ella no se ha entregado; lo que se ha producido no es más que la reflexión desdoblada hacia ambos extremos, y el resultado es la reiterada escisión (*Phä.* 128/297 corr.).

C) De este resultado surge la tercera actitud, el ascetismo religioso. En el proceso descrito de vuelta a la singularidad, se ha producido una ganancia irreversible, «es una conciencia tal que se ha hecho la experiencia de sí como conciencia efectiva y eficiente, o a la cual le es verdadero que es en y para sí» (129/297). Sin embargo, no ha acabado su proceso. Esto significa que tiene conciencia de su independencia, pese al fraude de la acción de gracias, y comienza a actuar como tal. «Con ello, sin embargo —añade Hegel—, se ha encontrado al enemigo en su figura más peculiar» (*ibid.*). Es el orgullo o la oculta satisfacción de sí. La libre voluntad del singular es el máximo peligro del subjetivismo, el desorden y la rebelión. Hay que dar un paso más para escapar a esta tentación satánica y alcanzar la conciencia de la propia nada. En esta tercera relación con lo Inmutable, se trata de reducir a la nada (*Nichtigkeit*) a la nueva conciencia singular. Es el movimiento del ascetismo religioso. La conciencia desgraciada tiene que renunciar a su propia singularidad, anularse en cuanto voluntad particular, sentir su propia nadidad. Todas las armas de la ascética —la obediencia, la penitencia, la mortificación, en una palabra, el *sacrificio*— se emplearán para abatir este monstruo. «Con ello, actividad y disfrute pierden todo *contenido* y todo significado *universales*, pues con ellos tendrían un ser en y para sí» (129/299). No es extraño que la disciplina canónica se emplee con el máximo rigor. La administración eclesial del mundo profano se vuelve rígida y onerosa. La relación de ambos polos de la autoconciencia está ahora intervenida por la figura del clérigo, que suple a la esencia del Inmutable configurado y actúa como mediador. Es la figura que juega de «término medio» enlazando ambos extremos, «el recíproco ser-

vidor de cada uno en el otro». «Este intermediador —dice Hegel—, en tanto que está en referencia inmediata con la esencia inmutable, sirve dando consejos acerca de lo que es justo» (130/301). Consejero, sí, pero también representante del poder espiritual, y, además, el que, en cuanto confesor, tiene el control de la conciencia. En este contexto, desliza Hegel una afirmación paradójica, más aún, escandalosa, cuyo alcance se verá luego: «La referencia *mediata* —dice— constituye la esencia del movimiento negativo dentro del cual la conciencia se dirige contra su singularidad, la cual, sin embargo, en la misma medida, en cuanto *referencia en sí*, es positiva, y producirá para ella misma esta *unidad* suya» (129/299). Es decir, no se trata de cultivar la denegación interior y el desprecio de sí porque sí, lo que sería degradante e improductivo, sino en nombre de una Voluntad universal, más alta. De ahí la necesidad del mediador, como su representante. La reducción penitencial de la conciencia, la producción metódica de su nadificación, no tienen límites; se trata de una nueva cruzada, silente y onerosa, contra el enemigo interior. La imagen del sepulcro vacío podría valer también como símbolo penitencial del vaciamiento o denudación interior. Toda la autosatisfacción lograda en el deseo, el trabajo y el goce son juzgadas como viles, reducidas al nivel de la animalidad concupiscente, y, por tanto, merecedoras de represión. Se extiende por doquier la conciencia de culpa y con ello la necesidad de la penitencia. El balance no puede ser más negativo:

> Este contenido de sus afanes, en lugar de ser algo esencial, es lo más abyecto, en lugar de ser algo universal es lo más singular, lo único que vemos, entonces, es una personalidad constreñida a sí y a su actividad mezquina, una personalidad que se incuba a sí misma, y tan desdichada como miserable (*Phä.* 129/299).

Pero —advierte Hegel—, a través del mediador eclesiástico, la conciencia aprende a renunciar y a humillarse, la dura disciplina de su abnegación. Renuncia a su propia voluntad, mediante «el acatamiento de una decisión ajena», que en ocasiones no comprende. Cierto es, con todo, que hay algo que permanece, como el perfecto de lo ya sido, la objetividad de la obra. «A la conciencia inesencial, sin embargo, le queda todavía su lado objetual, a saber, el *fruto* de su trabajo y el *disfrute*» (130/301). Hay, pues, que llevar más lejos la abnegación. Hay que renunciar también a la realidad lograda en su acción, denegándola en el sacrificio de sí, «renuncia de su realidad efectiva obtenida en el trabajo y el disfrute; renuncia a ella, *en parte*, como la verdad alcanzada de su *autonomía* autoconsciente [...] y, *en parte*, como a un *patrimonio externo*, en tanto que cede algo de la posesión que ha adquirido» (130/301). Por lo demás, a través de esta triple renuncia —a la decisión propia, a la

propiedad y el goce, y al propio sentido, realizando algo que «no comprende»—, el sacrificio de sí llega hasta la raíz del yo, a la expropiación de sí mismo. El trance es decisivo, como subraya Hegel:

> Se quita, en verdad y completamente, la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad efectiva en cuanto su ser *para sí*; tiene la certeza de haberse enajenado (*entäussert*) en verdad de su yo, y de haber hecho de su autoconciencia inmediata en una cosa (*Ding*), un ser objetual (*Phä.* 130/301 corr.).

En este texto, el *hacerse cosa* tiene manifiestamente el sentido extremo de su desubjetivación o enajenación (*Entäusserung*) de la conciencia de sí. Es el término de su abnegación total y una prueba de haber cancelado su singularidad orgullosa. Como subraya Hegel a renglón seguido, «el acto de renuncia (*Verzicht*) a sí solo podía confirmarse por medio de esta inmolación efectiva (*wirkliche Aufopferung*), pues solo en ella se desvanece el *engaño* (*Betrug*) que hay en el reconocimiento *interior* del agradecer por el corazón por la convicción interior y los labios» (*ibid.*). A la vez, y conjuntamente con este, hay otro sentido complementario del hacerse cosa, en cuanto resultado de su acción laboral, que viene señalando Hegel a lo largo del proceso, refiriéndose de continuo, pese a todas las renuncias de la conciencia, a la *objetividad* cobrada por esta en la acción. Pero, ahora —subraya de nuevo con cierto énfasis— «en el mismo acto de desprenderse se guarda el ser-propio externo en la posesión que no entrega, mientras que el interno lo guarda en la conciencia de la resolución que ella misma ha tomado» (*ibid.*). Se produce, pues, una convergencia entre ambos procesos —el de la des-subjetivación interna y el de su realización externa objetiva—, decisiva en el alumbramiento del espíritu. Desprendiéndose de su voluntad, se libera de su desventura, como bien observa Hegel, pero, a la vez —y esto es lo más decisivo—, supera la soledad del aislado en el negocio de su salvación[26]. Deja de ser la voluntad privada de un yo singular y pasa a ser la voluntad de otro, de aquel Otro, al que apunta la conciencia de lo Inmutable, donde caben todos los otros:

> Pues la entrega de la propia voluntad es negativa solo por un lado, según *su concepto* o *en sí*; a la vez, sin embargo, es positiva, a saber, el poner la *vo-*

26. Pero, como subraya oportunamente Kojève, «el hombre religioso no actúa en cuanto individuo social, sino en cuanto individuo aislado. No quiere realizar algo *en este mundo* ni por *los otros*. Quiere el reconocimiento de Dios, actúa para él mismo; en el más allá no quiere realizar más que su alma aislada» (ILH 70). Este es un eco de la acusación política que hizo Rousseau al cristianismo, algo así como su egoísmo trascendental. Sorprende esta lectura laicista, que ignora el mandamiento nuevo y único del amor fraterno y las obras de misericordia como expresión efectiva de ese amor.

> *luntad* como de *otro*, y, de modo determinado, la voluntad como de algo no singular, sino universal. Para esta conciencia, este significado positivo de la voluntad singular *puesta negativamente* es la voluntad del otro extremo, la cual, precisamente porque es otro para la conciencia, le adviene a esta no por sí misma, sino a través de un tercero, el mediador en cuanto consejero (*Phä.* 131/303).

En última instancia, Hegel acaba justificando al intermediador como pedagogo en la ascética de la renuncia y la mortificación. Están puestas las bases necesarias para la transformación de la autoconciencia en una nueva criatura. Como es habitual, la autoconciencia no sabe del alcance de lo que le está aconteciendo. Acontece en ella, pero todavía no para sí misma. Es de nuevo el mediador quien le hace ver el alcance de su sacrificio y «le hace expresar esta certeza, todavía entrecortada, de que su desdicha es lo invertido solo en sí, esto es, que es una actividad que se autosatisface en su actividad, o que es un disfrute beatífico; y que su actividad miserable es en sí, en la misma medida, lo invertido en sí, a saber, una actividad absoluta» (131/303 corr.). Va a nacer el espíritu en ella y apenas lo advierte. Como todas las grandes transformaciones, llega manso y silencioso:

> Mas en este objeto en el que su actividad, en cuanto que de esta conciencia *singular*, le son a ella ser y actividad *en sí*, le ha advenido a la conciencia la representación de la *razón*, de la certeza que la conciencia tiene de que, dentro de su singularidad, es absolutamente *en sí*, o es toda realidad (*Realität*) (*Phä.* 131/303).

Hegel acaba de bautizarlo con un nombre de noble abolengo: la *razón*, el primer vagido del espíritu llegado a la existencia. ¿Qué decir de esta historia íntima de transformación interior por medio de una larga noche de penuria, nostalgia, esfuerzo y mortificación? Para Hegel, no es la historia de un delirio o extravío, de una estéril alienación del espíritu. Teólogo protestante, como he dicho, reconoce que el cristianismo ha sido el pedagogo del mundo moderno.

> La Iglesia había hecho al espíritu individual salir de sí; había hecho atravesar al espíritu la más dura servidumbre, de tal modo que el alma ya no era dueña de sí misma; pero no la había rebajado al sopor del indio, pues el cristianismo es en sí un principio espiritual y tiene como tal una infinita elasticidad. Lo que hizo fue más bien purificar el terreno en que el principio religioso podía encontrar su sede y crear en los hombres el sentimiento de la reconciliación real. Esta reconciliación tuvo lugar ahora en la realidad del Estado [...] Nos hallamos ahora en un punto de vista más alto. Lo superior y verdadero reside ahora en el sentimiento de la reconciliación real. La humanidad ha llegado al sentimiento de la reconciliación del espíritu en sí

mismo, y a una conciencia tranquila en su realidad, en el mundo temporal (VPhG XII, 487/FH II, 356).

Pero fue la suya una «reconciliación formal», pues el poder espiritual eclesiástico, en la Edad Media, encerraba en sí una profunda escisión (*Entzweiung*) entre lo sacro espiritual y lo profano temporal de su organización eclesiástica (GPh XIX, 596/HF III, 157). Esta es la paradoja del «reino sacerdotal», necesario, de un lado, para instaurar la disciplina de lo universal en tiempos de barbarie, pero debido —dice Hegel— a que «la subjetividad humana como tal no se halla todavía desarrollada» (FH II, 247), es decir, aún no ha devenido plenamente racional. El filósofo protestante, ya plenamente secularizado, asume, pues, y justifica esta historia en términos de un provocativo veredicto: «La humanidad se hizo libre, no tanto *de* la servidumbre, como *por* la servidumbre» (VPhG XII, 487/FH II, 356). ¿Cómo? ¿En qué sentido? No obstante, conviene señalar que Hegel distingue entre una alienación consentida o ejecutada por abnegación de sí y la otra alienación forzada por obra de la violencia y la expropiación del sí mismo. Aquí, el extrañamiento enajenante (*Entäusserung*) ha sido necesario precisamente para su transformación interior y la conquista del sí mismo (*Selbst*), es decir, de la voluntad del yo en cuanto universal. La negatividad ha formado parte de la historia del espíritu como su partera. Pero, llegada a su madurez, la reconciliación se ha hecho material y efectiva en el verdadero reino de Dios, que es, para Hegel, el de la razón secular y el Estado moderno.

VII

CERTEZA Y VERDAD DE LA RAZÓN

El texto se inicia con la sencilla declaración, en clave *für uns*, de que *nos* ha nacido la razón. Este dativo ético «*nos*» indica no solo que ha nacido *en* nosotros, que hacemos la experiencia acerca del sentido ontológico de lo que hay, sino también *para* nosotros, todos nosotros, que nos sentimos concernidos por esta revelación de la profundidad de nuestro ser. Y con la razón se abre la potencialidad del espíritu, que no es más, como se verá, que razón comunicativa y compartida. La razón se presenta aquí surgiendo tanto del devenir de la mirada fenomenológica sobre la autoconciencia y sus figuras de libertad, como desde la altura de la historicidad en la Edad Moderna, que asume y reelabora, como ocurre en el platonismo renacentista, la mejor herencia de la Antigüedad clásica. Ahora bien, no se trata de una nueva figura más que viniera a agregarse a las ya analizadas, sino de la consumación del dinamismo de todas ellas en la radicalización de la experiencia de la libertad. El advenir de la autoconciencia a sí misma como razón es un regreso a la radicalidad de su ser. Razón es todo lo que la autoconciencia *es* y todo lo que, en y para ella, es *el ser*. Hegel escribe escuetamente en el inicio de la sección: «Dentro de este pensamiento que ella ha captado —que la conciencia *singular* es *en sí* la esencia absoluta—, la conciencia regresa dentro de sí misma» (132/305). Las palabras que resuenan en este nacimiento son, pues, retorno a sí y reconciliación consigo. Ahora ha vuelto a sí desde su enajenación (*Entäusserung*) extrema, que ponía la esencia universal «más allá» (*jenseits*) de sí y «por encima» de ella misma. Hemos analizado los tres pasos de su retorno —la conciencia pura o devota; luego, el obrar de la conciencia piadosa, y, por último, la renuncia ascética a la propia singularidad—, y en este último trance de la extrema denegación de sí —la *desnudez* de que hablaban los místicos— se ha convertido en voluntad de lo absoluto —«ha puesto la singularidad en su desarrollo comple-

to, o ha puesto la singularidad que es *conciencia efectiva* como *lo negativo* de sí misma, a saber, como extremo *objetual*, o bien ha arrancado de sí su ser-para-sí, y lo ha convertido en el ser» (*ibid.*), trascendiéndose así en lo universal—. Y además —añade Hegel— «se mantiene a sí misma en esta su negatividad» (*in diese seine Negativität*), ya que la ab-negación de sí se trueca en su re-gresión a sí o re-nacimiento interior. Como precisa K. A. Scheier en su comentario, «la autoconciencia puede por eso confirmar la certeza de su ser-para-sí solo porque ella, en cuanto escepticismo vuelto contra ella misma, disuelve en su acción su propia independencia y con ello la abstracción de su ser-para sí. Esta negación de la negación marca con ello ciertamente el punto del más exterior fuera-de-sí de la conciencia —el ser extraño (*fremd*) desaparece realmente—, pero, a la vez, el giro (*Wende*), en el que la autoconciencia, que ha llegado con ello a ser absoluta, se hace consciente de su propio ser» (AK 156). Nosotros alcanzamos a ver que lo absoluto de la vida infinita no es un punto de fuga inalcanzable, sino la vuelta hacia la profundidad del sí mismo. Esto lo ha sabido siempre la conciencia religiosa, pero en su salida de trascendencia se perdía en el éxtasis o en la ensoñación. Pero, ha alcanzado, al fin, su infinita interioridad después de pasar por «el sepulcro» de su verdad. La muerte interior misma ha sido la condición de su transformación. La razón es, pues, un nivel de consumación. La autoconciencia ha superado su desdicha al reconocer y apropiarse de la infinitud que la habita. Todo lo que estaba en juego en las figuras de la libertad —la estoica, la escéptica, la conciencia desgraciada— se conserva superado y consumado en la libertad *de* la razón o la razón *en cuanto* libertad. Y otro tanto ocurre en la conciencia, cuyo dinamismo interno la ha llevado, al término de la dialéctica de «la fuerza y el entendimiento» al descubrimiento de la infinitud de la vida. Las dos series de experiencias dialécticas —la objetiva que ha transcurrido a través de las figuras de la conciencia, superando la extrañeza e independencia del objeto exterior en sí hasta desembocar en la vida del todo—, y la subjetiva —que ha profundizado en la autoconciencia del yo, abriéndolo en su raíz y convirtiéndolo en voluntad universal—, convergen hacia y en lo mismo. Ambas infinitudes —la exterior y la interior— se reflejan una en otra, se tras-funden en su unidad. La razón se presenta como la unidad de la conciencia y la autoconciencia lograda en la consumación de ambas. Se abre así con ello un nuevo nivel ontológico, este ya definitivo: el saber de lo *en sí universal* e infinito es el saber *de sí y para sí*, que se sabe a sí mismo en su forma absoluta. No son dos saberes yuxtapuestos, ni siquiera com-puestos o conjugados, sino el saber *de* lo absoluto en el absoluto saber *de sí*. A exponer este dominio se dedica esta nueva sección.

Al comienzo de la autoconciencia se nos anunciaba que «hemos puesto pie en el reino natal de la verdad» (103/245); ahora se nos con-

firma que la verdad habita *in interiore homine*, como decía san Agustín, pues en este centro abierto se ha llevado a cabo la mediación que unifica los extremos separados, el yo singular y la esencia universal, en un mismo saber de infinitud. Este retorno o regreso significa, pues, una reconciliación de la autoconciencia consigo misma y con lo infinito. La trascendencia de lo universal se ha desfondado en la inmanencia abierta infinitamente de una voluntad del todo. Dios, por utilizar el lenguaje religioso, es todas las cosas, Dios es todo en todos; y el espíritu es la capacidad de contener este todo. La conciencia religiosa afirmaba que el hombre es *capax Dei*, pero dejaba esta potencia pendiente de su plenificación por la promesa y la gracia. Su certeza estaba rota en su desdoblamiento interior entre lo infinito y finito y necesitaba, por tanto, de la inter-mediación de la palabra y la disciplina del mediador. Pero ahora, consumada la mediación de ambos polos, ha cobrado su *certeza* y *verdad*, según titula Hegel la nueva sección. Este nuevo título, tan rotundo y definitivo, expresa las credenciales de la razón y testimonia, a la vez, una re-solución existencial del propio Hegel, que se libera de las tensiones internas entre religión y filosofía, en que todavía se debatía en el *Fragmento de sistema* de 1800. Allí defendía que la religión excede a la reflexión, y por eso, frente a las dicotomías en que se mueve el entendimiento, es capaz de elevar a lo finito a «la vida suma, omnipotente, infinita y la llama Dios; ahí cesan el pensamiento y la consideración, pues su objeto no encierra nada reflexionado, nada muerto» (*Fr. Schr.* I, 421/JH 468). La primacía de la religión se debe precisamente a la connaturalidad del papel unificante del sentimiento sobre la disociación reflexiva. «Y solo porque lo finito es vida por sí mismo que conlleva la posibilidad de elevarse a la vida infinita —escribía Hegel—. Por eso precisamente la filosofía está abocada a desaparecer en la religión» (I, 422-423/JH 469). A la filosofía asignaba entonces un puesto intermediador entre la reflexión y la religión, con una doble tarea: de un lado, denunciar las ilusiones de la reflexión, pero, a la vez, la de «exigir su cumplimiento por la razón» (*ibid.*). ¿Cómo? Alumbrando un modo de autorreflexión sapiente en el seno del sentimiento religioso de la vida infinita. «El sentimiento divino, cuando lo infinito es sentido por lo finito, no alcanza su plenitud hasta que se le añade la reflexión, y este se demora en él» (*ibid.*). En este sentido podía entrar en conflicto con la religión si intentase pensar o desentrañar la vida infinita. Pues bien, a partir de esta fecha, en la etapa de Jena, se van a invertir los papeles, porque la filosofía se atreve a concebir lo que siente y adora la religión, es decir, la unidad interna de la vida infinita en el movimiento contrapuesto de su diferenciación *en* y unificación *de* todo lo finito. Hegel, bajo el influjo de Hölderlin y Schelling, se abre a «una filosofía de la unificación» (*Vereinigung*) y «reconciliación» con la vida infinita. Es esta conciencia triun-

fante de haber resuelto el problema la que aflora en el título de «certeza y verdad de la razón». La *certeza* no está ahora de parte del saber subjetivo —sentimiento, intuición—, sino de la manifestación, capaz de dar cuenta discursiva de sí, y la *verdad* deja de ser revelación oracular para convertirse en verificación reflexiva de lo que se muestra y se prueba como universal en la racionalidad institucional. Tal como lo comenta Pierre-Jean Labarrière, «*certeza*, porque es la conciencia inmediata, en su interioridad singular, que encuentra su fundamento en su relación con el Inmutable; *verdad*, ya que esta relación pone a la conciencia a la prueba de la objetividad, y lejos de perderse en ella, permanece cabe sí (*près de soi*), asegurada en su libertad» (SM 96).

1. *El mundo de la razón*

Obviamente, esta inversión radical del planteamiento genera una nueva actitud ante el mundo:

> Para que la autoconciencia sea razón, su relación hacia el ser-otro, hasta ahora negativa, se torna en positiva. Hasta ahora, lo que importa, a sus ojos, era únicamente su autonomía y su libertad, a fin de salvarse y conservarse a sí misma al precio del *mundo* (*Welt*) o de su propia realidad efectiva, los cuales aparecían, ambos, como lo negativo de su esencia. Pero, en cuanto razón que se ha asegurado de sí misma, ha recibido la calma frente a ellos y puede soportarlos; pues está cierta de sí misma en cuanto la realidad; o de que toda realidad (*alle Wirklichkeit*) efectiva no es distinta a ella; su pensar mismo es, de manera inmediata, la realidad efectiva; frente a esta, pues, ella se comporta como idealismo (*Phä.* 132/305).

La palabra nueva, que Hegel subraya expresamente en todo este largo párrafo introductorio, es «mundo». Hay que tomarlo aquí en el habitual sentido ontológico como la totalidad de lo ente. Antes, la autoconciencia pretendía salvarse *del* mundo, en sentido religioso, o bien salvarse y conservarse *a costa* del mundo en un sentido práctico terrenal. La totalidad de lo ente dependía del Otro absoluto y ella la encontraba enfrente, como propiedad ajena, como algo extraño (*fremd*), a menudo hostil, que había que laborar y someter. El orden del mundo se sostenía en la clave de bóveda dispuesto por lo Inmutable. Era la norma que regulaba su verdad, como algo instaurado de una vez para siempre. A lo sumo podría darse una lectura simbólica del mundo, rastreando las huellas de su creador o hacedor, que llevaba a la admiración estética o a la acción de gracias. Pero ahora «mundo» suena de un modo sorprendentemente nuevo y glorioso. La totalidad de lo ente, como vislumbraron los humanistas del Renacimiento, está en función del hombre. La

infinitud del mundo, o los infinitos mundos, de que hablaba exaltado Giordano Bruno, es la casa universal que habita y ordena el hombre; su patrimonio y su destino. «Es como si solo ahora, por primera vez, el mundo le adviniera a ella» (132/305), anota Hegel tocado por el mismo entusiasmo que Bruno. Los griegos llamaron *kósmos* al orden bien dispuesto del todo, que los latinos tradujeron por *mundus*, lo ordenado y bello, transparente como una esfera cristalina. El mundo es el todo que reluce, pero para el hombre moderno ya no como espejo del resplandor de Dios, sino como reverbero de la luz interior con que lo habita e instituye el hombre. Ciertamente para Hegel se trata del mundo moderno como resultado de la mundanización positiva del cristianismo, matriz de procedencia de sus categorías[1], pero no deja de reconocer igualmente la aportación de la experiencia secular, desde el Renacimiento, de la ciencia, del arte, de la industria, la política y el comercio, en cuanto productos de la actividad autónoma y creadora del hombre.

> Con esto guarda estrecha relación el que lo mundanal (*das Weltliche*) tenga dentro de sí la conciencia de ser tan legítimo como para retener las determinaciones basadas en la libertad subjetiva [...] Los hombres acaban de este modo sabiéndose libres, haciendo valer su libertad y teniendo la fuerza necesaria para actuar al servicio de sus propios fines e intereses (GPh XIX, 59/HF III, 160).

Hans Blumenberg se ha referido ampliamente al conjunto de disposiciones que definen la nueva actitud de seriedad o responsabilidad del hombre por sí y ante el mundo. Ante todo, la *curiositas* —antes condenada por ociosa y superflua e impulsora ahora del conocimiento—, implicada en la *cura* o cuidado de sí, con su persecución de la felicidad y la búsqueda del propio interés. Esta actitud positiva se vio favorecida, por otra parte, por la teología ockamista del siglo XIV, que literalmente vació el mundo de Dios.

> La teología nominalista —escribe— dio la alarma de una relación del hombre con el mundo donde la implicación humana hubiera podido ser formulada mediante el postulado de que el ser humano tenía que comportarse *como si Dios estuviese muerto*. Esto le llevaría a la realización de un inventario ilimitado del mundo que podría ser caracterizado como el impulsor de la era de la ciencia[2].

1. Véase mi ensayo «La secularización, una cuestión disputada», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid, 2010, pp. 363-396.
2. *La legitimación de la edad moderna*, trad. de P. Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 348 (LEM).

El mundo es desde ahora su heredad y destino. Se convierte en el horizonte de la praxis inventiva y realizativa del hombre. Pero hablar de libertad autónoma es hablar de racionalidad. La otra palabra clave, que Hegel no subraya literalmente en el texto citado, pero no menos central, es la de «razón» o *lógos*, un nombre antiguo, griego de nacimiento, pero que ahora, en la alborada del mundo moderno, comienza a sonar, a resonar, con tonos triunfales. Hay que descartar de entrada, porque estorban, los usos especializados del término «razón» en lógica deductiva o inductiva, en la ciencia positiva o en la técnica, y reparar en el sentido más universal que le da Aristóteles al definir, esto es, determinar la esencia del hombre como «un animal con *lógos*», que tiene o es tenido por el Lógos, y por eso, todo lo junta y con-junta, es decir, lo piensa y habla. Es el sentido preontológico habitual de razón, cuando hablamos de comportarse racionalmente, es decir, conforme a normas pactadas de convivencia, de pedir o dar razón cuando dialogamos, de exigir la asistencia de la razón en medio de la insania o la locura, o bien, de reconocer que la realidad nos da la razón cuando confirma nuestras suposiciones y afirmaciones. No es, pues, extraño que Descartes la llame sin más «la razón o buen sentido (*bon sens*), que es la única cosa que nos hace hombres y nos distingue de las bestias» (DM 126), esto es, el buen juicio. Fue Platón quien acuñó el sentido de razón objetiva, llamándolo *idea*, en cuanto razón de ser de la cosa, y el término vuelve literalmente en Hegel: «La idea puede ser entendida como la *razón* (*Vernunft*), este es el significado propiamente filosófico de *razón*; también como *Objeto-sujeto*, como *la unidad de lo ideal y lo real*» (*Enz.* § 214, X, 370/*Enc.* 284). Vuelve incluso, como se verá, la idea platónica del bien, *mégiston máthema*, como clave de bóveda de su propio sistema. Y la idea solo es accesible para el *noûs*, donde se alcanza la identidad de ser y pensar, como había establecido Parménides. En y por la idea se da razón de la cosa y, a la vez, conjuntamente, el sujeto se expone en la forja de su concepción. Como especifica Hegel en la *Enciclopedia*:

> La idea es lo verdadero *en y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad*. Su contenido ideal no es otro que el concepto en sus determinaciones; su contenido real es solamente la exposición del concepto que este se da en la forma de existencia exterior, y esta figura, incluida en la idealidad del concepto, en su (fuerza o) poder, se mantiene así en la idea (*Enz.* § 213, VIII, 367/*Enc.* 283).

Pero, a partir del Renacimiento, desde los ensayos metódicos de Bacon y Galileo acerca de una nueva ciencia y el posterior *Discours de la méthode* de Descartes, así como en sus *Regulae ad directionem ingenii*, se comienza a hablar de razón como ingenio inventivo y constructivo,

que halla y reúne los sillares o naturalezas simples, que componen el mundo, y descubre su combinatoria. Se trata, pues, de la *mathesis universalis*, como el saber del número mensurante, en un sentido muy afín al último Platón que convirtió la teoría de las ideas en números[3]. La razón metódica es también una razón objetiva, pues puede dar cuenta de la validez universal de sus creaciones. El *ego cogito* se vuelve el *fundamentun inconcusum veritatis*, pues «nada puede ser conocido antes que el entendimiento —dice Descartes— porque el conocimiento de todas las demás cosas depende de él, y no a la inversa» (regla VIII, 63), ya que solo él puede dar razón y fundamentar. Todavía Kant, pese a su escepticismo metafísico, habla de la razón como la facultad de los principios o de lo in-condicionado y convierte sus ideas en meramente reguladoras de la totalidad del conocimiento. Pero la propia lógica de la fundamentación llevará a conferirles, en el idealismo posterior, una función constitutiva. Para Hegel, el término «razón» suena aquí en el sentido pleno de la identidad efectiva, alcanzada en la historia, entre la razón objetiva y la razón subjetivo/constructiva. Se trata de una misma y única razón, reflexionada conjunta o dialécticamente en el *en sí* substancial y el *para sí* de la subjetividad. Antes, la autoconciencia arrastraba en su desventura una «certeza rota» de sí misma por la contradicción interior entre la esencia universal infinita y la finitud del singular. Por eso no encontraba su posición adecuada ante el mundo, igualmente roto o descoyuntado entre la trascendencia de su fundamento, en el allende, y el aquende de su finitud y facticidad. La conexión, pues, entre mundo y razón es intrínseca. Hay mundo como un todo integrado de relaciones porque hay razón en cuanto capacidad de infinitud; hay razón solo como razón *del* mundo, presente y viviente en él, y, por tanto, el cuanto mundo *de* la razón. Pero, ahora, «como razón, asegurada ya de sí misma, ha recibido la calma frente a ellos»; esto es, se pone en paz con el mundo. La referencia implícita a Descartes salta a la vista. Certeza y verdad suenan aquí con resonancias cartesianas, y por eso Hegel se apresura luego a matizar su posición con respecto a él. Como se sabe, lo que pretendía Descartes era nada menos que «reformar —dice— mis propios pensa-

3. «Y si se reflexiona más atentamente sobre ello —dice Descartes en la regla IV— se constata, en fin, que todas las ciencias donde se estudia el orden y la medida se vinculan a la matemática, sin que importe si esta medida se encuentra en los números, en las figuras, en los astros, en los sonidos o en cualquier otro objeto; se subraya así que debe haber una ciencia general, que explica todo lo que se puede buscar concerniente al orden y la medida sin aplicación a un método particular, y que esta ciencia es llamada, no con un nombre extranjero, sino por un término antiguo y consagrado por el uso, *matemática universal*, porque encierra todo aquello por lo que las demás ciencias son tomadas como partes de la matemática» (*Regulae ad directionem ingenii*, en *Œuvres et Lettres*, ed. de A. Bridoux, Gallimard, París, 1953, pp. 50-51 [OL]).

mientos y construirlos sobre un fondo que estuviera enteramente en mí (*tout à moi*)»[4]. Este nuevo fundamento es el *ego cogito* en cuanto acto originario e indubitable de evidencia o presencia a sí mismo[5]. El nuevo régimen de verdad, que instituye el *cogito*, con su criterio en la idea clara y distinta, posibilita asegurarse del reino de lo objetivo en virtud del dominio de las reglas de su constitución. Si se conoce lo que se produce, aquello de lo que se puede aportar su *ratio* o causa propia y originaria, como enseña la geometría, el *ob-jeto* se debe a la pro-prosición o *pro-yecto* del *sub-jeto* cognoscente. La substancia del mundo objetivada deviene así, a partir del giro cartesiano, el haber propio del sujeto cognoscente. En términos hegelianos:

> La verdad que está siendo en y para sí, verdad que es la razón, es la simple *identidad* de la *subjetividad* del concepto y de su *objetividad* y universalidad. La universalidad de la razón tiene, por tanto, la significación del objeto meramente dado a la conciencia en cuanto tal, pero que ahora es él mismo *universal*, en cuanto *objeto* permeado y abarcado por el yo; y tiene igualmente la significación del yo puro, o sea, de la forma pura que está abarcando al objeto y lo abraza dentro de sí (*Enz.* § 438, X, 228-229/*Enc.* 482).

Pero Descartes acaba, al fin y al cabo, reduciendo la verdad al estado de certeza originaria, al autoseguramiento del *cogito* acerca de su propio acto, inaugurando con ello la «época de la imagen del mundo», como ha mostrado Heidegger (Hw 80-81), mientras que Hegel, *à rebours*, intenta, como se ha de ver, verificar la certeza subjetiva en experiencia objetiva de la Cosa misma.

2. *Experimentarse en el mundo*

Volverse hacia el mundo, entregarse al mundo, le abre al sujeto los caminos del saber y de la libertad. Es la decisiva resolución existencial de que nos habla Descartes:

> Y decidiéndome a no buscar más otra ciencia que aquella que se pudiera encontrar en mí mismo (*moi-même*), o bien en el gran libro del mundo (*le grand livre du monde*), empleé el resto de mi juventud en viajar, en visitar cortes y ejércitos, en frecuentar a gentes de diversos humores y condicio-

4. *Discours de la méthode*, *Œuvres et Lettres*, cit., p. 135.
5. «Una verdad tan firme y asegurada —precisa Descartes— que ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos serían capaces de hacerla vacilar y podía por tanto aceptarla sin escrúpulos por el primer principio de la filosofía que buscaba» (*ibid.*, pp. 147-148). Véase R. Descartes, *Discurso del método para bien conducir la razón y buscar la verdad en las ciencias*, ed. y trad. de Pedro Lomba, Trotta, Madrid, 2018.

nes, a *recoger diversas experiencias, poniéndome a prueba* en los encuentros que la fortuna me deparase, y hacer por todas partes tal reflexión sobre las cosas que se me presentasen que yo pudiera sacar de ello algún provecho (OL 131).

Es el sentido amplio y mundano de 'experiencia' que se abre con el nuevo tiempo. La experiencia (*Erfahrung*) se cobra en el viaje (*fahren*) a través del mundo, en el trato asiduo con las cosas en diversas circunstancias y coyunturas, en el cambio de horizontes y costumbres, en el intercambio y la comunicación con otros hombres. A esta base vital o existencial de experiencia como estilo mundano de vida, se refiere Descartes en la carta-prólogo a *Los principios de la filosofía*, como un desarrollo expansivo de la luz de la razón que por diversos grados asciende hasta la sabiduría (OL 559-560). Pero cabe, además, un desarrollo o estilización metódica de esta experiencia, que combine observación y reflexión, vivencia directa y autocrítica, ensayo y confirmación, como se muestra en la nueva ciencia y la nueva política. Se ha hecho notar oportunamente que la expresión «libro del mundo» suena ahora progresivamente en contraste con la Sagrada Escritura, donde se recoge el plan de Dios acerca del mundo y del hombre. Frente a la lectura simbólico/mística de la totalidad de lo ente, que hacía del mundo una escala hacia Dios, se descubre ahora una nueva *legibilidad* del mundo, como la llama Blumenberg, fundada en su escritura intrínseca en caracteres matemáticos. No me resisto a dejar de transcribir un breve fragmento de un texto del Cusano en su dialogo *De mente*, que menciona Blumenberg a propósito de la etimología de *mens* y *mensura*: «Me sorprende que la mente, cuya expresión tú derivas de medir, salga con tanta avidez a hacer mediciones de las cosas», dice un filósofo. A lo que contesta el laico: «Esto significa que quiere medirse a sí misma, pues la mente es ella misma una medida viva que, midiendo otras cosas, se percata de su propia capacidad de aprehensión. Pues todo lo hace para conocerse a sí misma» (LEM 361-362). El texto parece sacado de un diálogo platónico, y es consonante con las propuestas de Copérnico y Galileo. La experiencia del mundo se va a ir objetivando progresivamente y estilizándose en el lenguaje de la matemática, como la forma intrínseca de todos los proyectos objetivos que lleva a cabo la nueva ciencia de la naturaleza. La mente se sabe a sí misma a través de sus cálculos y mediciones. Este es el nuevo sentido metódico/reflexivo de experiencia frente a la ingenua *empeiría* de Aristóteles. También Hegel, a partir de ahora, esto es, del re-nacimiento de la razón, va a usar el término de experiencia con los mismos tonos de entusiasmo:

> Descubre ella al mundo como *su* nuevo mundo efectivo, que, al perdurar, tiene interés para ella; igual que ante solo lo tenía al desaparecer, pues la *persistencia* (*Bestehen*) del mundo llega a serle a ella su propia verdad (*Wahrheit*) y su propia presencia (*Gegenwart*); y ella, la conciencia, está cierta de que solo en él hace la experiencia de sí (*Phä.* 133/307).

Es digno de notar este uso conjunto del transitivo y el reflexivo. La razón, ya en el mundo como en su casa propia, *lo* experimenta a la par que *se* experimenta en él. Se trata, pues, de una experiencia activa, orientada a extraer y manifestar la racionalidad del mundo, para lo cual el hombre tiene, ante todo, que hacerse presente en él y traerlo a su presencia. Hegel, el gran logicista, no deja de ponderar el nuevo sentido de la experiencia: «El principio de experiencia (*Erfahrung*) contiene la determinación infinitamente importante de que, para la aceptación de un contenido y para tenerlo por verdadero, tiene que *estar allí* (*dabei sein*) el ser humano; dicho de modo más preciso: que el ser humano tiene que encontrar aquel contenido unido o enlazado con la *certeza de sí mismo*» (*Enz.* § 7, VIII, 49-50/*Enc.* 108). Yo estuve allí, lo he visto por mí mismo, con mis propios ojos, y puedo por tanto dar fe de ello. Es la nueva fe del empirismo, que Hegel asume e interpreta en términos dialécticos: haberlo vivido y haber pasado por ello, como condición para la apertura de nuevos horizontes, es el sentido de experiencia productiva en la formación de sí mismo. Pero esta presencia testimoniante y des-cubridora es esencialmente activa. El hombre tiene que des-envolver el mundo mediante la exteriorización objetiva (*ent-äussern*) del poder de sus facultades, ensayar sus planes y proyectos, explorar y trazar los mapas del nuevo territorio descubierto con el fin de poder colonizarlo, esto es, de apropiarse de él y gozar-se en él. La acción de venir a luz o manifestarse el nuevo orden sustantivo del mundo es conjunta con la acción expansiva y objetivadora de las potencias humanas, haciéndose presentes en el mundo. Y de ahí que se trate de un acontecer dialéctico.

Hay, pues, cambio cualitativo con respecto al concepto fenomenológico de experiencia utilizado en la sección de la conciencia, cuando esta se enfrentaba con una realidad independiente y extraña, cuyo ser en sí escapaba a su consideración. Entonces «hacer la experiencia» era propiamente un padecerla o sufrirla, un tener que pasar por ella en contra de la propia resolución. El poder de negatividad arrastraba a la conciencia a proseguir en camino, sin saber bien por qué ni para qué. Ahora, en cambio, cuando la razón está segura de sí misma, hacer experiencias es poder concebir y ejecutar un proyecto reflexivo acerca del mundo. Esto permite recuperar y reiterar los modos anteriores de la conciencia —la certeza sensible, la percepción y el entendimiento—, pero reasu-

3. *La tesis del idealismo*

Esta actitud de experimentarse en el mundo conlleva una tesis. Wilhelm Dilthey la ha llamado «el idealismo de la libertad», haciéndola arrancar del punto de partida cartesiano en el *cogito*. Su formulación vale para toda la era del idealismo:

> Descartes es la encarnación de la autonomía del espíritu fundada en la claridad del pensamiento. Actúa en él una alianza original de la conciencia de la libertad con el sentimiento de poder del pensamiento racional. Y en esto reside la exaltación más alta de la conciencia de su soberanía a que jamás haya llegado un hombre. Lo real puede ser sometido a teoría y el pensamiento tiene el poder de regular toda acción. De esta conexión entre libertad, poder constructivo del pensamiento y racionalidad extrae el espíritu la soberanía de su acción, porque la realidad es racional, transparente y regular como un gran cristal[7].

Apurando la metáfora final, podría decirse que el mundo es el espejo bruñido donde se reconoce el ojo del espíritu[8]. Después del ensayo en él de la *mens/mensura*, de que hablaba el Cusano, pueden ser tomadas todas sus medidas. La mente o la conciencia tiene «la certeza de que toda realidad efectiva no es distinta a ella» (132/305). El énfasis hegeliano es evidente: certeza de ser la realidad, toda realidad y toda verdad. Además, no dice «tenerla», sino *serla*, y solo se puede ser algo si *se hace* o deviene ese algo y se reconoce en ello el *sí mismo* (*Selbst*). Lo que está implicado en la tesis cartesiana del *cogito*, o como suele presentarse a partir de Fichte, del yo = yo, es que todo el mundo, la totalidad de lo ente, cabe en esta ecuación y se despliega en ella. Importa subrayar que Hegel presenta esta tesis no como un teorema filosófico, sino como resultado devenido o de-mostrado a lo largo de la experiencia de la conciencia. «Pero la autoconciencia no es toda realidad solo *para sí*, sino también *en sí*; y solo llega a serlo *deviniendo* (*wird*) primero esta realidad, o más bien, *probándose* (*erweist*) como tal» (133/307). Pero tal devenir implica no solo pro-cedencia, sino también pro-ferencia teleológica hacia una consumación de la razón. Hay, pues, una historia de la razón, que tiene en este punto su comienzo auroral, pero se expande luego en la autorrealización experiencial concreta, de modo que la autocomprensión de sí misma y de su objeto supone grados de desarrollo: «Cómo se encuentre y determine a sí y su objeto *inmediatamente* cada vez, o cómo sea para sí, depende de lo que el objeto haya ya lle-

7. *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, FCE, México, 1947, p. 365.

8. Es la metáfora que inspira el libro de Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford, 1980, p. 376.

gado a ser (*schon geworden*), o de lo que sea en sí» (134/309). Tal como se enuncia aquí y ahora, en este trance de descubrimiento de su certeza inmediata de ser toda la realidad efectiva, en cuanto razón *del* mundo y mundo *de* la razón, se trata de un *idealismo fenomenológico* en el sentido más estricto y preciso del término en Hegel[9]. Como matiza Nicolai Hartmann, «es idealismo, pero no como teoría y sistema, sino como fenómeno del espíritu»[10]; es decir, primariamente, de una revelación del ser de la conciencia en cuanto espíritu subjetivo, lograda en la evolución dialéctica de su propia historia interna, y, a la vez, su reflejo en la historia pensante del espíritu objetivo. Ambos registros coinciden en marcar una hora de madurez. La conciencia del yo acerca de sí implica «la conciencia del *no ser* de cualquier otro objeto», esto es, de su negatividad como algo en sí independiente y extraño, tal como se ha experimentado en la dialéctica de la conciencia, y, a la vez, su inclusión necesaria en este «objeto único, que es toda realidad y presencia» (133/307). Conforme a esta doble experiencia ejecutada, es, pues, el yo el lugar o fanal manifestativo de toda presencia, esto es, la presencia originaria en cuanto sede de todo sentido y verdad acerca del ente. El yo se iguala consigo mismo, coincide efectivamente con ser lo que *es*, cuando está presente a sí y cabe sí en todo lo otro objetivo. En el devenir de este doble arco fenomenológico —el de la conciencia y el de la autoconciencia— «son los dos aspectos que habían hecho entrada sucesivamente; uno, en el que la esencia o lo verdadero para la conciencia, tenía la determinidad (*Bestimmtheit*) del *ser*; otro, que tenía la (determinidad) de ser solo *para ella*» (133/307). Además, la esencia absoluta se presentaba como su propio patrimonio interior. Son los dos lados que se corresponden en las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, con las dos direcciones fundamentales de la Edad Moderna: uno, el naturalismo o empirismo y el otro, como su reverso, el idealismo, y ambos despliegan unilateralmente la ecuación de pensar y ser. El empirismo desarrolla el lado exterior de la experiencia y el idealismo el interior. «Aquí (en el idealismo) —dice Hegel— se toma por objeto de la filosofía la idea misma, es decir, se trata de pensarla, para llegar partiendo de ella a lo determinado. Lo que allí se extrae de la experiencia, se extrae aquí del pensamiento *a priori*» (GPh XX, 67/HF III, 208). Antes me he referido a los dos radicales que componen la idea de la libertad moderna, el empirista y el

9. No me refiero, claro está, al idealismo fenomenológico de Edmund Husserl, que retoma trascendentalmente «la idea cartesiana de una filosofía como ciencia universal a partir de una fundamentación absoluta» (*Cartesianische Meditationen, und Pariser Vorträge*, Husserliana I, § 64, Nijhoff, La Haya, 1973, p. 178; trad. de M. A. Presas, *Meditaciones cartesianas*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 198).

10. *La filosofía del idealismo alemán*, trad. de Emilio Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, II, p. 154.

racionalista, que Hegel integra en la razón. «Pero ambos se reducían en una única verdad: que lo que *es*, o el *en sí*, solo es en la medida en que sea *para* la conciencia y lo que es *para ella*, en la medida en que sea también *en sí*» (133/307).

Que la conciencia sea toda realidad significa que no hay realidad alguna que escape o trascienda su alcance; esto es, que sea extraña a ella, ni opaca e impenetrable, ni separada y trascendente. La razón *es*, *se hace* o *deviene* todas las cosas y el todo deviene el mundo *de* y *para* la razón. La fórmula de este idealismo fenomenólogico, una vez consumado y ve-ri-ficado en la *Lógica* como idealismo absoluto, la ha resumido el Hegel posterior en los términos siguientes: «Lo que es racional es real y lo que es real es racional» (PhR VII, 24/FD 59), o dicho en términos dialécticos, todo lo racional *deviene* real y todo lo real *deviene* racional. No es esta una extraña fórmula mágica para conjurar el sin-sentido y la irracionalidad en el mundo; tampoco un mandado ético en el sentido kantiano/fichteano, sino el camino intramundano que sufre y recorre la conciencia, atravesando dialécticamente la contradicción que opera en la realidad efectiva hasta resolverla en una razón en el mundo. Mucho menos es un idealismo subjetivo, que afirme que todo se reduce a estados de conciencia (Berkeley) o a empresas morales del yo (Fichte). En ese sentido Hegel es más fiel a Descartes que a Kant o Fichte. El idealismo no declara solo el ser *conscio* de lo conocido, en el sentido obvio, casi truísta, de que el yo que *sabe* algo sabe que lo *sabe*. Se trata más bien de saber el nexo que enlaza necesariamente ambos saberes. Ya Kant adelantó que todo conocimiento requiere una síntesis y esta implica un acto de apercepción pura del «yo pienso» (KrV § 16, B132), pero redujo el alcance de esta síntesis a la mera objetividad y no a la síntesis ontológica misma. Descartes, si embargo, no había separado la originariedad del *cogito*, como primer principio indubitable, de la necesidad de la *idea*, clara y distinta (*cogito/cogitatum*) como vínculo entre el pensar y el ser. El idealismo cartesiano consiste en afirmar que el pensar incluye indubitablemente su propio ser, es el *primordium* ontológico y gnoseológico, donde residen «certaines semences de vérité qui sont naturellment en nos âmes» (DM 170); y, por tanto, a partir de él se puede afirmar que la realidad objetiva de la idea es la misma realidad formal de la cosa en sí[11] —una vieja y tradicional doctrina que desde Platón y

11. *Raisons [...] disposées d'une facon géométrique* (OL 390). Fichte reconoció este paso necesario desde la intuición inmediata del yo, como principio, a la idea, en cuanto su mediación. «Toda conciencia de la que llegamos a ser conscientes no es la conciencia inmediata misma, sino que esta última aparece solo en la primera, reside como fundamento de ellas, es solo *lo subjetivo, la idea, lo puesto* según las leyes de la reflexión. El *ojo* contempla el ver, esto es, el ojo es la conciencia inmediata, el *ver* es toda otra conciencia; y así como el ver no es el ojo mismo, tampoco la conciencia es lo inmediato mismo» (*Doctrina*

Aristóteles llega a la escolástica y a Leibniz—. Este es el precedente tácito de la postura de Hegel, y por eso solo se refiere vagamente a Kant y a Fichte para montar su crítica. Claro está que también el cartesianismo necesita de correcciones.

4. *Crítica del idealismo de la aseveración*

Tal crítica se condensa en una palabra: aseveración. La tesis idealista se presenta como saber inmediato, sin entenderla en su pro-cedencia, como *pro-ducto* de la autorreflexión dialéctica de la conciencia y autoconciencia, ni, en su pro-ferencia o destinación, en cuanto necesitada de verificarse en la experiencia del mundo. Dicho en otros términos, ni es de-mostrada ni es confirmada. Es mera *certeza* (*Gewissheit*) subjetiva a la que le falta probarse en su verdad. Esto lo sabemos *nosotros* que contemplamos la experiencia, pero no la conciencia que se encuentra en un nuevo nivel ontológico sin saber de dónde viene ni adónde va. Hegel dice que se olvida del camino previo, en la medida en que se encuentra en este nivel sin reflexión. «La conciencia, que es esta verdad, ha dejado a sus espaldas este camino y lo ha olvidado al entrar en escena inmediatamente como razón, o bien esta razón que entra en escena inmediatamente solo entra en escena en cuanto la certeza de aquella verdad» (133/307). Nosotros, sin embargo, sabemos, desde la clave fenomenológica, el largo proceso que le ha llevado a la conciencia recorrer este camino desde la conciencia sensorial hasta la razón, pasando luego por la autoconciencia y sus internas crisis e insatisfacciones, pero la razón, al aparecer, olvida este camino. «Lo único que hace es *aseverar* (*versichern*) que ella es toda realidad, pero no lo comprende conceptualmente (*begreifen*) por sí misma; pues aquel camino olvidado es la comprensión conceptual de esta afirmación expresada inmediatamente» (133/307). De ahí que la inmediatez de su certeza de sí la lleve a reiterarlo, esto es, a reproducirlo desde ella misma. «Porque para ella este camino queda a sus espaldas (*im Rücken*) —comenta C. A. Scheier— será su reiteración (*Wiederholung*) un regreso (*Rückgang*) al fundamento, desde el que ella, en cuanto certeza sensorial no mediada para ella misma, se había caído, y el cual es el espíritu» (AK 159). Esto significa que en la razón inmediata es reasumido el nivel de la certeza sensible, y de ahí que se entienda como una razón que comienza, como se ha ver, observando.

de la ciencia nova methodo, ed. de J. L. Villacañas y M. Ramos, Natán, Valencia, 1987, p. 22).

¿Puede decirse otro tanto en el plano de la conciencia histórica? Parece que sí, en aquel gesto arrogante de Descartes de romper con todo lo ya sabido y querer fundar de nueva planta, sin apercibirse del trasfondo histórico de su herencia ni alcanzar a ver el carácter trascendental del yo. Hegel tiene una alta estimación por Descartes, al que llama «héroe del pensamiento que aborda de nuevo la empresa desde el principio y reconstruye la filosofía sobre los cimientos» (GPh XX, 12/HF III, 254). El yo es el descubrimiento de la pura actividad del pensamiento (*cogito*) en su abstracta universalidad. Se alcanza en una intuición intelectual de su acto como pura presencia a sí mismo. En suma, un nuevo comienzo, pero como todo comienzo es inmediato e ingenuo. Ahora bien, *una* aseveración vale tanto como *otra* aseveración. Junto a la tesis del «yo pienso» (Descartes) cabe también afirmar la tesis contrapuesta (Locke) de que se da también, en la experiencia, lo pensado por mí:

> Solo cuando la razón, en cuanto *reflexión*, sale a escena fuera de esta contraposición de certezas, hace entrada su afirmación de sí no solo como certeza y aseveración, sino como *verdad*, y no una verdad *al lado* de otras, sino en cuanto *sola y única* (*Phä.* 134/309).

Podría alegarse en contra de este planteamiento que el *cogito* se gesta en la duda metódica, pero precisamente por ser metódica, esto es, un artificio o *épochè*, y no real o efectiva, implica ya la certeza de sí. El *yo se* pone a dudar para asegurar*se* de sí mismo. Descartes no es suficientemente escéptico, pues, como ya vimos en la Introducción, la auténtica duda es la desesperación de la conciencia en la experiencia que hace de su camino de negatividad. Es cierto que con el *cogito* se dan inmediatamente los *cogitata*, pero en tanto que innatos o dados naturalmente en él, sin llegar a deducirlos o constituirlos. «Y es que Descartes —añade Hegel críticamente— no siente todavía, en modo alguno, la necesidad de desarrollar las diferencias contenidas en el yo pienso: será Fichte quien, andando el tiempo, proceda a derivar todas las determinaciones partiendo de esta cúspide de la certeza absoluta» (GPh XX, 132/HF III, 262). Descartes adquiere certeza de sí como siendo en cuanto pensante, pero no puede fundamentar desde y por sí la unidad de pensar y ser sino mediante el recurso a la idea de infinito. Lo valioso de este saber inmediato es su pretensión de elevar al hombre a lo infinito o incondicionado de la razón, pero se contradice si, por ser inmediato, no puede poner la determinación a partir de sí mismo.

> La razón es la certeza de ser toda *realidad*. Pero eso *en sí* o esa *realidad* sigue siendo todavía algo enteramente universal, la pura *abstracción* de la realidad. Es la primera *positividad*, la que la autoconciencia es *en sí misma*,

para sí y el *yo*, no es, por tanto, más que la *pura esencialidad* de lo ente o la *categoría* simple (*Phä*. 134/309).

Categoría simple, por oposición a las plurales categorías o determinidades que pueden predicarse de algo, era, según Aristóteles, el algo concreto o la cosa misma (*ousía*) (*Categorías* II, 11-13), en cuanto unidad sustantiva, base de todos sus predicados. Aristóteles había señalado, frente a su maestro Platón, que «lo ente se dice de muchas maneras (*pollachos*)», entre ellas, como substancia y predicamentos, siendo la cosa misma el sentido primario y fundamental de lo ente. Ahora bien, en este contexto, se refiere Hegel a *lo que es*, como unidad originaria de ser y pensar, es decir, al ente en cuanto ente, al modo aristotélico, o bien, al objeto puro en sí para los modernos, la X universal carente de toda determinación especificante, correlativa al sujeto puro del pensar. La categoría simple designa, pues, el *fundamento*: es tanto la unidad del ser en cuanto ser, según los antiguos, como el yo = yo de la modernidad. Bajo el rótulo de «categoría simple», va a entablar aquí Hegel una intensa confrontación con la historia de la metafísica. Desde Parménides, se piensa esta unidad originaria, como meramente abstracta y formal, vacía de todo contenido determinado o diferencia, y lo que es más grave, sin poder pro-ducirlo o deducirlo, en su inmediatez, a partir de sí. Con el idealismo moderno se vuelve, pues, a la tesis secular de la metafísica. «Significa que autoconciencia y ser son la *misma* esencia; la *misma*, no como una comparación, sino en y para sí» (*ibid.*). El énfasis hegeliano en la *misma* es muy significativo; no hay una relación externa de correspondencia entre la idea y el ser. Se trata de ser o devenir lo mismo. Esto es lo propio de la tesis ontológica del idealismo, a diferencia del «mal idealismo unilateral» —en referencia implícita a Kant y Fichte— que separa ambos lados: el para sí de la conciencia y, «frente a ella, un en sí» (*ibid.*). Ahora bien, el idealismo formal no repara en que esta categoría simple de la unidad originaria encierra ya o «tiene en sí *la diferencia* (*Unterschied*)» de lo uno y lo otro como de algo di-suelto en su unidad. En consecuencia, el sentido de la ecuación (unidad de pensar y ser) exige que se re-suelva esta *diferencia* inmanente en la *unidad*, pues la esencia de la categoría «es justamente la de ser inmediatamente igual a sí misma en el *ser-otro* (*im Anderssein*) o en la diferencia absoluta» (134/309). La crítica de Hegel al saber inmediato es constante en sus motivos a través de su obra: de un lado, en tanto que inmediato es abstracto y vacío; prescinde de todo contenido determinado, y, a la postre, cuando no tiene más remedio que referirse a él, tiene que tomar las determinaciones como ya dadas o tomarlas empíricamente desde fuera. Pero, del otro, afirma una unidad de pensar y ser, que, por ser inmediata, no puede ser probada como unidad *de* y *en* su diferencia; por

lo tanto, es una unidad más intuida o sentida, incluso postulada, que realmente verificada y comprobada. La auto-identidad del yo = yo tiene entonces el alcance de un postulado metafísico (Schelling) o moral (Fichte) —la autoposición libre del yo— más que el de una verdad experimentada, esto es, explicitada y corroborada, re-suelta. En suma, viene a concluir Hegel, «*pensamiento abstracto* (forma de la metafísica reflexiva) e *intuición abstracta* (forma del saber inmediato) son una sola y misma cosa» (*Enz.* § 74, VIII, 164/*Enc.* 178). No basta, pues, con apelar a la intuición intelectual, pues sin el trabajo de la reflexión no es posible librarse del objetivismo del entendimiento y de la experiencia interior, en que recae Descartes.

El caso inverso de una reflexión sin intuición intelectual es el idealismo trascendental de Kant. Este rechaza de plano el saber inmediato del yo en una intuición pura de su esencia universal[12]. Tal intuición sería propia de un *intuitus originarius*, que ve produciendo, lo que es incompatible con un *intuitus derivativus*, que piensa recibiendo la materia desde fuera (KrV B72). El «yo pienso» es tan solo la apercepción trascendental de un acto formal de síntesis de las diferencias. Y, en esta medida, lo que conoce es *fenómeno* y no *cosa en sí*. Esta distinción de partida establece la neta separación entre pensar, en cuanto conocer, y ser. El comentario que le merece a Hegel esta posición kantiana es muy significativo:

> A Kant, sin embargo, no se le ocurre pensar que este *intellectus archetypus* es la verdadera idea del entendimiento. Es curioso que tenga esta idea de lo intuitivo, pero sin llegar a saber por qué esta idea no puede ser verdadera, o sabiendo simplemente que es porque nuestro entendimiento está formado de otro modo que pasa de lo analítico-general a lo particular, y es un poder de conocimiento específicamente distinto de la sensibilidad y por ello completamente independiente (GPh XX, 380/HF III, 456).

En otros términos, Kant está a punto de descubrir en este *intellectus archetypus* u *originarius* lo que es el *concepto*, en su labor concipiente o alumbradora y asimiladora de la diferencia, pero da un paso atrás ante la infinitud de la razón, y le asigna a esta una función meramente regulativa. Al gran pensamiento kantiano de la *síntesis a priori* o del enlace (*Verbindung*) necesario entre sensibilidad y entendimiento —de la mutiplicidad de las representaciones empíricas y unidad de la apercepción—

12. «Toda la dificultad reside —escribe Kant— solo en saber cómo puede un sujeto intuirse interiormente a sí mismo. Ahora bien, esta dificultad es común a toda teoría. La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo y si, por medio de ella sola, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada por la *actividad espontánea*, la intuición interna sería intelectual» (KrV B68/trad. de P. Ribas, cit., p. 88).

lo llama Hegel admirativamente «una de las páginas más bellas de la filosofía kantiana», pero de inmediato se lamenta de que no entienda esta síntesis como realmente ontológica:

> Se contiene aquí un entendimiento intuitivo o una intuición intelectiva; pero no es así como lo entiende Kant, quien no junta estos pensamientos: no comprende que unifica, de este modo, ambas partes integrantes del conocimiento, expresando con ello el en sí del mismo. El conocimiento mismo es en realidad la unidad y la verdad de ambos momentos; pero en Kant el entendimiento pensante y la sensibilidad son factores especiales, que solo se combinan de un modo externo, superficial (GPh XX, 347-348/HF III, 431).

A la unidad de la apercepción en el 'yo pienso' no corresponde la unidad interior de la cosa misma, o dicho en otros términos, la síntesis activa en el *concepto*. Cierto que la multiplicidad de lo dado o recibido como impresiones no puede ser traído por el yo a la unidad de su autoconciencia y quedar objetivado frente a ella, si no es mediante funciones de síntesis aperceptiva, diversificadas según la especificación del esquematismo de la imaginación acerca de las intuiciones empíricas. Tales funciones son las *categorías* o *conceptos puros* de la mente, capaces de ordenar el material empírico y estabilizarlo como un *objeto determinado*. Kant presenta como núcleo de su teoría de la *síntesis a priórica* del conocimiento objetivo, una llamada deducción de las categorías (KrV § 15-27), en cuanto a su necesidad como funciones mediadoras de la diversidad y constituyentes de su determinación objetiva. Obviamente, Kant no podía deducir las categorías a partir de la categoría simple única, pues esta unidad originaria de pensar y ser había sido rechazada de antemano, sino desde el acto de la apercepción subjetiva, entendido de modo trascendental constituyente del horizonte de la objetividad, pero no válido para la cosa en sí misma. Por lo demás, tal deducción tampoco lo es en lo que respecta a su especificidad, pues se limitó, como se sabe, a tomarla externamente de la clasificación lógica de la tabla de los juicios. En la *Crítica* kantiana hay, pues, una tensión irreductible, tal como se especifica en los *Prolegómenos*: de un lado, se afirma un *límite* (*Grenze*) constitutivo del conocimiento en la cosa en sí, pero del otro, se reconoce a la vez, la *demanda* (*Nachfrage*) de la cosa en sí o del *noumeno*, que ha de quedar, sin embargo, incumplida[13]. Esta contradicción obliga a trascender el kantismo, pues la conciencia del límite remite necesariamente a un más allá de límite o de lo limitado, y por tanto a trascenderse a sí misma. Como argumenta Hegel contra Kant, «es mera in-

13. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wisenschaft wird auftreten können*, § 57 y 59, Meiner, Hamburgo, 1957, pp. 116-117 y 128-129.

el hecho de que el pensamiento se limite a encontrar las determinidades en vez de concebirlas en el despliegue de su diferencia inmanente. En resumen: si se parte de una unidad formal inmediata, monológica, de ser y pensar, ni se puede sacar de ella la diferencia ni probarse la tesis en su verdad. Pero si, por el contrario, se parte del modelo heretológico entre ser y pensar, ya no podrá resolverse la diferencia en unidad.

Esta rotunda crítica le da pie a Hegel para esbozar luego el laberinto de contradicciones inmediatas en que se enreda la filosofía, dislocada entre el racionalismo y el empirismo, a causa de este problema categorial. Eugen Fink lo llama «la exposición del desconcierto de la razón», que, según él, traza Hegel de mano maestra (HPhI 221/ HIF 284).

> Pues las categorías, en su pluralidad, son especies (*Arten*) de la categoría pura, es decir, esta sigue siendo su género (*Gattung*) o su esencia (*Wesen*), no está contrapuesta a ellas. Pero ellas son ya lo ambiguo que, a la vez, dentro de su *pluralidad*, tiene en sí el ser-otro *frente* a la categoría pura. De hecho, la contradicen por esa pluralidad, y la unidad pura tiene que cancelarlas en sí, con lo que se constituye como *unidad negativa* de las diferencias. Como unidad negativa, empero, excluye de sí tanto las diferencias en cuanto tales como aquella primera unidad pura *inmediata* como tal, y es *singularidad* (*Phä.* 135/311).

En este proceso de ir de acá para allá, la razón se enreda entre el racionalismo, que exige la Categoría simple, como género supremo de que partir, y el empirimo, su opuesto, que apela a determinidades (*Bestimmungen*) tomadas extrínsecamente en la experiencia. Como reconoce Hegel en la *Enciclopedia*, alabando el atenimiento empirista a lo concreto, «tal como hace el empirismo, la filosofía solo conoce lo que *es*; lo que meramente *debe ser* y por ello no está ahí, eso, la filosofía no lo sabe» (*Enz.* § 38, VIII, 108/*Enc.* 140). No es ociosa, en modo alguno, esta referencia crítica al deber-ser, a propósito del racionalismo, pues en cuanto saber inmediato no es más que la convicción interior de un ideal de la razón, elevado a principio absoluto. Lo saludable del empirismo reside en su atención a lo concreto y su vuelta a lo sensible. Con ello se gana el aquende, es decir, la certeza subjetiva de un yo ligado a la experiencia inmediata de lo real. Pero también aquí, en el empirismo, el inmediatismo echa a perder esta nueva posición. Hegel lo enfrenta al dilema de disolverse o trascenderse. Si se renuncia a la necesidad del pensamiento, solo le queda a la conciencia un mosaico variopinto de múltiples impresiones, cuya certidumbre no tiene más fuerza que la mera convicción subjetiva. Pero esta certeza se evapora de continuo, pues no la puede retener, ya que ella no es un continente. El polvo de la realidad disuelta en impresiones no es más que la otra cara de

una libertad tan ligada a lo particular, a lo efímero y contingente, que se desvanece en cada instante. Se entiende así que Hegel hable de un *vaivén* de la razón, oscilando entre la ***universalidad*** esencial y la ***pluralidad*** de las determinidades; la una niega a la otra La pluralidad de categorías encontradas viene a negar la unidad universal indeterminada de la Categoría simple. Pero, a su vez, en sentido contrario, la universalidad puede entenderse como «la unidad negativa de la pluralidad» categorial y a través de ellas, de la «primera unidad pura inmediata como tal», con lo que la *universalidad* primera se trueca en *singularidad*. La razón, que aún no es dialéctica, se pierde en este enredo de ir y venir, de ser remitida de lo uno a la otro, sin vislumbrar siquiera el esbozo mismo del movimiento de autodeterminación del pensar, que enlaza los extremos: la *universalidad* abstracta y la *singularidad*, a través del término medio de la *particularidad* (PhR § 6, VII, 52/FD 83-85). Al no desarrollar la «diferencia inmanente», ínsita en la Categoría simple, se engendra en la razón una profunda turbación a causa de la ambigüedad en que forzosamente cae: por un lado, la tiene intranquila (*unruhig*), yendo de lo uno a lo diverso, de la universalidad a la pluralidad de determinidades, sin encontrar su enlace; pero, por el otro, en cambio, se sabe como «la unidad quieta, cierta de su verdad». Da igual que ella se ponga de un lado u otro:

> Por un lado, entonces, la conciencia es ese andar buscando de acá para allá, y su objeto es lo en-sí puro y la esencia; por otro, la conciencia se es la categoría simple, y el objeto es el movimiento de las diferencias (*Phä.* 136/313).

Más aún, la duplicación entre lo trascendental y lo empírico, en lugar de integrarla, como debiera, la descompone y escinde. Como ya se ha indicado, el idealismo vacío reclama al empirismo, como su contrario. «Por eso, tiene que ser, a la vez, empirismo absoluto, pues para *colmar ese Mío vacío*, esto es, para la diferencia y para todo desarrollo y configuración de esta, su razón precisa de un choque de parte extraña (*eines fremden Anstosses*), en el cual y sola y primeramente, reside la multiplicidad de la sensación o del representar» (136/313). La referencia aquí a Fichte es inequívoca. Es cierto que Fichte representa un paso decisivo sobre el dualismo kantiano: «tiene el gran mérito —reconoce Hegel— de haber proclamado que la filosofía debe ser una ciencia basada en un principio supremo (*höchsten Grundsatz*) del que se deriven necesariamente todas las determinaciones» (GPh XX, 390/HF III, 464), pero dejó abierta una brecha en este choque (*Anstoss*) extraño, desde fuera, desde el no-yo, para que el yo puro pueda activarse y diferenciarse en cuanto ser pensante. Vuelve aquí una resonancia de la crítica minuciosa al idealismo trascendental fichteano en el escrito sobre la *Dife-*

rencia[15]. No puedo entrar ahora en el análisis de esta profunda brecha del sistema fictheano en virtud del formalismo con que enuncia la triplicidad de sus principios[16], dejando aparecer la distancia insalvable entre la pretensión infinita y la situación finita. El veredicto hegeliano no puede ser más rotundo: «Con lo que este idealismo acaba por tener un doble sentido tan contradictorio como el del escepticismo» (136/313). O si cabe —por buscarle un precedente más próximo—, como la conciencia desgraciada, oscilante y contradictoria, como señala Jean Hyppolite (GS I, 221). Reaparece, pues, en Fichte, disfrazado, el dualismo kantiano entre la categoría simple y la pluralidad de las categorías:

> Se halla en contradicción inmediata de afirmar de algo doble y constitutito de opuestos por antonomasia que es la esencia, la *unidad de la apercepción* y, en la misma medida, la *cosa* que, aunque se la llame *choque de parte extraña*, o esencia *empírica*, o *sensibilidad* o la *cosa en sí*, en su concepto sigue siendo la misma cosa extraña de aquella unidad (*Phä.* 137/315).

En suma, el defecto del idealismo de la mera aseveración es partir de una tesis formal y abstracta y, por ende, vacía, acerca de la razón. Verificar esta tesis del yo = yo, en su tautología formal, es pasar a lo otro, que pueda rellenarla, sin acabar nunca de colmarla. Por el contrario, la unidad de ser y pensar implica una diferencia inmanente, que tiene que ser des-envuelta y re-suelta, en vez de di-suelta en una identidad tan formal como vacía. Esta unidad solo puede establecerse desde la infinitud, donde se implican ambos términos, y adonde tiene que desembocar su explicitación. Pero ¿cómo? Veri-ficando esta *certeza* inmediata de la razón en la cosa misma que experimentar, para volverse así consciente de su *verdad*:

> Pero la razón efectivamente real no es así de inconsecuente; sino que no siendo, por ahora, nada más que la *certeza* de ser toda realidad, en este concepto, ella es consciente de sí como *certeza* de no-ser, todavía, en cuanto yo, la realidad en verdad, y se ve empujada a elevar su certeza a verdad y rellenar el Mío *vacío* (*Phä.* 137/315).

15. «Por supuesto —escribe Hegel—, el no-yo no tiene un carácter positivo, pero tiene el carácter negativo de ser algo otro, esto es, un opuesto en general o, como dice Fichte, la inteligencia está condicionada por un choque, el cual, sin embargo, es en sí totalmente indeterminado» (*Diff.* II, 63/*Dif.* 71).

16. Como añade críticamente en otro momento: «La especulación del sistema exige la superación de los opuestos, pero el sistema mismo no los supera; la síntesis absoluta a la cual llega no es yo = yo, sino *yo debe ser* igual al yo. Lo absoluto está construido para el punto de vista trascendental, pero no para el de la manifestación; ambos se contradicen aún» (*Diff.* II, 50/*Dif.* 55). Y en *Fe y saber* vuelve sobre ello: «Puesto que pensamiento y saber son simplemente formales, son solo en oposición, solo relativos, entonces el conocimiento racional y la idea especulativa son inmediatamente suprimidos y resultan imposibles. El esfuerzo supremo del pensamiento formal es el reconocimiento de su nada y del deber» (GW II, 406/FS 145).

VIII

LA RAZÓN OBSERVANTE
1. LO INORGÁNICO Y LO VIVO

En las densas y prolijas páginas dedicadas a la Razón observante, asistimos al espectáculo, a primera vista paradójico, de cómo esta se hunde enteramente en el orden de lo empírico, se anega en él para poder luego resurgir de él verificada. Su certeza de ser toda la realidad la lleva a verterse fuera de sí, a buscarse y exponerse en lo otro, hasta el punto extremo de verse como cosa en el mundo. ¡Sorpresa definitiva! No es, sin embargo, un regreso (como si hubiera olvidado su camino recorrido) o una recaída enajenante de quien se precipita desde la cima de sí. En el camino de la dialéctica no cabe marchar atrás, porque lo anterior ha sido anulado, pero sí absorción superadora o superación (*Aufhebung*) absorbente de lo pasado, integrándolo en un presente viviente. Lo propio de un camino dialéctico es que no se puede repetir metódicamente, porque transforma al viajero que lo hace, con-vertido, al final, en una memoria viva de su propia transformación. En el reino de la razón, dicho sea con un lenguaje metafórico, cima y sima, lo alto y lo profundo, el cénit y el abismo, se unifican en la cobrada experiencia de la infinitud. Ya se ha indicado que lo específico del nivel fenomenológico de la razón, en cuanto definitivo, es la unidad de la conciencia y la autoconciencia. Esta uni-ficación fenomenológica, que com-penetra ambas secciones, ob-liga a Hegel a re-iterarlas, que no es andarlas otra vez, sino asumirlas en el nuevo horizonte ontológico, ya irreversible e intranscendible, de la razón *del* mundo. De ahí la advertencia de Hegel como aviso a los caminantes asombrados de lo que les acontece: «A esta conciencia, para la que el *ser* tiene el significado de ser *suyo* (*des Seinen*), la vemos, ciertamente, adentrarse de nuevo (*wieder*) en el sentir sensorial (*meinen*) y en el percibir (*wharnehmen*), pero no como se entra en la certeza de algo que solo es *otro*, sino con la certeza de ser ella misma esto otro» (137/315 corr.). Pero esta certeza no es ya la misma. La

primera, la certeza propia de la certeza sensible y el percibir, era ingenua y enajenada, pues estaba ante lo otro, exterior y extraño a sí. Ahora, en cambio, se sabe a sí en lo otro, se reconoce en ello, pues este otro le pertenece como suyo. Por eso el 'de nuevo' (*wieder*) no repite, sino que re-itera, esto es, re-hace el camino pasado en el sentido de que lo re-actualiza desde la actitud de la razón. Ahora es una certeza re-flexiva en cuanto término de un desarrollo dialéctico, y, por tanto, segura de sí, pese a su inmediatez:

> Anteriormente, tan solo le *acontecía* que percibía y experimentaba algo en la cosa: ahora, es ella misma la que plantea (*anstellt*) las observaciones y experiencias. [...] La razón se propone *saber* (*wissen*) la verdad, encontrar como concepto (*Begriff*) lo que para la suposición y la percepción es una cosa (*Ding*), tener en la coseidad solamente la conciencia de sí misma. De ahí que la razón tenga ahora un interés universal por el mundo [...] Busca su otro en tanto que (*indem*) sabe que no posee en ello otra cosa que a sí misma; no busca nada más que su propia infinitud (*Phä.* 137/315).

El texto precedente, en cuanto introductorio al nuevo apartado de la razón observante, a la vez que retrospectivo al re-iterar nociones anteriores, es también pros-pectivo de un nuevo horizonte, Y de ahí que resulte comprehensivo en sus contrastes. Hegel subraya algunos términos del antes y el ahora. Antes, *acaecía* tener experiencia, como de algo otro de y para la conciencia, pero frente al pasivo y contingente acaecer como algo que le ocurre o la asalta en el camino, se trata ahora de un disponer (*anstellen*) de la experiencia, en el doble sentido activo de programarla y de tenerla a dis-posición. Ahora se hacen experiencias de las cosas en el propio experimentarse de las capacidades de la razón. Salta aquí un segundo contraste entre la mera cosa (*das Ding*), como ese algo otro (*Andern*) que la conciencia encuentra enfrente de ella, y la cosa (*die Sache*) como asunto que le concierne y le interesa a la razón, que esta hace cosa *suya*, apropiada de y por su pensar. De ahí surge un tercer contraste entre conocer como representación (*Vorstellung*) y saber (*wissen*) de la cosa (*Sache*) en *su* concepto —que es tanto *de* la cosa (*Sache*), como su razón de ser, como *de* la razón en cuanto pro-ducto de su activa concepción de la verdad—. Saber no es tener la cosa en su doble o ídolo, sino *serla* por haberla concebido o alumbrado. Lo otro *de* ella, frente a ella, ha sido integrado como un otro *en* ella y *para* ella, en lo que puede estar cabe sí misma. Tras esta densa obertura, tenemos que ir desgranando y organizando todos los motivos que apuntan en ella para llevarlos a su comprensión cabal.

1. *El instinto de la razón*

Con frecuencia se refiere Hegel en las páginas que siguen a un instinto de la razón (*Vernunftinstinkt*), un término sorprendente y extraño por su novedad en el contexto de la razón devenida y reflexiva al que hemos llegado. Hablamos del instinto a propósito de los seres vivos para referirnos a impulsos (*Triebe*) tendenciales, congénitos en ellos, y determinantes de sus movimientos hacia objetivos de su interés vital. Creo que esta denominación, aun cuando a primera vista parezca impropia, es un gran acierto expresivo, pues con ello se resalta, frente a todo formalismo, el carácter de una razón vital y objetiva, razón en el mundo y en vía de convertirse en el armazón sistémico del mundo. Varios son los sentidos que importa subrayar en el término. Ante todo, que, en cuanto instinto racional es todavía un saber inmediato, o en otros términos una fe en la razón y en su poder, cierto que no meramente pre-su-puesta, como se tiende a ver hoy, ya sea como un *a priorismo constitutivo* (Apel), o ya sea como decisionismo volitivo (Popper), sino en cuanto pro-puesta devenida en la experiencia fenomenológica e histórica de la conciencia. El *Faktum* originario de la razón, según Kant, resulta ser en Hegel una evidencia cobrada y, por tanto, un hecho real (*wirklich*) efectivo y, por tanto, dotado con fuerza ejecutiva. No es un deber categórico formal ni tampoco un tener que ser natural, sino el ser mismo *en acto* de la razón en cuanto presente ejecutivamente a sí misma en el mundo. La dialéctica, en su carácter de experiencia de-mostrativa, supera de un salto la diferencia entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, o comoquiera que se lo llame —lo formal y lo material, lo trascendental y lo empírico—, en un acto del ser que *ya se* es —la razón— y se *está siendo* y *pro*-siendo (persiguiendo) en ejercicio ejecutivo, probándo-se a sí misma. Es muy rotunda la declaración hegeliana en este punto contra todo kantismo: «Lo que es universalmente válido, tiene también vigencia (*ist auch geltend*) universalmente; lo que *debe* (*soll*) ser, de hecho (*in der Tat*), también *es*, y lo que *debe* ser sin *ser*, no tiene ninguna verdad. En este punto, el instinto de razón, por su parte y con todo dercho, se queda enganchado firmemente y no se deja llevar a error por entelequias (*Gedankendinge*)» (142/325). En este despectivo final se incluyen las abstracciones, ensoñaciones y utopías de una razón ingrávida. La gravedad de la razón tiene su *pondus* en la seriedad de la vida, o, como lo dijera Hölderlin en verso memorable: «quien piensa lo más profundo, ama lo más vivo». Baste por el momento con una reflexión incidental y sobre la marcha: el mero connotar, sentir o declarar algo como irracional es ya un ejercicio de la razón, y a quien se esfuerza por eliminarlo o negarlo por irracional, no se le impone un deber abstracto, sino que se ve forzado a ello por la necesidad intrínseca de lo que sufre y juzga intolerable. Esta necesidad no

es formal ni material, es el *poder* del ser racional que *se es* en ejercicio. Y al que quiera algo racional, pero no pueda, habrá que decirle que le falta querer, quererse de veras; y al que quiera en contra lo racional y crea tener poder para resistirse a ello, más pronto que tarde se le mostrará la inanidad de un poder, que no se puede querer de veras. Como decía H. Cohen con clarividencia, las revoluciones son etapas de ética experimental, y no hay más ética que la que denuncia y deniega lo irracional padecido. El llamado deber moral, al que tomó Kant por un *Faktum* de la razón, es en verdad, visto dialécticamente, un *Faktum necesitante* más que abstractamente *obligante*: quien se resiste a él no sabe de su propia impotencia y quien lo asiste es el que lo acoge y reconoce en su necesidad ineluctable. Se comprende que la superación del formalismo moral kantiano haya seguido históricamente en el pensamiento dos vías radicalmente opuestas: *a*) la dialéctica hegeliana, sobre la base de la voluntad *de* razón, que conlleva natural y espontáneamente poder y se hace valer como tal en la historia, y *b*) la hermenéutica nietzscheana con su convicción de que solo hay voluntad *de* poder y este genera «sus razones» e interpretaciones. Volveremos sobre el tema a su debido tiempo, a propósito del «espíritu cierto de sí mismo».

Ahora bien, la fe racional, en su certeza inmediata, no es más que un impulso originario de la razón a darse contenido y ponerse en obra, esto es, a buscarse y hacerse presente en todo lo que encuentra. Muy certeramente señala Hegel que «a este instinto inquieto y sin pausa nunca puede faltar material» (139/319), porque lo busca y rastrea a lo largo y profundo del mundo, que le pertenece como «suyo». Se trata de un instinto ontológico a la mundanización de la razón tanto en lo más próximo como en lo más lejano, desde lo más circunstancial y coyuntural hasta lo permanente/necesario, desde lo más singular a lo universal. Genera así un dinamismo infinito en su amplitud y profundidad, que se expande al todo y vuelve sobre sí. Al comienzo, «la razón que es todavía instinto» (144/329), tiende a desplegarse y verificarse, a completarse en su desarrollo y probarse en sus obras para dar testimonio fehaciente de sí misma. De nuevo la metáfora vital alumbra el sentido de la comparación:

> Igual que el instinto animal busca la comida y la devora, pero no saca de ella nada distinto de él mismo, también el instinto de la razón, en su búsqueda, nada más que la encuentra a ella. El animal termina con el sentimiento de sí (*Selbstgefühl*). El instinto de la razón, en cambio, es, al mismo tiempo, autoconciencia (*Selbstbewusstsein*); pero, como es solo instinto, está puesto del lado que se enfrenta a la conciencia, y tiene en ella su contrario. Por eso su satisfacción se halla escindida en dos por ese contrario, se encuentra, sin duda, a sí mismo (*Phä.* 147/335).

El animal se encuentra de modo inmediato en el alimento que busca y con el que se mantiene. Con esto satisface su oscuro sentimiento de sí como viviente animado. Pero la *auto-conciencia* humana impone mayores exigencias. Solo puede lograr-se si se tras-pasa a la *conciencia* de lo otro de sí, si se enajena y entrega a ella, escindiéndose en esta contraposición, para volver dese ella sobre sí misma (*autós*). La búsqueda de sí misma en lo otro la obliga, en primera instancia, a un buscar lo otro en cuanto tal y de ahí la necesidad de re-iterar o reactualizar, como se ha indicado, el camino de la certeza sensible y la percepción. En el fondo se busca a sí misma, pero tiene que hacerse la *perdidiza* para ser *hallada*. Más aún, tiene que perderse en el mundo y hacerse mundo para ganarse y recobrarse. Es el instinto de la razón el que lleva a la auto-conciencia a esta inmersión radical en las cosas del mundo. Ya David Hume se había referido a la razón como «un maravilloso e ininteligible instinto de nuestras almas [...] que surge de la observación y la experiencia»[1], y no sería extraño que fuese un precedente del uso del término en Hegel, en esta razón fenomenológica, que en lugar de comenzar consigo misma, como en el *cogito* cartesiano, comienza con la experiencia, con *lo otro* de sí, segura de que eso otro *le* pertenece. «En todo esto, lo único que llega a ser para esta conciencia que observa, es lo que *las cosas* son, pero para nosotros (*für uns*) lo que ella misma *es*» (138/317). *Nosotros*, desde la razón devenida, sabemos que se busca a sí misma, pero su instinto la lleva, en primera instancia, a buscar cosas y hacerse cosa entre las cosas. Sin embargo, paralelo al movimiento de su mundanización y cosificación corre el de su depuración en cuanto saber, por la negatividad, en el crisol de la crítica. Como precisa Hegel, el instinto racional «se orienta necesariamente, pero sin saber que es eso lo que quiere, a *depurar* la ley hacia el concepto (*zum Begriffe zu reinigen*)» (143/327). La depuración es aquí del propio instinto racional, en la medida en que, a través de su ejercicio experimentador de cosas, transforma su vocación especulativa en elevación efectiva hacia el concepto de las mismas, aun cuando no es de extrañar que alguna vez vacile torpemente desconcertado, o caiga en dualismos o se sorprenda, como «tosco instinto», que es al cabo, sobre los descubrimientos que le depare esta marcha enajenante. Acabará sabiendo, cuando se purifique de veras, que solo puede estar cabe sí mismo en lo otro de sí.

1. *Tratado de la naturaleza humana*, lib. I, parte iii, sec. xvi, ed. de F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977, pp. 308-309.

2. *La experiencia de la razón observante*

Con el instinto racional se abre un nuevo sentido de experiencia activa, exploradora y colonizadora del mundo, recién descubierto. No la llamo, sin embargo, metódica, pues el método tiende al automatismo, como bien vio Husserl, al operar como un artificio, mientras que la experiencia es siempre directa, vivida, sorpresiva e improgramable, distinta fenomenológicamente del programa constructivo de investigación que se abrió paso en la nueva ciencia de la naturaleza en Galileo. La razón *hace* experiencias, pero no las traza y pro-yecta como un plan previo de visión. Las vive como una aventura de descubrimiento. La razón sale al mundo a verlo, a gozarlo por todos sus sentidos, a adentrarse en él como quien se pierde asombrado en un paraje desconocido y, sobre la marcha, toma nota de la situación y del paisaje que se despliega a su paso. Son notas o apuntes de lo visto y vivido, pero en cuanto directamente probado y comprobado, que permitan luego trazar el mapa del nuevo territorio. Pero se trata de un descubrimiento en actitud de «toma de posesión (*Besitznehmung*) universalmente del patrimonio que se le ha asegurado» (137/315), como lo llama Hegel certeramente, levantando acta y dando pruebas de que *nos* pertenece, de modo que el ver el mundo sea también un ir reconociéndonos en él[2]. El instinto infalible de la razón es el de absorber o integrar. Como se recuerda en la *Enciclopedia*, «la razón viene al mundo con la fe absoluta de poder sentar (*setzen*) la identidad y de poder elevar su certeza a *verdad*, y con el impulso (*Triebe*) de sentar como nula la oposición que *para ella* es nula *en sí*» (*Enz.* § 224, VIII, 224/*Enc.* 290).Viene aquí a cuento, casi por modo inmediato, el célebre texto en que Descartes pone el conocimiento al servicio de la dominación práctica[3]. Sin embargo, para Hegel, poseer no implica dominar en sentido utilitario, como explorar no supone explotación. Con este gesto arrogante de una razón pro-yectiva ha surgido la nueva ciencia fisico/matemática de la naturaleza, de modo que no es de extrañar si desemboca en un prever para proveer o tomar providencias útiles a la vida. En cambio, en el planteamiento hegeliano, ver no es prever, sino contemplar. «La razón observa», dice Hegel escuetamente. El que observa mira atenta y morosamente, y se complace en la visión. Esta mirada es ciertamente fruto de la curiosidad y por lo mismo del gozo de ver antes que del

2. «La relación de la razón con el mundo —dice E. Fink— recorre todos los modos de la toma de posesión. Posesión ajena y autoposesión, o autoposesión en la apariencia descubierta de una posesión ajena, conforman el camino de la autocomprensión idealista de la razón» (HPhI 230/295).

3. Pues «el conocimiento de la fuerza y las acciones de los elementos nos vuelve maestros y dueños de la naturaleza» (*Discours de la méthode*, sixième partie, OL 168).

cálculo de lo útil. Puede analizar y escudriñar lo visto, guardarlo en la memoria, registrarlo, incluso atesorarlo, porque lo ve como cosa propia, pero no busca ni pretende dominio, sino, oblicua o indirectamente, reconocer-se en ello o rastrear en lo visto, como por transparencia, la huella de su mirada. En este sentido Hegel se encuentra más cerca de Bacon que de Galileo o Descartes. El *Novum organum* baconiano descarta críticamente toda *antipacio mentis*, que da lugar a prejuicios, supersticiones y conjeturas, y, a la vez purifica la mirada de los falsos ídolos o representaciones espúreas e imaginarias, para poder tras ello ver así tal como se muestra de suyo lo que se presenta (fenómeno) y leerlo en su sentido directo y propio (*interpretatio naturae*). Es el gran trance de la ciencia de la naturaleza, pasando del sentido simbólico al sentido objetivo, constatable y experimentable, de lo que la cosa es. Cierto que se trata de un ver metódico y controlado, contrastado si se quiere, pero se ve lo que se da a ver en cuanto fenómeno, lo que *se da* a ver a la certeza sensible y a la percepción, pero *se deja* ver ahora desde la actitud del instinto de la razón, que prefigura lo universal. Puesto que la autoconciencia racional entiende que este algo otro es abstractamente «mío», esto es, el haber de un yo, lo verá en su esbozo de universalidad. Para él, «lo percibido debe tener, al menos, el significado de algo *universal*, no de un *esto sensible*» (139/319). Se trata, pues, de un ver con «ojos intelectuales», penetrativos de lo sensible. Hegel se encuentra aún más cerca de Aristóteles que del propio Bacon, pues esta operación se dirige a descubrir un rasgo común a los singulares, rastreando su parentesco o afinidad en lo universal: «No siendo todavía el entendimiento del mismo, este, tiene que ser, al menos, su memoria (*Gedächtnis*), la cual expresa de modo universal lo que en la realidad efectiva se da de manera singular» (139/319). El texto parece inspirado directamente por los *Analíticos segundos* del *Órganon* de Aristóteles, donde el ver progresivo y moroso conduce (*epagogé*) a lo universal[4]. Se ve, pues, el fenómeno, pero transparentando sus rasgos de universalidad. Este movimiento de ir hacia lo universal de la cosa, prescindiendo de la ganga o escoria de lo accesorio o contingente, lo es también interiormente, como se ha indicado, en la purificación de la mirada hacia el concepto. La observación misma es un movimiento progresivo que se desarrolla para Hegel en tres pasos o niveles: describir, clasificar (o inventariar) y encontrar la ley.

4. «Así, pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia, pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia, de la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma» (*Analíticos segundos*, cap. 19, 100a3-6). Y más adelante especifica acerca de esta repetición o detención como la de los soldados que uno tras otro van poniendo fin a su desbandada: «aun cuando siente lo singular, la sensación lo es de lo universal» (*ibid.*, 100a20-b1).

Conviene tener presente que estamos ante fenómenos en el amplio sentido fenomenológico del término, pues el instinto especulativo de la razón se dirige hacia el ser o la estructura ontológica de la cosa (*Ding*). Su describir no es «fenoménico» o atenido a las cualidades sensibles inmediatas, sino que se interesa por ellas en cuanto posibles propiedades o estados de la cosa. La descripción debe presentar o retener en presencia lo que aparece. Y este aparecer primordial es lo propio de la naturaleza, que, según la intuición originaria griega, es un brotar (*phyein*) y un traer algo a la luz (*phainesthai*), en cuanto ámbito de cosas sensibles, inmediatamente accesibles y presentes. La razón se abre, pues, empíricamente al espectáculo variopinto y multiforme del reino de lo inorgánico, rastreando las huellas o trazas de «su» racionalidad. Este posesivo es tanto de la cosa como del sujeto que pretende conocerla. Ante todo, la razón observante describe lo que se le muestra. Pero la observación no tiene aquí el carácter de un registro pasivo del dato sensible, sino selectivo, discriminativo, ponderativo, en la medida en que está orientada, por el instinto racional, hacia la definición de lo que la cosa es. Por eso debe retenerse y demorarse en la cosa, no pasar de inmediato a otra cosa, llevada por la avidez de lo nuevo, sino concentrarse intensivamente en lo que permite conocer la cosa. Como bien advierte Hegel, «aquello por lo que las cosas se reconocen le resulta más importante que todo el resto de las propiedades sensibles» (140/321). Lo que interesa a la descripción (*beschreiben*) es destacar lo resaltante y diferencial. Yo lo llamaría «lo característico» en el sentido en que algo llama la atención para hacerse ver. Las cosas, al manifestarse, se hacen notar de muchas maneras y la razón toma nota de cuanto ve. Son las propiedades de las cosas, que nos permiten una primera discriminación. Pero este conocimiento es meramente indiciario y funcional pues solo toma en cuenta lo que interesa al sujeto. Puede este preguntarse si esta característica, por la que la distingue, es válida, no solo para él, sino para cualquier otro, en tanto que responda a la cosa y no solo a una mera señalización. Surge así la cuestión entre lo esencial e inesencial, la línea tempórea de distinción entre lo contingente/pasajero y lo constante, no ya para mí, sino de la cosa misma. «Esta duplicada condición de esencial, acaba por vacilar sobre si aquello que es lo esencial y necesario para *el conocer*, estará también en *las cosas*» (*ibid.*). Como se ve, Hegel plantea una problemática no solo epistemológica, sino ontológica, acorde con el interés de la razón. No tiene *in mente* un método determinado de observación contrastativo, como las tablas de Bacon, sino la experiencia misma de tanteo, de ir y venir, de ver y rever, de caer en perplejidades y hasta cometer desaciertos, atravesando aporías para encontrar el camino de la dialéctica. En este punto tiene que poner a prueba el sistema artificial de señales (*Merkmale*) para saber si responde al sistema en sí de la natura-

leza. En tal caso, la característica tiene que expresar una determinidad (*Bestimmtheit*) entitativa, que separa realmente una cosa de otra, distinguiéndolas a partir de un fondo indeterminado. Su interés es, como queda dicho, por lo universal, pero la universalidad es de suyo indeterminada en su generalidad y requiere una ulterior determinación. Se trata de la cuestión interna al definir, pues, la característica ha de especificar dentro de un mismo género, y hasta individuar los rasgos de lo que se trate. La dialéctica de lo determinable y lo determinante, lo potencial y lo efectivo, entra aquí en juego. Hay, pues, una tensión entre universalidad y determinidad: lo que esta última diferencia y concreta en su límite, aquella otra tiende a absorberlo en sí:

> Ahora bien, si la determinidad (*Bestimmtheit*) vence, por un lado, a lo universal (*das Allgemeine*), en lo que tiene su esencia, este, en cambio, por otro lado, conserva en la misma medida su señorío sobre ella, empuja a la determinidad hasta sus límites, mezclando en ellos sus diferencias y sus cualidades esenciales (*Phä.* 141/323).

No basta, pues, con describir, sino que es preciso, inventariar y clasificar, analizar y articular lo dividido, como en la dialéctica platónica, que ahora transcurre, al modo aristotélico, como el despliegue interno de la naturaleza en la producción y concreción de su determinabilidad. Se trata, pues, de una ordenación interior de las características de los seres en un árbol genealógico de su pro-cedencia y diferenciación, al modo como hacen la botánica o la zoología descriptiva. Pero el problema se embrolla cuando se advierte que en la naturaleza nada está quieto y estable, y nada está separado de otro. Es un todo con-junto, la gran cadena del ser, que vio Leibniz. No se dan identidades aisladas y fijas, sino continuidades, transiciones y transformaciones incesantes. «El *ser en reposo* y el *ser en relación* entran en disputa; la cosa es en este último algo distinto de lo que es según aquel, mientras que, por el contrario, el individuo consiste en mantenerse (*sich zu erhalten*) en la relación con otro» (*im Verhälnisse zu anderem*) (141/323). Este es el problema ontológico de la individualidad, que se complica aún más en el orden de lo orgánico y de lo psíquico, hasta no dar con su clave resolutiva en la razón misma.

Hasta aquí llegan los recursos de una razón clasificatoria sobre la base de la certeza sensorial y la percepción. Ningún sistema fijo de representación puede resolver el problema de la identidad y la diferencia. Y cualquier criterio de ordenación «encuentra en su objeto, entonces, la confusión de su principio (*die Verwirrung seines Prinzips*), porque lo determinado tiene, por su propia naturaleza, que perderse en su contrario. Por eso la razón tiene más bien que continuar avanzando desde

la determinidad (*Bestimmtheit*) *inerte*, que tenía la apariencia de permanecer, hasta la observación de esa determinidad tal como es en verdad, a saber, *referirse a su contrario* (*sich auf ihr Gegenteil zu beziehen*)» (141-142/323). Pero para ello, la razón tiene que tras-pasarse más allá de la sensibilidad y actualizar al entendimiento. Una nueva tarea se abre para la razón observante: debe indagar la ley, que regula los momentos contrapuestos del fenómeno: la identidad en la diferencia y la diferencia en la identidad. Del modelo substantivo (cosa-substrato) de la cosa hemos pasado al modelo dinámico (*vis* o fuerza). Surge de nuevo el problema ontológico específico de la razón, acerca de si la ley se da solo en el acontecer de la cosa o es también asunto del concepto; en otros términos, si acontece contingentemente o tiene una necesidad esencial, si la universalidad de la ley es cosa de la razón, meramente ideal, o es presente y real «en el modo de la coseidad y el ser sensible» (142/325). Y junto con ello toda la problemática respectiva acerca del fundamento real de la ley y el alcance probatorio del argumentar, ya sea por analogía o por probabilidad; pero el instinto racional no se satisface con nada menos que el alumbramiento real y efectivo de la ley en la cosa misma. Así ocurre en la ley de gravedad. Vemos, en efecto, la caída de los graves hacia la tierra, pero no basta la observación, si este ver no es ya, en cierto modo conceptual y aporta la necesidad interna del fenómeno. «La conciencia pues, tiene en la experiencia el *ser* de la ley, pero lo tiene, en la misma medida, como *concepto* y solo en virtud de *ambas circunstancias* es la ley verdadera a sus ojos; si vale como ley, es porque se expone en la aparición fenoménica y es, a la vez, en sí misma, concepto» (143/327). El texto hegeliano plantea exigencias ontológicas de la razón, que superan y trascienden a la mera epistemología para abrirse al planteamiento dialéctico *conjuntamente* de la naturaleza como del pensamiento. Por eso apela de nuevo al instinto de la razón y su tendencia «a la *purificación hacia el concepto* de la ley», lo que le obliga «a plantear ensayos (*Versuche*) [experimentales] sobre la ley», de modo que mientras más parece sumergirse en el ser sensible, más se eleva hacia la idea. Se abre, pues, un nuevo nivel experimental acerca de la ley, de sus circunstancias reales de su dación o manifestación sensible, pero, no menos, de sus «condiciones puras», al modo kantiano, de una legalidad en la naturaleza, posición que Hegel corrige en sentido dialéctico por la insostenibilidad del hiato kantiano entre razón y cosa en sí: «Lo que no quiere decir otra cosa —aunque la conciencia que así se expresa se creyera que ella dice otra cosa distinta— que elevar completamente la ley a la figura del concepto, a fin de borrar toda atadura de sus *momentos a un ser determinado*» (143-144/327-329). Ejemplo: la electricidad y sus momentos, cuyo análisis se ha llevado a cabo en la sección del entendimiento. Se habrá alcanzado entonces la ley univer-

sal verdadera, lo universal concreto, que abarca en sí y supera toda determinidad. Los predicados de las cosas se resuelven en materias específicas, y estas, a su vez, remiten a la materia sensible de la naturaleza que se sutiliza en pura universalidad, al modo de la *prote hyle* de que surgen todas las formas (o determinidades) y en la que todas se relacionan y compenetran:

> La materia (*die Materie*), en cambio, no es una *cosa que sea* (*ein seiendes Ding*), sino el ser en cuanto *universal* (*als allgemeines*), o en el modo del concepto (*in der Weise des Begriffs*). La razón que todavía es instinto hace correctamente esta diferencia sin tener conciencia de que ella, justamente al hacer el experimento la ley en todo lo sensible, cancela el ser solo sensible de la ley, y en tanto que capta sus momentos como *materias*, la esencialidad de estos se le ha convertido en universal y queda enunciada en esta expresión como algo sensible insensible (*ein unsinnliches Sinnliches*), como un ser sin cuerpo, y, sin embargo, objetual (*Phä.* 144/329).

Mas allá del modelo de la cosa substantiva y de la cosa dinámica, la observación nos abre a un modelo especulativo, a saber, la *cosa* (*Sache*) del *concepto* o del concepto en su coseidad sensible —la cosa viva—, apenas esbozado en esta ley de lo sensible —una legalidad flotante e independiente, que, a la par que presente en él, «se libera del ser sensible» y lo trasciende hacia el concepto—. Pero la razón, todavía instinto, no sabe o concibe la distinción que enuncia.

3. *La figura del organismo*

Como es propio de la dialéctica, el resultado de la experiencia anterior —lo que denomina Hegel «el concepto *simple*», es decir, todavía no reflexionado— posibilita el acceso a un nuevo orden objetivo. Pero *nosotros*, que reflexionamos la experiencia anterior, vemos que el nuevo objeto está enfocado desde el 'concepto simple' como punto de mira directivo. Lo que nos permite verlo y analizarlo es este esbozo conceptual o pre-concipiente que dirige la mirada de la razón, precisamente por ser idealismo. Como comenta oportunamente Eugen Fink, «la intención de Hegel, sin embargo, no es ni ingenuo-fenomenológica ni empírico-científica. Él va directo hacia un concepto de organismo, de tal forma que caracteriza a este como *concepto* (en sentido especulativo)» (HPhI 251/HIF 320)[5]. Pero, para el todavía instinto de la razón, tan desconcertado

5. La cosa no es enteramente sorprendente, pues ya Kant había indicado que hay que ver el organismo, no ya como análogo del arte, sino de la vida en su configuración, aunque reconoce que en tal caso «se deberá hacer del alma el artífice de tal edificio»

y olvidadizo, se presenta como algo nuevo que, de improviso, le hace frente en el mundo: «Como una *especie particular* (*eine besondere Art*) de objeto, y la relación de la conciencia con este objeto entra como otro observar distinto» (145/331), pues, ya se sabe, que si cambia la objetividad, ha de cambiar también con ello su actitud intencional. Este nuevo objeto es «lo orgánico», el reino de lo animado y vivo. Su carácter general es precisamente la «fluidez (*Flüssigkeit*) absoluta en la que queda disuelta la determinidad (*Bestimmtheit*), por la que sería solamente *para otro*» (*ibid.*), esto es, en relación con otro viviente, al integrar esta relación exógena en el mantenimiento de sí mismo. Toda la variación de determinaciones debidas a la relación externa con lo otro de sí está, pues, «bajo la unidad orgánica simple», y, por eso, «lo orgánico se conserva en su referencia misma» (*ibid.*). Esta reflexividad de comportamiento le otorga una cierta independencia o libertad. Lo orgánico se ha libertado de la rígida necesidad determinante de lo inorgánico. Cierto que tiene una base natural, pero está integrada en una nueva estructura ontológica, que le da estabilidad en sus relaciones con el medio o su entorno (*Umwelt*), en una conducta asimilativa y adaptativa. Sin embargo, Hegel no se detiene a describir en términos de comportamiento la correspondencia del organismo con su medio natural, pues entiende que estas relaciones entre lo orgánico y lo elemental son fortuitas y carecen de necesidad determinante. No hay observación, pues, que las acredite. Tales leyes no serían ya propiamente leyes por la indiferencia en que se encuentran ambos lados, el singular y su medio natural. El organismo es esencialmente «fluidez», proceso o movimiento en sí y por sí, y, por tanto, no esta determinado por su base inorgánica ni tampoco por la composición elemental de su medio. «La necesidad, puesto que no puede ser concebida como necesidad interna de la esencia, cesa también de tener existencia sensible, y no puede ya ser observada en la realidad efectiva, sino que ha *salido fuera* de ella (*aus ihr herausgetreten*» (146/333). Tal *salir fuera* es su capacidad de establecer desde sí mismo una relación con lo otro de sí en cuanto fin. En cierto sentido, se determina a sí mismo —*autokínesis*, como lo llamó Aristóteles en los términos que Platón había definido el 'alma' (*psiché*)—, en relación con un fin inmanente, pero exterior, de modo que su conducta ha trascendido el nivel de las causas eficientes.

(KU § 65, 293). Él no se atreve a tanto, impedido por su abstención criticista, pero Hegel resueltamente entiende ya la vida en dirección hacia el espíritu. «En un primer momento —comenta E. Fink— parece como si un ser vivo orgánico reinara, con su fuerza vital vivificante, en su cuerpo vivo material, al modo de la razón en cuanto alma del mundo en todas las cosas» (*ibid.*, 251/319).

> De este modo, no encontrándose a sí en la esencia real misma, la necesidad es lo que se llama una referencia teleológica, una referencia que es *externa* a los términos referidos, y que, por eso, es más bien lo contrario de una ley. Es el pensamiento totalmente liberado de la naturaleza necesaria, que la abandona y se mueve para sí por encima de ella (*Phä.* 146/333).

Como se ve, Hegel no está interesado en establecer la base observacional de un fenómeno empírico, esto es, la relación del viviente y su medio, sino en interpretar ontológicamente el comportamiento vivo como esbozo de la conciencia. En este sentido adopta todo el bagaje conceptual aristotélico acerca de lo orgánico o animado. La teleología del comportamiento, su estar remitido constitutivamente a un fin indica oscuramente un dirigirse intencional (*entelécheia: en telei echein*) de su actividad (*enérgeia*) hacia metas posibles para su mantenimiento y crecimiento. De modo que en el fin alcanzado en su salir de sí, el ser orgánico se retrotrae o retorna a sí. Pues bien, advierte Hegel, en este doble movimiento de pro-tensión y re-flexión se dibuja ya un esbozo del concepto. «Al *conservarse a sí mismo* (*sich selbst erhält*) en la referencia a otro, ello, lo orgánico, es justamente ese ser natural dentro del cual la naturaleza se refleja en el concepto» (146/333). La *enérgeia* describe un círculo interior en su acontecer:

> Pero la esencia de su referencia es otra que la que ellos parecen ser así, y su actividad tiene otro sentido distinto de lo que es *inmediato* para el percibir sensorial, la necesidad está oculta en lo que acontece y no llega a mostrarse por primera vez hasta *el final* (*am Ende*), mas de tal suerte que justamente este final muestra que la necesidad también era *lo primero* (*das Erste*). Mas el final muestra esta prioridad (*Priorität*) de sí mismo (*seiner selbt*) por el hecho de que la alteración que la actividad ha emprendido no resulta en algo distinto de lo que ya *era* (*Phä.* 147/335).

Ya vio Aristóteles que el bien (*agathón*), entendido como fin de la actividad (*enérgeia*), aun cuando aparezca el último, revela lo que «ya era el ser» (*to ti en einai*) en sí mismo. En este resultado final el viviente es, pues, de-vuelto a sí en cuanto siendo o actuando ejecutivamente su principio. Todas sus propiedades o determinidades son, pues, propiamente actividades que *se* realizan en y hacia sí mismo. «Lo que alcanza, entonces, por el movimiento de su actividad es *él mismo* (*ist es selbst*); y que solo *se* alcance a sí mismo es su *sentimiento de sí* (*Selbstgefühl*)» (*ibid.*). El pronombre reflexivo encaja con todas las operaciones de lo orgánico: se mantiene, se siente, se reproduce; en suma, *se es*, en cuanto ejecuta en su acción lo que es. Se ha borrado, pues, la diferencia entre comienzo y fin, «entre *lo que él es* y *lo que busca*; pero eso es solo la *apariencia de una diferencia* (*nur der Schein eines Unterschieds*) y es por ello concepto en ello mismo» (*ibid.*).

Ahora bien, esta lectura implica reconocer una afinidad estructural entre el ser vivo y la propia autoconciencia, adivinándose esta en el espejo empañado del organismo, como si en este hubiera una conciencia incoativa, cuyo analogado principal fuera ella misma. Ya Kant se había referido a esta afinidad, pero calaficándola de vaga o inadecuada analogía (KU § 65, 294 /CJ 372). Pero el instinto racional es, al parecer, más tosco, y confía en esta analogía estructural con el arte, pues la fuerza plasmadora de la naturaleza en sus productos con nada parece semejarse sino con el poder del artista. La autoconciencia que se busca en todo *instintivamente* a sí misma se ve así reflejada en el ser orgánico, «no encuentra otra cosa que esta esencia (*Wesen*) —dice Hegel— se encuentra como una cosa, *como una vida* (*als ein Leben*), pero además establece entre lo que ella misma es y lo que ha encontrado, una diferencia que no es tal» (147/335). Se ve análoga a ella en varios sentidos, en su reflexividad y en su pro-posición de fines, como si estuviera corporizada en el ser vivo; pero, a la vez, por ser solo instinto de razón, no penetra hasta el concepto (de lo vivo), sino que se lo contrapone y diferencia de sí misma. La autoconciencia racional encuentra una semejanza, pero no puede asirla en su concepto. Vacila, se ve envuelta en perplejidades, se mueve desconcertada entre posiciones contrapuestas, en las que Hegel vierte *in oblicuo* algunas de las aporías planteadas por Kant en su *Crítica del juicio* (§ 64-68) acerca del organismo. Por un lado, el instinto racional observa que «el fin le cae a él primeramente *fuera de la cosa* (*ausser dem Dinge*), la cual se expone en cuanto fin», y su valor *objetual* (*gegenständliche*) tampoco le cae a la conciencia dentro de sí, sino en otro entendimiento» (*ibid.*); además, la relación de la cosa al fin parece *contingente*, pues esta se comporta indiferente hacia su necesidad, de modo que la cosa «se presenta, pues, a sí misma como algo cuyo concepto cae fuera de su ser» (148/337). No es esta una ocurrencia gratuita. Esta referencia a una razón suprasensible ya había sido prevista por Kant como inevitable, si nos empeñamos en atribuir la finalidad al *todo* de la naturaleza:

> Debe haber una idea a la base de la posibilidad del producto natural, pero como una idea es una unidad absoluta de la representación, mientras que la materia es una multiplicidad de las cosas, que no puede por sí proporcionar unidad alguna determinada de conexión, [...] el fin de la materia deberá ser extendido a *todo* lo que hay en su producto [...] si referimos una vez un efecto semejante en la *totalidad* a una base de determinación suprasensible (KU § 66, 297/CJ 373).

Pero, a la vez, por otro lado, el instinto racional no puede negar que «lo orgánico se muestra como algo que *se conserva* a sí mismo, algo que *retorna* y ha *retornado* hacia dentro de sí» (148/337), en cuanto algo

aquí y ahora existente. Esta posición también estaba entrevista por Kant al reconocerle al concepto «de fin de la *naturaleza*, una realidad *objetiva*, y por ella, para la ciencia de la naturaleza, el fundamento de una teleología» (KU § 65). Para resolver esta aporía, algo así como una antinomia en el juicio racional acerca de lo orgánico, Kant se pronuncia a favor de concederle a este principio teleológico un carácter regulativo, en un sentido heurístico de investigación de la naturaleza, pero no constitutivo o determinante de la ciencia natural en cuanto ciencia empírica según causas eficientes. Si solo se conoce lo que somos capaces de producir (KU § 68)[6], según reza un cuasi adagio kantiano, el poder del hombre no llega a producir naturaleza:

> Juzgar (*beurteilen*) una cosa, por causa de su forma interna, como fin de la naturaleza, es algo totalmente distinto de considerar la existencia (*Existenz*) de esa cosa como fin de la naturaleza. Para la última afirmación necesitamos no solo el concepto de un fin posible, sino el conocimiento del fin final (*scopus*) de la naturaleza, lo cual requiere una relación de esta con algo suprasensible (KU § 67, 239/CJ 372).

En suma, por decirlo en términos simplificatorios, el concepto de fin de la naturaleza debe ser pensado como posible y concederle, por tanto, *realidad objetiva*, pero no *existencia real*. Ya se sabe el desdén que siente Hegel por el modo kantiano de resolver las antinomias de la razón, saltando por encima de ellas, en lugar de atravesarlas. Desde luego, se comprende que el instinto de la razón se encuentre confundido y desconcertado, pero en cuanto instinto o fe en la razón, antes de renunciar al problema o saltárselo a la torera, busca el modo de hincarle el diente. Antes de abandonar esta implícita confrontación hegeliana con el kantismo, es preciso recordar la trascendencia que tuvo la kantiana *Crítica del Juicio* con la hipótesis del *intuitus originarius* para la filosofía posterior, tanto la romántica como la hegeliana. En esta hipótesis se ofrecía la superación del entendimiento *ectipicus* o derivado, confinado en la sensibilidad, hacia un entendimiento capaz de penetrar hacia la «idea» de la cosa. Era, pues, esta puerta de la finalidad de la naturaleza, que había dejado Kant entreabierta, la que había que forzar para la apertura definitiva hacia el *noúmeno* o la cosa en sí. Hegel lo reconoce abiertamente:

> Lo que tiene de estupendo la *Crítica de la facultad de juzgar* es que Kant ha expresado allí la representación, es más, el pensamiento de la *idea*. La representación de un *entendimiento intuitivo*, de la *finalidad interna*, etc., es lo *universal* pensado al mismo tiempo como *concreto* en sí mismo. Única-

6. «Dass wir es gleich der Natur, wenigstens der Ähnlichkeit der Gesetze nach, selbst hervorbringen könnten» (KU 248/CJ 379).

mente en estas representaciones la filosofía kantiana se muestra, por tanto, *especulativa* (*Enz.* § 55, VIII, 139-140/*Enc.* 159).

Era la posibilidad de que el juicio reflexivo se volviera constitutivo mediante la conexión de lo universal con lo singular, en el movimiento interno del organismo hacia su fin. En este sentido, la analogía del ser vivo con el arte, se convertía en un tras-paso metafórico hacia el concepto. A diferencia de Kant, «por el contrario —concluye Hegel— la presencia (*Gegenwart*) de los organismos vivos y de la belleza artística muestran desde ya, incluso al sentido (*Sinn*) y a la intuición (*Anschauung*), la *realidad efectiva del ideal* (*Wirklichkeit des Ideals*)» (*ibid.*). Otro tanto ocurría en el Romanticismo. «Toda organización —escribe Schelling— es un monograma de esa identidad originaria, pero para reconocerse en ese reflejo, el Yo ha de haberse reconocido ya directamente en esa identidad»[7]. La admisión, pues, de la intuición intelectual era la llave para alcanzar el fundamento, del que solo tenemos un reflejo en la obra de arte[8].

Decía antes que el instinto de la razón, cuando observa lo orgánico, es todavía bastante tosco para captar su concepto. Reconoce así tan solo una oposición entre la necesidad (universalidad) y la singularidad:

> Lo que en este punto de vista corresponde a lo orgánico mismo es la actividad (*Tun*) que ocupa el punto medio entre lo primero y lo último de esto orgánico, en la medida en que este comporta en él el carácter de la singularidad. Pero la actividad en la medida en que tenga carácter de universalidad y lo que actúa sea equiparado a lo que es producido por él, la actividad conforme a fines como tal, no le correspondería. Esta actividad singular que solo es medio se coloca, por su singularidad, bajo la determinación de una necesidad completamente singular o contingente. Por eso, conforme a este contenido inmediato, la actividad que lo orgánico realiza para la conservación de sí mismo como individuo, o de sí como género, carece completamente de ley, pues lo universal y el concepto caen fuera de él (*Phä.* 148-149/337-339).

La razón observante no puede llegar más lejos: ve una conducta del singular que enlaza el comienzo y el fin, pero no encuentra su necesidad. Singularidad y necesidad resultan así dos perspectivas distintas.

7. *Sistema del idealismo trascendental*, ed. de J. Rivera y V. López, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 409. Y en otro momento: «Lo que llamamos naturaleza es un poema cifrado en maravillosos caracteres ocultos. Pero si se pudiera desvelar el enigma, reconoceríamos en él la odisea del espíritu» (*ibid.*, p. 425).

8. «En efecto, la intuición estética es precisamente la intuición intelectual objetivada. Solo la obra de arte me refleja lo que de otro modo no sería reflejado por nada» (*ibid.*, p. 423).

Hegel lo admite, sin hacer concesión al kantismo, pero con la advertencia de que esto solo vale para la razón observante, en la medida en que el instinto de la razón no alcanza el concepto: «Pero esta unidad de la universalidad y de la actividad [del singular] no es para esta conciencia que observa, porque esa unidad es esencialmente el *movimiento interno de lo orgánico* y solo puede aprehenderse como concepto» (149/339). Mantiene así, todavía al modo kantianizante, la oposición, entre «el *concepto teleológico* orgánico (*Zweckbegriff*) y la realidad (*Wiklichkeit*), pero —agrega Hegel desdeñosamente— de un modo oscuro y superficial, donde el pensamiento ha descendido al nivel del representar (*Vorstellen*), ya que en aquella oposición queda borrado el concepto en cuanto tal» (*ibid.*). Y ya se sabe que «la observación busca los momentos solamente en la forma del *ser* y la *permanencia*» (*ibid.*). Incapaz, pues, de progresar hacia el concepto, el instinto racional fija, pues, los momentos —necesidad (universalidad) y singularidad— como contrapuestos en la relación de lo interno y de lo externo del organismo.

4. *La ley de lo interior y lo exterior*

A falta de poder captar la unidad interna de lo vivo en el concepto, la observación los toma como dos lados, *formalmente* distintos, de lo en sí *sustantivamente* idéntico: «La esencia orgánica subyace sin más en el fundamento, inseparada, como contenido de lo interno y lo externo, y siendo lo mismo, para ambos» (149/339-341). Se trata —advierte Hegel— de «una oposición puramente formal». Lo externo expresa lo interno al darle una configuración objetiva, y lo interno sustenta o anima lo externo. La ley de lo vivo formula esta correspondencia entre ambos lados, pero no llega a concebirla. El esquema cuerpo/alma es aquí directivo: «La substancia orgánica en cuanto interna es ella el alma *simple*, el puro *concepto teleológico* o lo *universal*» (150/431), el fundamento de la acción o el automovimiento del viviente, en suma, el ser dinámico, mientras que el cuerpo es «el ser *tranquilo* (*ruhendes Sein*) de lo orgánico», su figura objetiva. La substancia interna tiene propiedades, que son propiamente funciones o fuerzas orgánicas (F. Kielmeyer) que despliegan su actividad. Hegel recoge en este punto las tres que ya había destacado en su *Filosofía real* de Jena: sensibilidad, irritabilidad y reproducción (FR 128-129), con la diferencia de que ahora señala Hegel expresamente que la *sensibilidad* define el sentimiento de sí de la vida animal, en cuanto individuo. Las tres funciones son momentos integrados en «el concepto de autofinalidad» o de automovimiento (*autokinoun*) hacia el bien propio, según la terminología de Aristóteles. Ahora los momentos aparecen más perfilados en su definición:

> Pues la *sensibilidad* (*Sensibilität*) expresa en general el concepto simple de reflexión orgánica dentro de sí, o la fluidez universal del mismo; mientras que la *irritabilidad* (*Irritabilität*) expresa la elasticidad orgánica de comportarse dentro de la reflexión, reaccionando (*reagierend zu verhalten*) al mismo tiempo, y la realización efectiva contrapuesta al primer y tranquilo *ser dentro de sí* (*Insichsein*), donde aquel abstracto ser para sí es un ser *para otro* (*sein für anderes*). La *reproducción* (*Reproduktion*), en cambio, es la acción de *todo* este organismo reflexionado dentro de sí, su actividad como de un fin en sí o como *género*, en la que, el individuo se separa de sí mismo, y al engendrar, o bien repite sus partes orgánicas, o bien repite todo el individuo (*Phä.* 150/341-343).

Por el otro lado —el externo o el de la configuración objetiva—, a estas tres funciones corresponden tres sistemas vitales —el sistema nervioso, el sistema muscular y el sistema sexual, respectivamente—. Las leyes deberían establecer la relación interna de estos diversos lados y factores:

> Las leyes peculiares de lo orgánico conciernen, por consiguiente, a una relación de los momentos orgánicos en su doble significado de ser, por un lado, parte de la *configuración* orgánica, por otro, la determinidad *fluida universal*, que pasa a través de todos esos sistemas (*Phä.* 151/343).

Por lo demás, «ambos lados —precisa Hegel— pueden ser observados», de modo que la ley debería establecer la relación efectiva entre ellos. Se trataría, pues, de determinar la huella o el rastro que deja la función orgánica en su sistema morfológico correspondiente, de tal modo que quedara probado que «ambos serían la misma cosa». Por otra parte, como el lado interno de las funciones es, a su vez, multilateral en sus momentos, habría que establecer la relación que guardan entre sí estas propiedades o funciones orgánicas. Pues bien, a partir de estos presupuestos y los distintos propósitos de análisis, Hegel critica todos los intentos de formular alguna ley por su inconsecuencia interna, pero antes de entrar en detalle anticipa la razón de esta impotencia: no ya porque «la observación en cuanto tal sea demasiado corta de vista», que también, según sabemos, sino «porque, en lugar de proceder empíricamente sería necesario partir de la idea» (*ibid.*, corr.), es decir, de la idea del organismo, que no se reduce a un plexo de fenómenos empíricos, pues en cuanto ser vivo, semoviente y autofinalístico, es afín en su naturaleza a la vida del concepto. Para Hegel, según el expresivo retruécano de E. Fink, «el concepto de la vida apunta a la vida del concepto» (HPhI 271/HIF 344). Escapa, pues, al pensamiento representativo. Veámoslo con detalle.

En lo que respecta a una ley que formulara la correlación interna entre las funciones orgánicas, la observación intenta aislar y fijar estas

propiedades como cosas ante los ojos, y luego ponerlas en relación, sin apercibirse de que se trata de momentos implicados entre sí en el viviente. Ya en la *Filosofía real*, apuntaba Hegel que las propiedades son del todo y actúan compenetradas como un todo: «la *sensibilidad* del *todo* es asimismo, *irritabilidad* del *todo*» (FR 128). Este holismo funcional se perfila más aún en la *Fenomenología*: no puede darse una función orgánica que no implique a las otras y que no se interpenetre con ellas, de modo que su eficacia se haga sentir incluso en los sistemas vitales correspondientes: «La sensibilidad va más allá del sistema nervioso y atraviesa todos los otros sistemas del organismo; y, por otra parte, es un *momento* universal que es esencialmente indiviso y no puede ser arrancado de la reacción o de la irritabilidad y la reproducción» (152/345). Al llamarlo «momento» se niega su ser fijo como dimensión[9]. El momento es un factor integrado con otros en el movimiento de una totalidad. No actúa aisladamente, sino en conjunción. De ahí que

> solo el ser reflexionado dentro de sí es pasividad, o ser muerto, no una sensibilidad, como tampoco en cuanto acción es irritabilidad sin estar reflexionado dentro de sí. La reflexión dentro de la acción o la reacción, y la acción o la reacción dentro de la reflexión, es precisamente eso cuya unidad persigue lo orgánico, una unidad que significa lo mismo que la reproducción orgánica. Se sigue de aquí que en cada modo de la realidad efectiva tiene que estar presente [...] la misma cantidad de sensibilidad que de irritabilidad, y que un fenómeno orgánico puede ser aprehendido y determinado, o como se quiera decir, explicado, tanto de un lado como del otro (*Phä.* 152/345).

La diferencia entre ellas se da en cuanto «oposición cualitativa» en lo mismo, mediante su traspaso recíproco. En cambio, la observación representativa, al fijarlas y aislarlas, las reduce a una oposición cuantitativa de propiedades indiferentes y las toma en cuanto magnitudes fijas, intentando hallar su relación externa en el número, que es la unidad abstracta[10]. Así, por ejemplo, formula la ley de que «la sensibilidad y la irritabilidad se hallan en proporción inversa a sus magnitudes, de tal

9. A este holismo orgánico recurrirá más tarde M. Merleau-Ponty en su crítica a la reflexología y a la rígida distinción funcional de las áreas cerebrales, haciendo ver que la actuación de cualquiera de ellas implica y activa al cerebro entero en cuanto órgano de la totalidad (*La structure du comportement*, PUF, París, 1967, pp. 8-54).

10. «Precisamente —señala L. Siep— este carácter 'conceptual' de la vida es el que yerran los científicos y filósofos de la naturaleza de la época, al entender las tres formas como fuerzas y al exponer las leyes de sus relaciones cuantitativas. Hegel interviene de esta manera en un debate que perduraba desde mediados del siglo XVIII, desde que en Gotinga Johann Georg Zimmermann y el gran médico y poeta suizo Albrecht Haller habían afirmado la sensibilidad y la irritabilidad como capacidades y fuerzas fundamentales del organismo» (WPh 129/CF 129).

manera que, según crece la una, la otra disminuye» (152/345-347). Pero en el orden de la cantidad solo pueden aparecer relaciones formales y abstractas. Hegel traduce la pretendida ley de inversión a la trivialidad de que «un agujero *aumenta* cuanto más *disminuye* lo que lo llena», o lo que es lo mismo, «*aumenta* en proporción directa a lo que se saca de él» (*ibid.*). Todo se reduce, pues, a una «contraposición vacua», que se deja expresar en la tautología de una mera ecuación formal. Ya conocemos por el Prólogo a *Fenomenología* la severa crítica de Hegel a la abstracción del número como lo carente de concepto[11], esto es, del movimiento inmanente del contenido, y de ahí que «semejante juego vacío de establecer leyes no está unido a los momentos orgánicos» (153/349). Por otra parte, al separar estos momentos, pierden su sentido funcional propio en el todo, y «descienden hasta ser *propiedades comunes*, generalidades tan mutuamente indiferentes entre sí como lo son el peso específico, el color, la dureza, etc.» (154/349).

Si reparamos ahora en la otra banda, es decir, en la relación de lo interno y lo externo —la fluidez y la configuración, o en otros términos, de lo dinámico y lo morfológico—, conforme a la ley de que lo externo expresa lo interno, desembocamos en las mismas dificultades. La observación anatómica, al centrar su interés en la huella hasta el punto de cosificarla, la disocia de la función viviente. De nuevo aparece la abstracción:

> En los sistemas de la *figura* (*Gestalt*) como tal, el organismo está aprehendido según el lado abstracto de la existencia muerta; sus momentos, así registrados, pertenecen a la anatomía y al cadáver, no al conocimiento y al organismo vivo. Antes bien, en cuanto que tales han cesado de *ser*, puesto que dejan de ser procesos (*Phä.* 155/351).

La crítica de Hegel es, como se ve, puntillosa y algo farragosa por repetitiva. Se ha producido ya la crisis del mecanicismo en la ciencia natural y la nueva versión dinamicista y vitalista (Blumenbach) apenas logra formular categorías holísticas. En el orden de lo orgánico, Hegel rechaza toda *empeiría* que no vaya dirigida por la idea de lo vivo como algo animado, esto es, con finalidad inmanente, pues de lo contrario destruye la unidad de las funciones orgánicas. Ya en la *Filosofía real* había insistido en la clave de la *unidad viviente*, situándola en la sangre y su circulación vivificadora, en términos superlativos, que expresan sin ambages el ideal antinaturalista:

> Precisamente por eso la sangre es ella misma el principio del movimiento, es el representar lo general, el *fundamento*. El *noûs*, en cambio, es la esencia

11. Véase *supra* Prólogo, par. 4,1.

del mundo, es decir, lo general, lo simple que es la unidad de los opuestos, y por consiguiente inmóvil, pero que mueve. Esto es la sangre; la sangre es el sujeto, lo mismo que la *voluntad* comienza un movimiento (FR 131-132).

No es mera metáfora, salvo en el sentido directo y propio de un *metaphorein* de la imagen concreta al concepto de ser viviente, en la medida en que la vida es ya una imagen del *concepto*. En la *Fenomenología*, la expresión es más sobria, pero no menos contundente: «Lo que ocurre —dice— es que se pierde en lo orgánico la *representación* (*Vorstellung*) de una *ley* (*eines Gesetzes*) como tal» (156/353). O en términos inversos, la representación es impotente para alcanzar la ley de lo vivo. La observación, que es todavía instinto de la razón, fija y disocia los lados de lo interno y lo externo para luego establecer entre ellos una relación externa. «Deberían de constituir —argumenta— los lados mutuamente correspondientes de la ley, pero, al mantenerlos así separados, pierden su significado orgánico» (*ibid.*). En su juego a la contra de tales representaciones, propias del entendimiento, Hegel anticipa el modelo dialéctico de la *unidad de lo contrapuesto* en la cosa misma, a diferencia del modelo representacional, propio del entendimiento, que establece la distinción y relación externa de estas determinaciones, sin advertir que *su* labor es realmente el *transitar* (*übergehen*) mismo de tales determinaciones, pero *en* la cosa misma:

El entendimiento tenía en su objeto la *referencia* de estas determinaciones abstractas de lo universal y lo singular, de lo esencial y lo exterior, no delante de sí, sino que él mismo era el pasar (*Übergehen*)[12] para el que este pasar no se hace objetual. Aquí, en cambio, la unidad orgánica, es decir, precisamente la referencia de aquellas oposiciones —y esta referencia es puro pasar— es ella misma el *objeto* [...] El entendimiento ha captado aquí el *pensamiento* de la ley misma (*Phä.* 156/353).

Salta a la vista la diferencia del planteamiento de Hegel con el enfoque naturalista y empirista en que se empeña la observación[13]. Hegel traza una línea de demarcación rígida entre ambos modelos. En el ser sensible natural, la determinidad está dada de modo inmediato, dispuesta, por así decirlo, para ser tomada y descrita en sus rasgos, tal como está

12. Pasar (*übergehen*) como transitar entre estas determinaciones, relacionándolas externamente.

13. Jean Hyppolite señala al efecto en su comentario que «en la *Fenomenología* se trata menos de esta filosofía conceptual de la naturaleza que de una crítica de la manera como la razón observante toma los momentos del concepto. Sensibilidad, irritabilidad y reproducción, en lugar de ser considerados como momentos de una dialéctica, son tomados por propiedades generales observables, de las que se buscan las leyes» (GS I, 242). No subraya, en cambio, el contramodelo que ya Hegel esboza en estas densas y prolijas páginas.

presente, «pero el ser orgánico —replica— que ha retornado dentro de sí es perfectamente indiferente frente a otro, su estar ahí (*Dasein*) es la universalidad simple, y le deniega al observar las diferencias sensibles permanentes o, lo que es lo mismo, muestra su determinidad esencial solo como el *cambio* (*Wechsel*) de determinidades *que son* (*seiender*)» (157/355). En consecuencia, el método naturalista es inadecuado por cosificar lo viviente. En él, «la naturaleza del concepto está reprimida» (157/357), y más adelante precisa: «En el lugar de aquella expresión sin concepto no ha entrado el concepto» (158/357). Para él, la relación de lo interno y lo externo no puede entenderse como una relación dada entre lados indiferentes que fijar en su correspondencia. Aquí el entendimiento tiende a cosificar y cuantificar magnitudes naturales fijas de un modo abstracto. Y frente a ello destaca Hegel su concepto dialéctico de lo orgánico en términos dinamicistas y holísticos:

> La esencia orgánica efectivamente real es el término medio que enlaza el *ser para sí* de la vida con lo *externo* como tal o con el *ser en sí*. Pero el extremo del ser-para-sí es lo interno en cuanto Uno infinito, que recoge de nuevo dentro de sí los momentos de la figura misma a partir de su persistencia y de la conexión con lo externo, lo carente de contenido que se da su contenido en la figura, y aparece como su proceso. En este extremo, como negatividad simple o *singularidad pura*, lo orgánico tiene su libertad absoluta, por la cual es indiferente frente al ser para otro y frente a la determinidad de los momentos de la figura, y está a seguro de ellos (*Phä.* 159/359).

Al denominar a lo orgánico como 'término medio', Hegel remite a la figura dialéctica del silogismo, donde el medio es el nexo que vincula y lleva a cabo la mediación de los extremos. De un lado, ciertamente el ser orgánico es el *intermediario* entre la *universalidad* de la vida en su unidad infinita y lo externo inorgánico o ser en sí. Pero, el silogismo que Hegel quiere señalar es el de la propia *constitución* de lo orgánico como un proceso reflexionado entre la vida universal y la vida del singular concreto. En cuanto partícipe de esta infinitud —y de ahí su condición de *particularidad*—, el ser orgánico es *mediador* entre ellas, puede darse *contenido y figura*, en la que se manifiesta como proceso a través de sus funciones vitales —sensibilidad, irritabilidad y reproducción—; y, mediante ellas, se retrae sobre sí, reacciona y asimila lo exterior, y se reproduce o trasciende hacia su género. De este procede y a este realimenta con su muerte y caducidad. En este proceso de actuación de su finalidad inmanente logra su *singularidad*, a la que llama Hegel, *simple negatividad*, en el sentido de la negación de una determinidad externa y, por tanto, su ser reflejado en sí mismo. En esta autonomía funcional tiene el ser orgánico su libertad, esto es, más allá del determinismo de lo inorgánico, «seguro —dice Hegel— frente al ser otro y frente

a la determinidad de su figura» (*ibid.*). El texto citado parece un esbozo prefigurativo en lo orgánico del silogismo de la libertad, tal como lo desarrolla Hegel en los parágrafos 5 a 7 de su *Filosofía del derecho* (VII, 49-57/81-87), en el traspaso y síntesis mediadora de las categorías de universalidad inderminada, particularidad determinativa e individualidad o singularidad real.

Por eso Hegel subraya a continuación que esta «libertad pura es una y la misma vida», considerada antes[14] en cuanto *fuerza* naturante universal en sentido *teleológico*, y ahora «en su *forma*, como lo *interno simple*, que constituye el lado puramente universal frente a la esencia efectivamente viva» (159/361); en esta forma está el fundamento o razón de los procesos funcionales, con independencia de su objetivación en los sistemas vitales correspondientes. «A esta corriente de la vida —añade Hegel metafóricamente— le es indiferente qué clase de molinos son los que ella mueve» (159/360-361). Esta poderosa metáfora es bien expresiva de que la esencia de lo orgánico es procesual en la serie dialécticamente integral de sus momentos o funciones, y no puede estar condicionada por los sistemas objetivos:

> Por consiguiente, el ser *para otro* o la determinidad de la configuración efectivamente real, registrado en esta universalidad simple que es su esencia, es una determinidad no sensible, igualmente simple y universal, y solo puede ser la determinidad que se expresa como *número*. Este es el término medio de la figura que enlaza la vida indeterninada con la efectivamente real, es simple como aquella y determinada como esta (*Phä.* 159/361).

El texto es, por lo demás, una cuña dialéctica, introducida muy oportunamente, para abrir otro flanco de confrontación, porque, si bien se repara, la disputa de Hegel no es tanto con la ciencia, sino con aquella filosofía natural, como la de Schelling, que pese a su intencionalidad dinamicista, incurre en la rigidez de la configuración objetiva. Es innegable lo mucho que Hegel comparte con Schelling en presupuestos postkantianos, tales como la *natura naturans* —ya sea inteligencia inconsciente en Schelling o Idea enajenada o fuera de sí en Hegel—, el principio teleológico evolutivo y la unidad sistémica del todo natural —la gran cadena del ser, que intuyó Leibniz, desplegada en su pluralidad, diversidad y ascensión axial hacia la conciencia—. Pero a Schelling, el principio de la identidad y el primado de la intuición intelectual lo llevaron a una configuración plástica del orden natural en grados objetivos, mientras que Hegel mantuvo la dialéctica inmanente del conteni-

14. Este *antes* se refiere —como señala oportunamente A. Gómez Ramos, trad. cit., p. 954, nota 361— a la «substancia orgánica *interna* o el alma simple en su puro *concepto teleológico* universal» (150/341).

do a partir de la negatividad interna del Uno primordial. Encuentro certero en este punto el juicio de José María Ripalda en la Introducción a su excelente edición de la *Filosofía real* de Jena. «La divergencia fundamental que separa a Hegel de Schelling —dice— ha quedado ya enunciada metodológicamente como 'deducción' *versus* 'construcción', que implica la subordinación de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu»[15]. En Schelling la idea evolutiva le lleva a destacar la gradación objetiva y ordenación interna de la naturaleza. De otra parte, la idea de fuerza plasmadora y su escisión en la bipolaridad de fuerzas, aun siendo de inspiración dinámica, resalta la gradación evolutiva y configuración objetivas[16]. Esto le lleva asimismo a destacar las categorías de gravedad o peso especifico, cohesión, elasticidad, y a intentar formularlas en un algoritmo, y ya se sabe que el número pitagórico era la expresión de la constitución del universo. No es, pues, extraño verlo desembocar en una cuantificación objetiva de la fuerza. En cambio, para Hegel nada hay más antípoda del concepto que el número como abstracción de la materia sensible y fijación del contenido. «En efecto —dice Hegel en sintonía con su critica en el Prólogo de esta obra a la deducción matemática—, pues el número es, precisamente, la determinidad totalmente quieta, muerta e indiferente, en la que todo movimiento y toda referencia están extinguidos» (160/361). Este es el trasfondo de la confrontación que Hegel lleva a cabo con Schelling, sin explicitarlo, en las densas, prolijas y confusas páginas finales de este capítulo. La razón observante —aquí contagiada de estético/intuitiva— se complace en utilizar categorías quietistas y objetivistas con detrimento del movimiento dialéctico de los procesos. Todo lo que sigue del texto son desarrollos y variantes de este *leitmotiv* crítico, que puede resumirse en unas pocas líneas.

> Sin embargo, esta consideración de la *figura* de lo orgánico como tal y de lo interno como algo interno meramente de la figura ya no es, de hecho, una consideración de lo orgánico. Pues los dos lados que tienen que ser puestos en referencia solo están puestos de manera recíprocamente indiferente, con lo que queda cancelada la reflexión dentro de sí que constituye la esencia de lo orgánico (*Phä.* 160/361).

Schelling, sin embargo, al igual que H. Steffens, había intentado verter las funciones orgánicas en categorías objetivas, tales como el peso especifico en relación con la singularidad de la cosa y la cohesión con respecto a la irritabilidad, y, sobre esta base analógica, establecer correlaciones fijas de lo interno y lo externo e instituir con arreglo a ellas gra-

15. Introducción a la *Filosofía real*, cit., pp. xxxii y xxxv, respectivamente.
16. Nicolai Hartmann, *La filosofía del idealismo alemán*, trad. de H. Zucchi, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, I, pp. 183-184 (FI).

daciones o series de los seres orgánicos, todo lo cual pudiera formularse en expresiones numéricas —proyecto que, según le reprocha Hegel—, «tiene que tomarse por un pensamiento que desconoce cuál sea su tarea y cuáles los medios con los que esta tarea debería llevarse a cabo» (163/367)[17]. En este punto y con este duro juicio despectivo podía haberse cerrado la sección. No obstante, Hegel no renuncia a detallar sus objeciones, mostrando cómo el esquema lógico/conceptual es más productivo para explorar el reino de lo vivo que el organizativo clasificatorio schellinguiano. La unidad procesual e integración de las funciones impide cosificarlas y aislarlas. Con arreglo al modelo presentado en el silogismo de lo vivo:

> Si determinamos el ser-para-sí como *referencia simple a sí mismo que se conserva*, su ser-otro será la *negatividad simple*; y la unidad orgánica es la unidad del referirse a sí igual-a-sí-mismo y de la negatividad pura. Esta unidad, es, en cuanto unidad, lo interno de lo orgánico, por lo que este es en sí universal, o en otros términos, es un *género*. Pero la libertad del género frente a su la realidad efectiva es otra que la libertad del *peso* específico frente a la figura (*Phä.* 163/368-369).

Lo interno del ser orgánico no es, pues, un lado que diferenciar de otro, el externo, sino la manifestación en el singular del movimiento de la vida genérica que, por su simple negatividad, sale de sí en su especificación para retornar a sí misma y mantenerse en *referencia consigo misma simple y constante*. Este es el círculo de la vida universal, que nos había aparecido como resultado final de salida en el análisis dialéctico de la figura del entendimiento. Y por eso, «la libertad del género es una libertad universal, y es indiferente frente a esta figura o frente a su realidad efectiva» (*ibid.*). En la *Enciclopedia* resuena más potente y nítida esta música:

> Pero con ello la idea de la vida se ha librado no solamente de un *cierto este* inmediato (particular), sino de esta primera inmediatez en general; llega así *a ella misma*, a su *verdad*; ingresa por eso en la *existencia* como *género libre para sí mismo*. La muerte de la vitalidad singular meramente inmediata es la emergencia del espíritu (*Enz.* § 222, VIII, 376/*Enc.* 288).

Todos los productos de la vida son contingentes en su concreto acaecer, aun cuando necesarios en el origen de su determinidad, pero en cada organismo, como en un nódulo vibrante, se mantiene intacta y reflejada la vida del todo. Podría pensarse, en efecto, como hace Schel-

17. J. Hyppolite subraya que «lo que condena ya Hegel es una filosofía de la vida como será más tarde la de Bergson en la *Evolución creadora*» (GS I, 246).

ling, que el singular, en su contingencia, es reductible al número, un caso o fenómeno más, algo así como un cabo suelto de la vida. Y en este punto, a diferencia de lo inorgánico, formula Hegel rotundamente la rectificación a toda biología objetivista y materialista: «Pero lo orgánico es una singularidad que es ello mismo negatividad pura, y por eso, por tanto, aniquila dentro de sí la determinidad fija del número, que corresponde al ser indiferente» (163/369). La negatividad del singular reside en su ser reflejado sobre sí y en su negación reactiva y asimalativa de lo otro de sí para su mantenimiento. En otros términos, en el ser orgánico se produce y reproduce aquella síntesis mediadora de las categorías de universalidad, particularidad y singularidad, que se han mostrado en el silogismo de la vida. Es cierto, con todo, que en el viviente «la singularidad misma de lo orgánico es en sí universal», aun cuando no esté desarrollada esta singularidad, de modo que «cae» (*fällt*)[18] la especie (*Art*) por falta de este desarrollo específico. Los extremos se unen inmediatamente, porque el término medio está «formado por los dos extremos», en cuanto «lo universal *determinado*, la *especie*» (164/369). Es el singular el que vive fundido con la vida universal, pero se reproduce la especie con la muerte de cada singular como débito a la vida. De ahí la apariencia de que el género simple universal se desarrolle y disperse en «un sistema de diferencias puestas de manera indiferente o una serie numérica» (165/371). Esta diferenciación multiplicativa del género único en distintos singulares solo se ve interferida o «violentada —dice Hegel un tanto enigmáticamente— de parte del individuo universal la *tierra* (*Erde*), la cual, en cuanto negatividad universal, hace valer frente a la sistematización del género las diferencias tal como las tiene en sí, y cuya naturaleza, en virtud de la substancia a la que pertenecen, es distinta de la naturaleza de aquella» (165/373). Ahora bien, esta lectura es propia de la observación, donde parece repetirse el conflicto de la filosofía clásica griega entre el género universal de la vida, principio formal determinante, y la materia prima o *chora* indeterminada, responsable de características singulares. Hegel trae a colación este cuadro de la biología aristotélica para ilustrar las apariencias engañosas en que se ve envuelta la razón observante por no poder ensayar un concepto dialéctico de ser viviente.

Sin embargo, esto no significa, en modo alguno, que para Hegel el organismo refleje claramente la vida del concepto. Es análogo al concepto e imagen del mismo, pero su reflexividad interna no alcanza la propia y exclusiva del concepto en la síntesis dialéctica de las categorías de universalidad, particularidad y singularidad. De ahí que se vea Hegel obligado a establecer una línea de demarcación entre el silogismo de

18. «Cae» en el sentido de 'como si' no contara la especie en cuanto tal.

la vida natural y el silogismo de la vida racional o libertad. El organismo solo es imagen «de la razón *en cuanto vida como tal*, pero —aquí la adversativa es decisiva— de una vida que, sin embargo, no tiene efectivamente en su diferenciar ninguna seriación ni articulación racional, y no es un sistema de figuras fundado dentro de sí» (165/373). El género universal de la vida produce al singular orgánico, clasificable en una especie, pero no desarrolla la especie misma en cuanto tal, o lo que es lo mismo, no se expone y diferencia en la especie, como el término medio. Si no fuera así, el término medio sería un mediador efectivo y enlazaría los extremos de la universalidad simple y de la individualidad universal. En tal caso estaríamos en la vida inmanente del pensamiento, que se diferencia internamente a sí mismo como «una vida que se ordena para formar un todo del espíritu» (*ibid.*), con el fin de apropiarse de sí mismo en una individualidad universal. En la conciencia, hay, pues, cultivo y desarrollo de la especie racional en espíritu objetivo «como historia universal» (*ibid.*) según prueba y expone la *Fenomeología del espíritu*. Y de inmediato agrega Hegel:

> Pero la naturaleza orgánica no tiene historia[19]; se desploma desde su universal, desde la vida, inmediatamente a la singularidad del estar ahí (*Dasein*), y unificados en esa realidad efectiva, los momentos de la determinidad simple y de la vitalidad singular producen el devenir tan solo como movimiento contingente, en el que cada momento está activo en su parte y en el que se conserva el todo (*Phä.* 166/373).

De ahí la conclusión necesaria de que la razón observante, que se busca instintivamente en lo orgánico, «solo llega a la intuición de sí misma en cuanto vida universal en general» (166/375). O en otros términos, solo se ve a sí misma genéricamente, en un espejo borroso, turbio, en que no puede reconocerse. Ni ella puede elevarse al concepto ni lo orgánico le ofrece una imagen adecuada del concepto. Hay, pues, según Hegel, un fracaso en concebir un sistema de la naturaleza[20]. Este fracaso no se debe solo a la impotencia de la razón observante, sino a la ambigüedad constitutiva de lo orgánico, entre la naturaleza inorgánica y la conciencia, con una unidad inmediata, no desarrollada, entre

19. Esta afirmación sería revisable, al menos parcialmente, desden la evolución de las especies de Darwin, aun cuando seguiría existiendo la diferencia entre la vida natural y la vida histórica del espíritu.

20. «Fracaso doble de la razón —comenta L. Siep—. Por un lado, sus intentos de sistematización son demasiado abstractos, las categorías de las divisiones y las leyes explican muy poco, Por el otro, el sistematizar se vuelve también exagerado, como sucede sobre todo con los filósofos y científicos de la naturaleza desde Schelling. La naturaleza, como lo demuestra claramente la tardía filosofía de la naturaleza de Hegel, no es concebible como un sistema íntegro, lógico (silogístico)» (WPh 127/CF 127).

la vida universal del género y la múltiple singularidad de los vivientes. En resumen:

> En tanto, pues, que la *universalidad de la vida orgánica*, en su realidad efectiva, se deja caer inmediatamente, sin la mediación de verdad, la-que-es-para-sí, en el extremo de la *singularidad*, la conciencian que observa solo tiene delante de sí al *opinar* (*Meinen*) en cuanto cosa: y si la razón puede tener el ocioso interés de observar este opinar, queda limitada a describir y relatar opiniones y ocurrencias de la naturaleza (*Phä.* 166/375).

La razón observante, sin el asidero de la mediación de lo específico, desciende al plano de lo múltiple singular viviente, y se ve enredada en el laberinto de una *empeiría naturalista y cosista*. Recae así en el nivel de «suposición» (*Meinung*) de lo real sensible inmediato. Por mucho que se empeñe, «no puede ir más allá de *glosas sutiles, interesantes referencias y amables complacencias* hacia el concepto» (*ibid.*) El veredicto hegeliano es contundente. Su mismo interés (de la razón) «es ya solo la opinión acerca de la razón (*die Meinung von der Vernunft*)» (*ibid.*), es decir, que hay razón y que ha de buscarse en todo. Decepcionada, se vuelve hacia sí misma, para ver si las leyes que se le deniegan fuera, en lo orgánico, pueden hallarse en su ejercicio[21]. Pero, en esta vuelta, sigue siendo todavía instinto de la razón.

21. E. Fink aclara, muy pertinentemente, que esta vuelta no equivale a una autorreflexión fenomenológica sobre sus actos y habitualidades, en el sentido husserliano, sino sobre las leyes orgánicas de su vida racional (HPhl 281-282/355-356).

IX

LA RAZÓN OBSERVANTE
2. LO PSÍQUICO Y LA INDIVIDUALIDAD

Reanudar el camino obliga siempre a echar una mirada retrospectiva. Hemos analizado los laberintos en que se enreda la razón observante y sus intentos fallidos por alcanzar su objetivo de formular leyes acerca de la naturaleza que le confirmen su convicción de ser toda la realidad. Pero su apoyo en la conciencia objetiva (sensibilidad y percepción) la llevaba a recaer en la actitud cosista de la *suposición* (*Meinen*) en todo lo que observaba. En lo inorgánico, cosificaba los momentos que se expresan en la ley, por lo que no podía captar su unidad interna. Más grave era su falta al enfrentarse al reino de lo vivo, en el que se buscaba a sí misma con más ahínco. Al sustantivar los diversos momentos del organismo como dimensiones fijas para luego vincularlas en una relación extrínseca como lados opuestos —el interno y el externo—, se le escapaban la unidad inmanente y la autofinalidad de lo vivo. Llegaba a captar la universalidad de la vida en general, donde vislumbraba un espejo de sí misma, y también la singularidad del viviente del caso, pero la unidad inmediata en que se le daban ambas categorías no le permitía acceder al término medio del silogismo de la vida, en que estriba la esencia (específicante) de lo vivo. Según advierte Hegel, «la esencia no es el género que se separaba y movía en su elemento carente de diferencia, y que estuviera para sí mismo, al mismo tiempo, indiferenciado dentro de su contraposición» (167/377). No encontraba el elemento mediador de los extremos, a falta del cual estos se funden en la inmediatez. Como se sabe, la mediación es la labor específica del concepto, «cuya universalidad tiene dentro de ella misma, de un modo igualmente absoluto, la singularidad desarrollada» (*ibid.*). Y el concebir es el movimiento propio de la autoconciencia. De ahí que, instintivamente, la razón observante, decepcionada de sus experiencias anteriores, se dirija ahora hacia ella, hacia su autoconciencia, para comprobar si en las leyes de

su acto se encuentra al fin realizada en su concepto. Transita así desde el ser reflexionado de lo orgánico al propio yo reflexivo. Ella se sabe de modo immediato y habitual como un animal que piensa (el *zoon lógon echon* de Aristóteles), un yo singular pensante (*cogito*), y pretende observar la legalidad interior de su pensamiento. Precisamente en este empeño se vislumbra ya la aporía fundamental que aparecerá en el nuevo trayecto, pues la observación, en tanto que disocia, analiza y fija, se va a mostrar de nuevo incapaz para entender el acto del pensamiento. El texto hegeliano resulta bastante difícil de lectura, pues Hegel mezcla la experiencia de la autoconciencia observante de sí con la crítica a sus planteamientos y conclusiones, en una abierta confrontación con ella. La perspectiva «para nosotros» (*für uns*) aparece aquí envuelta en el desarrollo de un áspero diálogo interior donde no faltan en ocasiones la ironía y hasta el sarcasmo.

1. *Las leyes lógicas del pensamiento*

Vuelta sobre sí reflexivamente, la autoconciencia descubre ciertamente leyes —las leyes lógicas del pensamiento—. No puede pasar por alto que el pensamiento es un órgano al servicio del viviente racional, por el que se eleva sobre lo inmediato dado hacia la generalidad o universalidad de la idea; esto le permite liberarse de la presión de la realidad dada y ejercer un dominio sobre lo existente. Pensar es ganar ese orden de lo universal, a partir de lo inmediato, y navegar, buscando orientación, en este elemento fluido, etéreo, de lo universal, relacionando unas ideas con otras. Las leyes del pensamiento son las que regulan las formas de este enlace. El tema promete, pues, una discusión central con la lógica, tal como la entiende de modo habitual una razón analítica, pero Hegel lo trata de un modo excesivamente concentrado, como si temiera perderse en la magnitud del debate y romper, al dilatarse, la unidad interna de la obra, y de ahí que acabe por remitir el tema a su filosofía especulativa[1]. Un presupuesto, no obstante, es común a ambas lógicas, la formal y la dialéctica: el pensar es un acto negativo, que se resiste a la inercia de lo dado, lo destruye y niega, como el comer, y así lo convierte en su propia sustancia. La reflexión total es una abstracción en que el yo prescinde de todo contenido determinativo que pueda motivarle

1. Es digna de tener en cuenta la motivación que sugiere J. Hyppolite: «Bien parece que Hegel ha tomado progresivamente conciencia de la amplitud de su Introducción a la Ciencia, y de que esta introducción haya devenido, a despecho de su proyecto inicial, una totalidad de fenómenos espirituales y no simplemente una crítica negativa conducente inmediatamente a su Lógica y a la filosofía especulativa en general» (GS I, 251-252).

desde fuera. Lo que encuentra es, según Hegel, «la infinitud ilimitada de la *absoluta abstracción* o universalidad, el *pensamiento* puro de sí mismo» (PhR § 5-7). Y nada más, o la nada del propio vacío abstractivo, en la medida en que ejerce su negatividad sobre todo contenido concreto, sea deseo, interés, representación o cualquier otra instancia:

> Esta singularidad que es el pensar en él mismo es el movimiento abstracto, totalmente recogido en la simplicidad, de lo negativo, y las leyes están fuera de la realidad. No tienen ninguna realidad (*Realität*), lo que no significa otra cosa, sino que son sin verdad. Tampoco es que deban ser la verdad *toda* (*ganze*), pero sí, la verdad *formal* (*formelle*). Solo que lo puramente formal sin realidad es una entelequia (*das Gedankending*) o esa abstracción vacía que no tiene en ella la escisión (*Entzweiung*), no siendo esta última otra que el contenido (*Phä.* 167/377).

En este texto se compendia toda la crítica de Hegel al puro logicismo, al que llama despectivamente «entelequia», esto es, mera «cosa mental» (*Gedakending*), pero de inmediato, sobre la marcha, corrige tan rotundo juicio. Tales leyes lógicas no tienen la verdad entera, pero sí la formal, una media verdad, que por sí sola, es vacua. En cuanto producto de una reflexión total, las leyes lógicas son abstractas y formales, meros moldes lógicos o «conceptos absolutos indiferenciados», no contradictorios en cuanto a la forma, a los que falta, *sin embargo*, un contenido substantivo, que se pueda escindir y desarrollar en sí mismo. Esta objeción hegeliana es fundamental. La lógica trata del *lógos*, es un saber acerca del *lógos*, pero el *lógos* es ya toda la realidad y, por consiguiente, debe contener la unidad inmediata de pensar y ser. Esto es lo propio de un concepto absoluto. No puede quedarse, como hace la lógica formal, en la mera indeterminación de lo general o universal, pues esto es tan solo un momento. En otros términos, falta al concepto darse la auto-determinación que lo diferencia en sí mismo. Téngase en cuenta que el pensar es también negativo en otro sentido, cuando piensa contra sí mismo, pues cancela y supera sus propias posiciones, esto es, cuando se auto-determina. En tal caso, niega la primera universalidad y se particulariza, pone el término medio, a través del cual, en una doble negación, pueda volver sobre sí y recuperarse en una individualidad desarrollada o universal. Este es el automovimiento circular del concepto, expuesto en el silogismo de la razón o de la libertad (véase PhR § 5 a 7). Para Hegel, en consonancia con la lógica clásica de los griegos, la lógica es ontológica, leyes *conjuntas* del pensar y del ser, o de lo contrario se queda en abstracciones vacuas. «Se retrotrae, por tanto —escribe H.-G. Gadamer— a la metafísica del Lógos/Noûs de la tradición platónico-aristotélica, que antecede a toda la problemática de la

autoconciencia» (DH 79). Se comprende, por tanto, que el buen instinto racional pretenda darles contenido a estas leyes, ejemplificarlas, pero sobre la base de una aplicación externa a un contenido dado o *encontrado* en la experiencia. La observación recae así de nuevo en la *suposición* (*Meinen*) de tomar el contenido en sentido cosista e inmediatista —empresa vana, replica Hegel—, pues en la mera *empeiría* no funciona la lógica pura—. No se trata, pues, como cree la razón obervante, de una forma lógica que in-forma un contenido tomado de fuera, sino de la con-formación del mismo contenido o de la forma surgida del mismo movimiento inmanente del contenido.

Como se aprecia, Hegel lleva a cabo sintéticamente una doble argumentación crítica contra el logicismo: de un lado, por ser meramente formal, carece de contenido; pero del otro, un contenido material fijo, cósico, al modo como lo toma la observación, se sustrae a la forma; en ambos casos, tales leyes dejan de ser y valer como conceptos absolutos:

> De hecho, estas leyes no son la verdad del pensar, no porque deban supuestamente ser solo formales y no tengan ningún contenido, sino, más bien por la razón contraria, porque en su determinidad, o justamente, en cuanto *contenido* (*als Inhalt*), al que se le ha quitado la forma, deben supuestamente valer como algo absoluto (*Phä.* 168/379).

Tampoco cabe tomar la materia y forma como elementos absolutos y recoger luego su unidad en una ley. Lo legal no es de por sí unificante, sino disociativo, pues piensa la relación sobreañadida de lo que se ha puesto antes como separado. La unidad de pensar y ser hay que pensarla, por el contrario, como una síntesis ontológica de lo formal y lo sustantivo, pero a partir de una unidad originaria, que se escinde (*Entzweiung*) y, a la vez, vuelve sobre sí en el movimiento del concepto. Y tal lógica ya no es formalista, sino dialéctica. «En su verdad, en cuanto que se desvanecen dentro de la unidad del pensar, tendrían que ser tomadas como saber o como movimiento pensante, mas no como *leyes* del pensar» (*ibid.*). La conclusión de esta confrontación con la razón observante es un duro reproche para esta: en tanto que es todavía solo instinto de la razón, no puede concebir o pensar, «no es el saber mismo, y no tiene noticia de él, sino que invierte su naturaleza para mudarlo en la figura del *ser*, es decir, aprehende su negatividad solamente como leyes de este» (*ibid.*). De ahí su impotencia para captar lo que es el concepto de lo ontológico.

2. *Las leyes psicológicas*

Además de pensante, la autoconciencia singular se encuentra también a sí misma como «conciencia *activa*» (*tuendes Bewusstseins*) (168/379). Es otra modalidad del pensamiento, si se tiene en cuenta, como enfatiza un texto de la *Enciclopedia*, que «pensar es siempre una *actividad* (*Tätigkeit*), lo universal *activo* (*das tätige Allgemeine*) y precisamente lo que *se* activa (*das sich betätigende*), siendo lo hecho (*Tat*) o producido también lo universal» (§ 20, VIII, 71-72/126-127). Esto vale tanto en la teoría como en la praxis. El sujeto se sabe esencialmente activo. Así lo confirma el sentido habitual de ser racional en el orden práctico en cuanto comportamiento orientado y guiado por la *synderesis* o conciencia de lo que hay que hacer o se debe hacer en cada caso. También aquí se muestra el carácter negativo del pensamiento en esta transformación de lo real en un hecho (*Tat*), en que la autoconciencia se ha puesto en obra (*Tat-handlung*) en y para sí misma, «de tal manera que cancela el ser-otro, y tiene su realidad efectiva en esta contemplación de sí misma como lo negativo» (168/381). Se abre, pues, el amplio reino de la *praxis*, conforme a la «realidad efectiva actuante de la conciencia (*handelnde Wirklichkeit des Bewusstseins*)» (*ibid.*). Se trataría, pues, de las leyes del actuar, entendidas en el amplio sentido de autorregulación del comportamiento. El subtítulo sobreañadido con intención didáctica y clasificatoria, habla de leyes psicológicas, pero el término 'psicología' no ha de tomarse aquí en el sentido moderno de ciencia de las vivencias del yo, sino como equivalente al concepto aristotélico de alma (*psyché*) —alma racional, que Hegel traduce como espíritu subjetivo—. Obviamente, los fenómenos que se pueden observar en este campo son innumerables, como luego ha mostrado la Psicología positiva. Pero básicamente se trata de la relación entre el yo activo y su circunstancia o mundo. Hegel destaca dos flancos generales del problema de la orientación práctico/activa: de un lado, el *adaptativo*, por el cual el yo conforma (*gemäss zu werden*) sus actos y hábitos al mundo social, en el que se encuentra; y del otro, el reactivo, por el que, en sentido contrario, el yo conforma el mundo dominante a su individual idisioncrasia (*sich gemäss zu machen*), e incluso puede llegar a transformarlo. En el primer caso, «se comporta negativamente frente a sí mismo en cuanto singularidad», y, en el segundo, «se comporta negativamente frente a sí como en cuanto universal» (169/381). Ciertamente, si me conformo al mundo dado o encontrado, estoy limitando mi singularidad como espíritu actuante. El mundo dado me impone y sella con sus reglas y modos de conducta. Al contrario, si hago al mundo conforme a mi yo determinado, estoy limitando mi universalidad potencial. Esto lo sintieron los románticos como un verdadero martirio interior, pues toda decisión con-

y formas de vida (hábitos, costumbres, etc.). La ley pretende fijar la dependencia del individuo con respecto a la influencia que sobre él ejerce el mundo natural y social para ser *tal* individuo *determinado*. Pero se pasa por alto en tal planteamiento que el individuo es «*también lo universal*» (*ibid.*) y participa en ese todo: no está en el mundo como algo ajeno que se le enfrenta, sino que lo es. Es *su* mundo, el mundo *de su* yo; tanto se conforma a él como lo conforma según su iniciativa personal; lo sufre como su destino, y a la par, lo hace o realiza como su vocación. No es el individuo que realmente es fuera de esta relación con el mundo, ni, recíprocamente, hay tal mundo universal sin su yo. La relación mutua no es externa, sino interna y recíprocamente mediadora. No son propiamente dos lados, sino dos momentos replicantes implicados en lo mismo. Como precisa Hegel:

> Lo que (*was*) deba tener influencia en la individualidad, y —lo que viene a ser lo mismo— *qué* (*welche*) *influencia tenga*, depende, por eso, únicamente de la individualidad misma; *a través de este influjo*, esta individualidad ha llegado a ser *esta individualidad determinada*, lo que no quiere decir sino que *ella ya ha sido esto*. Circunstancias, situación, usos, etc., que, por un lado, son mostrados como *presentes* y, por otro, dentro de *esta individualidad determinada*, expresan únicamente la esencia indeterminada de la misma, lo que no hace al caso aquí (*Phä.* 170/383).

El juego dialéctico entre «llegar a ser» y «ya haberlo sido» indica paradójicamente esta copertenencia en lo mismo, que no es de causa a efecto, sino de acción conjunta. La determinidad afecta tanto al yo como a su mundo concreto, que devienen como un todo. Son determinados al unísono en la acción recíproca. Un lado refleja al otro, porque en realidad no son lados separados, sino momentos implicados de un mismo acontecer. El carácter holístico de la relación interna yo/mundo destruye así la linealidad consecuencial que debería formular la ley. «Tendríamos una galería doble de imágenes, cada una de ellas el reflejo de la otra» (170/385). El mundo objetivo del caso expresa el yo determinado, y el yo *se* expresa determinadamente en su mundo concreto y propio; «aquella, la superficie de la esfera, esta, el centro que la representa dentro de sí» (*ibid.*). El centro se proyecta en la esfera, que despliega el radio y alcance de su centro. La esfera refleja la potencia de su centro, y este se realiza en el volumen de su esfera. De nuevo el círculo dialéctico se muestra especialmente aquí como la imagen de la vida. Siglo y medio más tarde que Hegel —las ideas al vuelo del tiempo tardan en madurar— un fenomenólogo tan fino y sutil como Maurice Merleau-Ponty lo expresa en términos que —creo— habrían satisfecho a Hegel:

> La universalidad y el mundo se encuentran en el corazón de la individualidad del sujeto. Esto no se comprenderá nunca en tanto se haga del mundo un objeto. Pero se comprenderá inmeditamente si el mundo es el campo (*champ*) de nuestra experiencia, y si no somos más que una *vista* (*vue*) del mundo, pues entonces la más secreta vibración de nuestro ser psicofísico anuncia ya el mundo, la cualidad es el esbozo (*esquisse*) de una cosa, y la cosa el esbozo del mundo[2].

De ahí la doble significación de la expresión «mundo *del* individuo», conforme al doble sentido objetivo y subjetivo del genitivo, que es tanto el mundo en sí y para sí, al que pertenece el individuo, pues en él se encuentra, como el mundo que él hace suyo y le pertenece a él, en cuanto tal individuo determinado. Y esto acontece ya sea cuando se hace conforme con él, adaptativamente, «confluyendo solo (*zusammengeflossen*) con él y comportándose frente a él solamente como conciencia formal», o ya sea cuando lo conforma y transforma, invertido (*verkehrt*) por él en cuanto conciencia reactiva. «Puesto que, en virtud de esta libertad, la realidad efectiva es susceptible de tener este doble significado, el mundo del individuo se ha de concebir únicamente a partir del individuo mismo» (*ibid.*). Y en consonancia escribe Merleau-Ponty:

> *Yo estoy dado*, es decir, me encuentro ya situado y comprometido en mundo psíquico y social; pero *estoy dado a mí mismo*, esto es, que esta situación nunca me está disimulada, no está nunca en torno a mí como una necesidad extraña, y yo no estoy nunca efectivamente encerrado en ella como un objeto en una caja. Mi libertad, el poder fundamental que tengo de ser sujeto de todas mis experiencias, no es distinta de mi inserción en el mundo (PhP 413).

Se ha invertido el planteamiento de la razón observante. Ya no es la influencia del mundo que se ejerce sobre el individuo, sino la fluencia del mundo que este deja ser, de modo que «la realidad que afluye siga su marcha» o que él inflexiona en su curso. No hay tal «*necesidad psicológica*», como buscaba la ley, sino un acontecer conjunto del mundo natural y social y el espíritu subjetivo.

> La individualidad es lo que *su* mundo sea, en cuanto que es el *suyo*; ella misma es el círculo de su actividad, en el que se ha expuesto como realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y es, simple y únicamente, unidad del ser *presente* (*vorhandenen*) y del ser *hecho* (*gemachten Sein*); una unidad cuyos lados no caen para disociarse como mundo presente *en sí* y como individualidad que es *para sí*, según ocurre en la representación de la ley psicológica (*Phä.* 171/385).

2. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945, p. 465 (PhP).

Vertido en términos fenomenológicos, según la certera expresión de Merlau-Ponty, la libertad es conjuntamente «nacer *del* mundo y nacer *al* mundo: el mundo está ya constituido, pero jamás lo está completamente. Bajo el primer respecto, somos solicitados, bajo el segundo estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es todavía abstracto, porque nosotros existimos bajo ambos respectos *a la vez*» (PhP 517).

3. *El yo y su cuerpo*

Pero el instinto racional, llevado por su insaciable curiosidad, no cesa en proseguir su marcha, abriendo un nuevo frente. Defraudado pero perseverante, hace retroceder la cuestión «hacia la ***determinidad peculiar y propia*** (*die eigentümliche Bestimmtheit*) de la individualidad real que es en y para sí misma». Ahora los dos lados caen dentro del mismo individuo: «El individuo es en y para sí mismo; es *para sí*, o, en otros términos, es una actividad libre; pero también es ***en sí***, o en otros términos, él mismo tiene un *ser* determinado *originario* (***ursprüngliches Sein***): una determinidad que, según el concepto, es lo mismo que la psicología quería encontrar fuera de él» (171/387). Se atrinchera, pues, en el individuo: hay que distinguir en él entre el individuo determinado que es en sí ***a nativitate***, y el individuo que deviene en su actuación. Se da, pues, en él un doble carácter —el fijo e innato de su determinidad originaria, y el adquirido—, y trata de relacionarlos conforme a la ley de lo interno y lo externo, lo que es y lo que se manifiesta:

> Este *ser*, el ***cuerpo*** (***Leib***) de la individualidad determinada, es la *originariedad* (*Ursprünglichkeit*) de esta, lo que ella no ha hecho. Pero, en tanto que, a la par, el individuo no es nada más que lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión (*Ausdruck*) de él mismo, que él ha *producido* (*von ihm hervorgebrachte*); es, a la vez, un signo (*Zeichen*) que no se ha quedado en cosa (*Sache*) inmediata, sino que, en él, el individuo no da a conocer (***nur zu erkennen gibt***) sino lo que él *es* en el sentido de que pone en obra su naturaleza originaria (*Phä.* 172/387).

La observación repara que el cuerpo del yo no es una cosa (*Ding*) entre las cosas, sino la cosa (*Sache*) misma del yo, en la doblez interna de lo que es en cuanto ***natura*** originaria y lo que de ella ***se muestra*** en cuanto expresión (***Ausdruck***). Obviamente, el individuo no produce su cuerpo, se lo encuentra siendo ya en él y lo vive por dentro en cuanto órgano o medio de su expresión. Este ser originario, de ***doble haz***, como dice M. Merleau-Ponty, es la *carne* (*Leib*), y esta es fundamentalmente expresiva, deja ver y hace ver. El cuerpo —precisa Hegel— es un sig-

no (*Zeichen*), pero un signo originario, que aporta desde sí y por sí su significación, y por eso puede ser productor de sentido y condición de posibilidad de cualquier uso simbólico. O dicho de otro modo, el cuerpo es la metáfora originaria del yo en el mundo. La carne es el yo encarnado: cuerpo originario y cuerpo fenomenal conjuntamente (que no es el cuerpo objetivado como cosa, sino el cuerpo en tanto que expresivo). Su ambigüedad es constitutiva: enraíza de un lado en la *natura naturans*, con sus pulsiones e intenciones motrices originarias, y, a la vez, la modula culturalmente en su expresividad[3]. La duplicidad del genitivo objetivo y subjetivo está aquí plenamente justificada al hablar del *cuerpo del yo*, en cuanto es tanto el yo de un cuerpo originario como el cuerpo del yo apropiado por él. Por tanto, «del todo externo forma parte, pues, no solamente el *ser originario*, el cuerpo con que se ha nacido, sino también, en igual medida, la formación (*Formation*) del mismo, la cual pertenece a la actividad de lo interior; él, el cuerpo, es la unidad del ser no formado y del que sí lo está, y es la *realidad efectiva* del individuo *penetrada* (*durchdrungene Wirklichkeit*) completamente de ser-para-sí» (*ibid.*). No es extraño, pues, que el instinto racional crea haber hallado la cosa (*Sache*), en que poder encontrarse de veras, y aplicar aquella ley del organismo, que ahora parece estar en el quicio de su verdad. El problema queda, pues, planteado en los términos siguientes: «Entre estos dos lados, pues, se examina aquí la relación: cómo se ha de determinar y lo que haya de entender bajo esta *expresión* de lo interno y lo externo» (172/389). Se ha dicho, en efecto, que el cuerpo es el espejo del alma y el alma, la intencionalidad que habita el cuerpo en cuanto signo autorreferido a sí mismo. Pero en este planteamiento se desliza un dualismo pernicioso, que no es ya el tradicional de cuerpo y alma, aun cuando se matice en la dualidad de cuerpo expresivo y cuerpo congénito originario.

Pero antes de entrar en confrontación crítica con el dualismo, en que se mueve la observación, Hegel se adelanta a dar su versión propia, fenomenológica, del cuerpo como órgano (*Organ*) expresivo: «Hace visible lo interno o, dicho de otro modo, hace de él un ser para otro, sin más, pues lo interno, en la medida en que está en ese órgano, es *la actividad* (*Tätigkeit*) misma» (173/389). El órgano es, pues, el mediador entre el ser originario, que no es más que la actividad interior expresiva y

3. Como escribe al respecto M. Merleau-Ponty: «El cuerpo no es un objeto. Por la misma razón, la conciencia que yo tengo de él no es un pensamiento, es decir, que yo no puedo descomponerlo y recomponerlo para formar de él una idea clara. Su unidad es siempre implícita y confusa. Es siempre otra cosa que aquello que es, siempre sexualidad al mismo tiempo que libertad, *enraizado en la naturaleza en el mismo momento donde se transforma por la cultura, jamás cerrado sobre sí mismo y jamás sobrepasado*» (PhP 231). Las cursivas no pertenecen al texto.

el hecho expresado en que cristaliza la acción. De este modo, el cuerpo expresivo se objetiva o se hace presente para otro e instituye con ello, como advierte M. Merleau-Ponty, la posibilidad de todo posible objeto. Hegel insiste en la circularidad dialéctica de actividad (*Tätigkeit*) y la obra (*Tat*), que son indescomponibles: la actividad expresiva se plasma en el hecho expresado y este actualiza y verifica la actividad. El hecho no es un mero producto exterior consecutivo a la acción, en la relación lineal que el efecto guarda con su causa, sino el pro-ducirse de la actividad, que así queda expuesta y objetivada en el hecho/obra. En el cuerpo/órgano holístico del sujeto, destaca Hegel dos órganos especiales: la voz y la mano, «la boca que habla y la mano que trabaja» (*ibid.*). La *voz* (*Stimme*) como la presencia inmediata del sujeto, que sale de sí para manifestarse, que se autotrasciende en un hálito sutil, evanescente, una no-cosa, pura vibración interior, «estremecimiento libre *dentro de sí mismo*» (*Enz.* § 351, IX, 431/*Enc.* 410), y, a la vez, raíz de sentido *fuera de sí*[4], sembrada en el viento para multiplicarse en los otros. Hálito, en suma, en cuanto espíritu vivificante. «En este sentido —escribe Josef Simon— la voz es en realidad la condición de la posibilidad de que se experimente el ser uno mismo»[5]. Y, junto con ella, la *mano*, el órgano por excelencia del obrar transformador en el mundo, «por el que más frecuentemente el hombre viene a aparecer y a realizarse efectivamente», a hacerse presente en el mundo como «el animador (*Beseelender*) en tanto que él es originariamente su propio destino (*Schicksal*)» (174/391). La palabra 'destino' suena un tanto intranquilizadora, porque enfrenta a la libertad del que actúa —del que habla y labora— con lo otro, no previsto ni debido solo a ella. La acción vivifica el hecho o la obra, se materializa en ella, como cosa animada por el hombre, y, sin embargo, le queda fuera e independiente. «Pero la exterioridad que lo interno gana por medio de ellos [voz, mano] es el acto (*Tat*) como realidad efectiva separada del individuo» (173/389). Esta es la profunda paradoja de toda expresión: el yo encarnado se exterioriza o hace presente en su obra hacia y para el otro, pero, a la vez, queda registrado y expreso en ella, y, por lo mismo, preso de lo dicho y hecho, a merced del otro. Dice Hegel:

4. «La corporeidad del discurso —dice Hegel— representa, empero, la totalidad resumida en la individualidad, la irrupción absoluta en el punto absoluto del individuo cuya idealidad está disociada interiormente en un sistema» (*Sistema de la eticidad*, ed. de D. Negro y L. González-Hontoria, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 126).

5. Encuentro muy ajustado este comentario, que prosigue así: «Si el organismo es la condición de la posibilidad de experimentar la singularidad o la objetividad del yo mismo, de su *ser*, no obstante su *esencia como yo mismo* o como *vitalidad* solo es experimentable a través de la voz» (PLH 73).

> El lenguaje y el trabajo son externalizaciones, manifestaciones en las que el individuo ya no se retiene ni posee en él mismo, sino que deja que lo interior venga a salir totalmente fuera de sí, y lo abandona al otro (*dasselbe Anderem presgibt*). Por eso, puede decirse, en la misma medida, tanto que esas externalizaciones expresan demasiado lo interior como que lo expresan demasiado poco; *demasiado* (*zu sehr*), porque lo interior mismo brota en ellas, y no queda ninguna oposición entre ellas y él; ellas no solo dan una expresión de lo interior, sino que lo dan inmediatamente, en ellas mismas; *demasiado poco* (*zu wenig*), porque en el lenguaje y en la acción, el lenguaje se hace otro, se abandona así al elemento de la transmutación (*Verwandlung*) que tergiversa (*verkehrt*) la palabra hablada y el acto ejecutado, y hace de ellos algo distinto de lo que son en y para sí en cuanto acciones de este individuo determinado (*Phä.* 173/389).

En este texto, que he citado largamente, está el núcleo originario de la filosofía hegeliana de la praxis. Es tan nítido que hace casi superfluo el comentario. El sujeto que habla y trabaja se exterioriza (*äussert*) en su obra —lo dicho y lo hecho— y en esta se vacía de sí (*ent-äussert*), esto es, se des-entraña por modo objetivo en su obra, de modo que se hace presente *inmediatamente* en ella ante el otro. En este sentido, se expresa demasiado (*zu sehr*), pues se expone al otro sin poder retirarse. Pero es demasiado poco (*zu wenig*), porque su hecho (*Tat*) se le vuelve otro, entendido e interpretado por el otro de modo distinto a como lo entiende él —de ahí que este des-entrañamiento le resulte extrañante o enajenante— e incluso se le vuelva en contra de sí mismo. Su extrañamiento (*Ent-äusserung*) se le puede convertir entonces en alienación o caída en y bajo el poder del otro (*Ent-fremdung*). El hecho (*Tat*) entra en el elemento público de la «transformación», que es el intercambio social, donde ha de probar su objetividad. Lo dicho y hecho quedan tan expuestos fuera, que le escapa al sujeto mismo su control. No puede volverse atrás. Está inmediatamente expuesto en ello. Especialmente en el lenguaje, la inmediatez de lo dicho es tanta que el yo siente la turbación de su propia desnudez y vulnerabilidad. Solo le queda o esconderse tras lo dicho o entregarse al juego de la transformación. Se comprende, pues, que el animal que habla para entenderse sea también el animal que miente, a veces compulsivamente, como autoprotección del riesgo que corre al hablar, pero entonces se enreda en un laberinto destructivo[6]. O bien, soportar pacientemente el juego social de la interpre-

6. Como dice irónicamente el perro de Augusto Pérez, de su amo, en la novela/nivola *Niebla* de Miguel de Unamuno: «Pero ladra a su manera, habla, y eso le ha servido para inventar lo que no hay y no fijarse en lo que hay [...] La lengua le sirve para mentir, inventar lo que no hay y confundirse [...] El lenguaje le ha hecho hipócrita. Como que la hipocresía debería llamarse antropismo, si es que a la imprudencia se la llama cinismo» (*Niebla*, en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1967, II, p. 680).

tación, que puede invertir (*ver-kehren*) el sentido de lo dicho y actuado. Quien miente suele ser quien no puede soportar la prueba de la objetividad de su dicho, mientras que no suele hacerlo quien confía en el poder de su justificación. Pero por un motivo y otro, las obras pueden ser algo otro de lo que parecen, bien porque el individuo no acierte a exteriorizase como propiamente quiere hacerlo o porque los otros conviertan su manifestación en algo otro de lo que en verdad es. El riesgo del malentendido y la confrontación son inevitables. Se abre así un «doble y contrapuesto significado» de lo dicho y actuado, y con ello la ambigüedad constitutiva de la expresión, ya prime la «*individualidad interna y no su expresión*», o bien esta, en cuanto una realidad efectiva externa «*libre* del interno» (*ibid.*). Pero esta ambigüedad solo puede ser despejada a lo largo del proceso mismo de la comunicación y transformación (*Verwandlung*) como único medio de contraste de su objetividad. Dejemos el problema abierto para retomarlo a lo largo del análisis de la acción social (*praxis*), que Hegel analizará más tarde[7].

De momento, nos interesa dejar constancia de esta ambigüedad, y con ella del grave equívoco que se genera para la actitud de la observación; por ejemplo, suponer que la expresión (*Ausdruck*) es un *signo* (*Zeichen*) convencional que se puede cargar o descargar de significado, «una expresión externa, contingente cuyo lado *efectivamente real* carece de significación para sí» (174/391). Se trataría, pues, de una expresión exterior contingente, un signo cosificado, que plantea el pseudoproblema de la relación de lo exterior visible con lo interior invisible. Hegel desacredita de entrada tal planteamiento, pues tal conexión arbitraria no puede fundar ninguna legalidad. Es el caso de la fisiognómica, una pseudociencia que pretende captar «lo invisible visible». «Considera —dice— la individualidad determinada en la *necesaria* oposición de algo interno y algo externo, del carácter en cuanto esencia consciente y de este mismo, justamente, en cuanto figura (*Gestalt*) que es» (174/391), y trata de fijar su relación en una ley. Los órganos destacados son el rostro, para la fisiognómica, y la mano, para la quiromancia. Su base es tomar el órgano/signo como mediador o término medio entre la intención invisible y la figura visible, en que queda plasmado. Así, el rostro, en sus rasgos, al igual que el tono y volumen de voz, se convierten en signos del carácter interior de la persona, o la mano, con sus trazos y pliegues, en el texto cifrado de su destino. «Son el hacer retenido que permanece en el individuo», la huella impresa en que queda reflejado y que permite «el propio vigilar y observar por parte del individuo mismo, una *externalización* (*Äusserung*) en cuanto *reflexión* (*Reflexion*) *sobre* la externalización efectiva» (175/395), como quien se mira y re-

7. Véase *infra* el capítulo XII sobre la razón práctica.

mira en las señas grabadas en su cuerpo. Son bien conocidas las conductas obsesivas y supersticiosas de los que pretenden conocerse, haciéndose leer las manos o interpretar su escritura: un método «de una guisa más rápida —ironiza Hegel— que el de Solón, quien estimaba que solo podría saber algo así, a partir del transcurso de toda la vida y una vez acabada esta» (174/391)[8]. Porque no es la huella/señal, sino el hecho (*Tat*) la verdadera manifestación del carácter, no del congénito interior, sino de aquel otro que se obra a lo largo de la vida, el destino/demonio de Heráclito, que recordaba antes. Y de ahí que, invirtiendo el planteamiento fisiognomista, en lugar de hablar del rostro o la mano como espejo del destino, habría que decir con Goethe que «a los cuarenta años un hombre es responsable de su rostro».

Sorprende sobremanera que Hegel dedique tantas páginas a exponer estas pseudociencias —la fisiognómica y la quiromancia— y su refutación, como luego hará con la frenología, después de anticipar su abierto desdén por ellas, quizás porque eran opiniones bastante extendidas en su tiempo, que se hacían pasar por ciencia entre los crédulos, como la obra de Lavater *Fragments physiognomoniques*, refutada por Lichtenberg, o quizás porque, como indica Hyppolite, envolvía en su fondo una cuestión de interés, la relación del individuo con su cuerpo[9]. Yo me inclino a pensar que el interés hegeliano estaba en mostrar el absurdo a que conducían estas pseudociencias, en que andaba descarriada la razón observante, *impasse* escandaloso que forzaba, como se verá, a una nueva singladura. De ahí también la amplitud de su crítica, entre irónica y sarcástica. Varios son los motivos implicados en la misma. El primero y más inmediato es el laxo simbolismo que maneja el fisonomista, donde no se muestra una conexión *necesaria* entre el signo elegido y su significado. El signo es meramente *contingente*, uno entre las muchas manifestaciones de la individualidad, «de tal manera que al contenido expresado le es perfectamente indiferente la hechura de aquello por medio de lo cual se expresa. En esta aparición fenoménica, lo interno es, sin duda, un invisible *visible*, pero sin estar enlazado a ella; tanto puede estar en otra aparición fenoménica como puede haber otro interior en esta misma aparición» (176/395).

Es obvio que en mi cuerpo se pueden leer inmediatamente mis impresiones y emociones —el miedo, la ira, el amor—, incluso mis actitudes, como estar atento o distraído, porque todo mi cuerpo es expresi-

8. A. Gómez Ramos remite puntualmente a la sentencia de Solón, recogida por Herodoto (trad. cit., p. 955, nota 391).

9. «Muchas consideraciones de este capítulo plantean de una manera original el problema de las relaciones entre el alma y el cuerpo. Bajo este título se puede encontrar en ellas interés» (GS I, 255).

vo, pero no el yo interior indeterminado, y nada menos, que su destino. Todo esto es una vana palabrería y curiosidad auscultadora, que se refutan con un simple acto de resolución del individuo:

> Por eso Lichtenberg tiene razón cuando dice: *Suponiendo que el fisonomista atrapase alguna vez al hombre, bastaría con una firme resolución de este para volver a hacerse incomprensible por varios milenios* (*Phä.* 176/395).

Se apoya, además, en un signo *indiferente*, y por ello equívoco, que puede ser tanto rostro como máscara del individuo, y que lejos de fijarlo en ello, puede ser cancelado con su voluntad y determinación. Y es que, como le replica Hegel, «la individualidad *abandona ese estar reflexionada* dentro de sí que se halla expresado en los *rasgos*, y *pone su esencia* en la *obra* (*Werk*)» (234/190). El otro motivo de crítica se basa en la inconsistencia metódica. Al marginar la praxis como experiencia real del individuo, la fisiognómica se enreda en una teoría arbitraria. La única expresión dilucidable objetivamente es la *praxis*, donde se establece un vínculo real efectivo entre la acción del individuo y el hecho (*Tat*). En cambio, la observación invierte los términos: toma al hecho como lo *exterior no esencial* y como lo *interior esencial* el ser en sí de la individualidad, y con ello ciega la posibilidad de acceder por modo objetivo al individuo interior:

> De entre los dos lados que la conciencia práctica tiene en ella, la intención y el acto —lo que ella *tiene en mientes* con su acción y la *acción* misma—, la observación elige el primer lado como interior verdadero; supone que este tendrá su externalización más o menos *inesencial* en el acto (*Tat*), pero la verdadera externalización la tendrá en su figura (*Gestalt*). Esta última externalización es presencia sensible inmediata del espíritu individual (*Phä.* 177/397).

Esta convicción de que el espíritu subjetivo se hace más visible en la figura que en la acción, naturaliza al espíritu como algo dado y fijo, a la vez que devalúa su historia como un acontecer fortuito. Lo invisible/*visible* es para la observación un trazo o una seña del cuerpo cosificado, en vez de una viviente y animada corporalidad transida por la acción. «No es —argumenta Hegel— al asesino, al ladrón, a quien hay que reconocer, sino *la capacidad de serlo*[10]; la determinidad firme y abstracta se pierde, así, en la determinidad infinita concreta del individuo *singular*» (177/399); es decir, la cualificación *universal* objetiva, que se registra en el hecho (*Tat*) —es ladrón quien ejecuta la acción de robar—, se

10. El argumento es de Lavater en los *Physiognomische Fragmente*, según cita de A. Gómez-Ramos, trad. cit., p. 955, nota 399.

esfuma en la representación general y vacua de que este *singular* puede llegar a ser ladrón. Si de hecho roba, no hay de qué sorprenderse porque lo llevaba escrito en su cara, pero, por lo mismo, es el carácter *invisible supuesto* de su individualidad. Su acción no le es, por tanto, imputable porque es su destino ser ladrón. Es el mundo invertido, la inversión del hecho (*Tat*) por la figura (*Gestalt*), del espíritu subjetivo por el cliché cosificado. En consecuencia, metodológicamente, sus leyes de la fisiognómica no pueden decir nada —nada real efectivo— porque se limitan a formular una mera «suposición» (*Meinung*). Muy gráficamente lo había expresado Lichtenberg en su crítica: si a alguien se le dijera que obra como hombre honrado, pero que en el fondo de su corazón es un granuja, le respondería con una bofetada. Y Hegel lo corrobora: «Semejante réplica es *acertada* porque es la refutación del primer presupuesto [...] que la realidad efectiva del ser humano es su cara, etc. Antes bien, el *ser verdadero* del hombre es su *acto*; es en este donde se hace efectivamente real la individualidad y es el acto el que pone en suspenso lo *opinado* (*das Gemeinte*) en sus dos lados» (178/401), tanto «la falsa infinitud» supuesta del interior como el mero dato exterior, igualmente supuesto. Lo que importa es el acto (*Tat*), en que se expresa el sujeto, lo que este pone *a partir de sí* mismo y en lo que se expone *para los otros*:

> La individualidad se expone más bien como la esencia *negativa*, que solo *es* en la medida en que cancela el *ser* [...] El acto es algo simplemente determinado, universal, que se ha de comprehender en una abstracción: es un asesinato, un robo o es una buena obra, o un acto de valor, etc., y de él puede ser *dicho* lo que él *es*. Es esto, y su ser no es solo un signo, sino la cosa misma (*die Sache selbst*). *Es* esto, y el hombre individual *es* lo que el acto *sea*; en la simplicidad de *este ser*, el hombre individual es para otros esencia que es, universal, y deja de ser algo solo opinado (*Phä.* 178/401).

Se comprende ahora que Hegel haya alargado su crítica para demostrar, en contraste, la tesis que preludiaba al comienzo: solo en el *hecho consumado* está presente el espíritu subjetivo en cuanto tal. Lo hecho (*Tat*), al ser público, queda expuesto a los demás. Su determinidad universal se hace objetiva, pues puede ser captada y discutida por el otro en *lo* que es. Es la praxis el único texto congruente con la libertad humana:

> La individualidad que, al hacerse obra, se confía al elemento de lo objetual, se abandona así, sin duda, a verse modificada y tergiversada. Pero el carácter del acto (*der Charakter der Tat*) lo constituye justamente si es un ser efectivamente real (*ein wirkliches Sein*) que se sostiene o si es solo una obra presunta que perece anulada dentro de sí. La objetividad no cambia el acto mismo, sino que únicamente muestra lo que él es, es decir, si *es*, o si *no es nada* (*Phä.* 179/401).

La crítica se cierra así con un refrendo del párrafo sobre la unidad intrínseca del obrar y el decir. A diferencia de la observación que disocia en dos lados, lo interior y lo exterior, ambos supuestos y luego los relaciona externamente, es decir, sin necesidad interna, la praxis lleva a cabo una autorreflexión cruzada en la obra, que es[11]. Del lenguaje del mero signo corpóreo, contingente e indiferente, pasamos ahora al lenguaje del signo autosignificante, que porta consigo su significado. Contra todo naturalismo y positivismo, el sujeto es *lo que hace* y su cuerpo el signo viviente, no meramente autorreflejado, sino autoexpresivo en su acción y, por eso, abierto al otro y a la historia. El verdadero ser es el obrar, y lo hecho (*Tat*) la verdadera cosa (*die Sache selbst*).

4. *El cerebro y el cráneo*

El nuevo frente de diálogo es ahora con la frenología, que conocería Hegel indirectamente por diversas difusiones del pensamiento de Franz Josef Gall, puesto que su obra capital, *Introduction au cours de physiologie du cerveau*, apareció en 1808. La frenología fue revolucionaria y escandalosa en su época, como prueban los avatares de la vida de Gall, expulsado por el Gobierno austríaco de Viena, y errante luego por Europa entre Berlín y París. Los motivos eran obvios: impugnaba la tesis dualista cartesiana por un monismo metafísico materialista e iniciaba una psicología de las facultades mentales o *attitudes*, apoyada en la fisiología del cerebro, mediante la localización de sus funciones en distintas áreas del córtex y su huella esculpida en el relieve del cráneo. Era un programa todavía elemental, dada la gran complejidad del cerebro y la insuficiencia de los métodos para su investigación experimental, pero abría una dirección positivista cuyo alcance fue decisivo en las ciencias humanas, especialmente en las jurídicas y sociales. Obviamente, Hegel no podía despachar a la frenología como una pseudociencia, como había hecho con la fisiognómica, y de ahí la extensión y minuciosidad, a veces puntillosa, con que analiza sus hipótesis de trabajo, salpicada con chispas de ironía y sarcasmo, que denuncian su malestar intelectual ante ella. Ahora no se trata de la correspondencia externa entre la intención interior y el dato o signo corpóreo, como en la fisiognómica, sino de la

11. Vale así, contra la fisiognómica, la crítica que hace M. Merleau-Ponty al disociacionismo del pensamiento reflexivo: «Yo soy, por tanto, mi cuerpo, al menos en la medida en que es una experiencia mía y recíprocamente mi cuerpo es como un sujeto natural, como un esbozo provisional de mi ser total. Así la experiencia del cuerpo propio se opone al movimiento reflexivo que separa el objeto del sujeto y el sujeto del objeto, y que no nos da más que el pensamiento del cuerpo o el cuerpo en pensamiento, y no la experiencia del cuerpo o el cuerpo en realidad» (PhP 231).

Según decía, antes, la frenología busca una relación causal objetiva. Caben varias hipótesis que Hegel analiza a continuación: que uno influya sobre el otro, ya sea el cerebro sobre el cráneo, en la distribución de su actividad por zonas, de tal modo que la fuerza de la función mental sea proporcional a la amplitud del área afectada de la caja ósea, como sostiene Gall, o ya sea el cráneo sobre el cerebro, en tanto que, en su «autoformación viva» como hueso, lo «viene a apretar constriñéndolo externamente»; ambas alternativas son parte del mismo planteamiento: «la conexión causal entre ellos dentro de la unidad orgánica» (*ibid.*). Pero cabe también pensar en una hipótesis alternativa, que yo llamaría monádica en recuerdo de Leibniz, como dos mónadas que se reflejan entre sí en su interactuación. Si, en efecto, ambos, cerebro y cráneo, han tenido una formación conjunta y «la *vitalidad orgánica* (*die organische Lebendigkeit*)» recae en ambos *del mismo modo*, desaparecía la conexión causal y habría que hablar de una conexión interior, «y sería una armonía preestablecida que a ambos lados, mutuamente referidos, los deja mutuamente libres, a cada uno su propia figura, a la que no necesita responder la figura del otro» (*ibid.*). Esta segunda hipótesis recuerda algo a la teoría del paralelismo psico-físico de inspiración cartesiana y parece traída por los pelos. No la introduce Hegel como un caballo de Troya en la ciudadela de la frenología para desmontar su monismo materialista, porque luego la critica no menos severamente y está, por lo demás, en desacuerdo con el holismo hegeliano. En la exposición crítica, que pretende ser puntillosa, Hegel resulta profuso y confuso, se enreda con frecuencia en el desarrollo de las hipótesis alternativas propuestas, se vuelve tediosamente reiterativo, y, en ocasiones, recurre a un ácido sarcasmo inducido por su desdén. En cambio, el *leitmotiv* de la crítica es muy sencillo: la in-determinación en cuál sea la causa y el cómo de su actuación. En referencia a la primera hipótesis, alega Hegel en su crítica que «la autoformación orgánica del cráneo es, en primer lugar, indiferente frente a la influencia mecánica» (183/411) y, aun cuando se admitiera en él la huella de los complejos órganos del cerebro, no sería determinable qué función mental o momento psíquico actúa en él y de qué modo en concreto. «Y al quedar indeterminado cómo está constituida la causa, se deja igualmente indeterminado cómo acontece la influencia sobre el cráneo, si es una expansión, o una reducción o un encogimiento completo» (*ibid.*). Y se pudiera precisar esta influencia, sería indeterminado cómo se ejerce en concreto. Sobre la acción contraria del cráneo sobre el cerebro nada dice Hegel, cuando resulta obvio que una lesión craneana tiene repercusiones concretas en las áreas del córtex y en las funciones afectadas. Ciertamente, la figura del cráneo, si es dolicocéfalo o braquicéfalo, según la disposición de sus ejes, nada dice acerca del funcionamiento del cerebro, ni tampoco parece darse

una relación determinante entre el volumen del cráneo con la inteligencia[12]. En cuanto a la complejidad del cerebro en sub-órganos especializados en funciones y su localización, Hegel resulta reticente en el detalle en atención a que el sujeto actúa unitariamente en su cerebro como único principio de vitalidad. Hoy día está acreditada por bien probada la organización funcional del cerebro y la cartografía de sus funciones, pero con la salvedad de que el cerebro funciona de una manera integradora y que sus respuestas, aun cuando tengan un lugar de procedencia, implican al todo del sistema[13].

Ahora bien, lo decisivo es de nuevo la crítica hegeliana al método de la razón observadora por disociativo de los extremos —el para sí subjetivo, que actúa mediante su cerebro, «*subsumido bajo aquella esencia*», y el en-sí de la realidad ósea inmediata (el cráneo)—, que luego trata de relacionar externamente en una ley constante. «Pero el espíritu tiene muchas facetas (*Vielseitigkeit*) —arguye Hegel—, lo que le da a su existencia otros tantos significados (*Vieldeutigkeit*)» (184/413). Y de ahí la necesidad de fijar los distintos lugares en que se expresa la potencia expresiva del sujeto y establecer la correlación entre las funciones, áreas cerebrales y señas del cráneo. Pero Hegel insiste en que el cráneo es mera cosa, ni órgano ni signo expresivo, y, por lo tanto, sus señas son indiferentes a toda significación. Puede ser muy elocuente en las manos del príncipe Hamlet o de cualquier ermitaño para meditar sobre la caducidad de la vida, pero no para conocer la fluidez de la conciencia en sus funciones. Es *caput mortuum*. Un dolor de cabeza o la tensión dolorosa en tal o cual parte del cráneo, puede a ser síntoma de muchas cosas, pero no expresa una función determinada, por ejemplo, el sentimiento, puesto que este es indeterminado mientras no se especifique de qué sentimiento se trate. La multilateralidad del espíritu generaría así la multivocidad de su huella ósea y con ello la correspondencia resulta «una hipótesis improbable» (185/415).

En cuanto a la segunda hipótesis de «una libre armonía preestablecida *sin concepto* (*begriffslose*)» (185/415), esto es, contingente, pues falta «la determinación de ambos lados, ya que uno de ellos, debe ser, se dice, *realidad efectiva sin espíritu* (*soll geistlose Wirklichkeit*), *mera cosa* (*blosses Ding*) (*ibid.*), no hay método para establecerla. «Cuanto más pobre

12. Me atengo en este punto a lo que escribe José Luis Pinillos en sus *Principios de Psicología*, que la densidad neuronal favorece la sinapsis: «Los paquetes neuronales son, por supuesto, menos densos en los cerebros grandes que en los pequeños, pero esa menor densidad está compensada por la mayor elaboración y tamaño de la arborización dendrítica de la que depende a su vez la conectividad sináptica» (Alianza, Madrid, 1975, p. 40).

13. Es las tesis que defiende M. Merleau-Ponty sobre el comportamiento reflejo (*La structure du comportement*, PUF, París, 1967, cap. 1, pp. 5-54). Véase a este respecto en la citada obra de J. L. Pinillos, pp. 81-89. Muy recomendable es la «reflexión filosófica» que cierra el capítulo segundo, pp. 103-105.

sea la representación que se tiene del espíritu, tanto más fácil se hace la cosa de este lado, tantas menos se hacen las propiedades, tanto más separadas, firmes y óseas» (*ibid.*) serán sus huellas. Pero, si aumentan aquellas en la diferenciación, acorde con la multilateralidad de lo psíquico, más indeterminada será su localización, «sus zonas craneanas y formas óseas». No habrá modo de establecer una asociación necesaria, sino arbitraria y casual, como el ama de casa que asocia la lluvia con el paso del vecino por la calle. «Pues, aunque muchas cosas se hagan más fáciles por la pobreza de la representación del espíritu, siempre queda una gran cantidad de ambos lados; queda toda la azarosidad de su referencia para la observación» (*ibid.*). Mucho más si se habla del carácter de alguien en abstracto, por ejemplo, del asesino o del ladrón, y se pretende hallar su indicación en una singular depresión o protuberancia del cráneo. Y es en este punto donde estalla la sarcástica referencia de Hegel a la frenología natural que se complace en poner unos cuernos en la frente del esposo burlado.

Este clímax satírico deja paso, como contrapunto, a una reflexión sobre los conceptos ontológicos que están en juego. Como se ha venido insistiendo, la observación opera en el reino de lo orgánico con el presupuesto universal de que «*lo externo es la expresión de lo interno*» (186/419), y en el caso de la frenología, no duda en recurrir a la analogía con el cráneo de los animales, «una excelente *ayuda*», ironiza Hegel, como si supiéramos algo de su psiquismo. Este recurso analógico se mueve en la nivelación de lo psíquico propia del naturalismo fisiológico, y, en última instancia, en la dependencia de la función con respecto al órgano y de este al análisis de su estructura físico/objetiva, como si esta fuera la clave del asunto. Todo lo reduce a la categoría del ser cósico positivo. Incluso en lo psíquico ha de darse algo fijo, una forma de ser estable como la determinación de un carácter o, al menos, de una disposición, algo que sea, o que debiera ser, al menos, a tenor con las observaciones. «Pero si no se da la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*), se considera que la *posibilidad vacía* (*die leere Möglichkeit*) vale tanto como ella» (187/419). Todo se explica, pues, desde abajo, desde la antecedencia de las causas eficientes; nada en función de la emergencia de lo nuevo o de la línea evolutiva. Tal reduccionismo, no ya metodológico, sino ontológico, indigna a Hegel ante la indisimulable diferencia entre el animal y el hombre:

> Cuando menos, el *ser* del espíritu no puede tomarse como algo fijo que no se pueda sin más tocar ni mover. El hombre es *libre*; se concede que el *ser primigenio* (*ursprüngliche Sein*) son solo *disposiciones* (*Anlagen*), de las que tiene muchas o que precisa de circunstancias favorables para desarrollarse; es decir, de un ser *primigenio* del espíritu puede enunciarse tanto como que no existe en cuanto ser (*Phä.* 187/419 corr.).

Frente a la realidad de la mera cosa y la posibilidad vacía, Hegel reivindica el poder del espíritu posibilitante, esto es, de la libertad que hace sus posibles y se da a sí misma su determinación objetiva. En contra del esquema frenológico de un interior psíquico natural y un exterior óseo, donde aquel queda im-preso, o lo que es lo mismo, preso en su propio escudo, proclama Hegel que «el individuo también puede ser algo distinto de lo que es interna y originariamente, y más aún, de un hueso» (*ibid.*). En la libertad está el secreto del espiritualismo —que no mero idealismo, como suele creerse—, hegeliano. Sin esta clave no se entiende nada en su pensamiento, porque el espíritu es esencialmente activo; no *es*, *se obra*.

> Lo ente sin actividad espiritual es una cosa (*Ding*) para la conciencia, y es tanto menos su esencia cuanto que es, más bien, lo contrario de ella, y la conciencia solo se es así efectivamente *real* (*wirklich*) por la negación y la aniquilación de un ser tal. Desde este lado, se ha de considerar como una completa denegación de la razón el hacer pasar un hueso por la *existencia efectivamente real* de la conciencia (*Phä.* 188/421).

Al espíritu no hay que buscarlo entre los muertos, sino en lo vivo, en lo más vivo, pues es un soplo vivificante, una potencia inexhausta de renovación y creatividad. «La *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad* —precisa Hegel—. Puede soportar la negación de su inmediatez, el *dolor* infinito» (*der unendliche Schmerz*) (*Enz.* § 382, X, 25/*Enc.* 436). Por eso es indestructible, capaz de regenerar sus propias heridas y transformarlas en más y mejor vida. Su símbolo no es el ave fénix que renace de sus cenizas, como la naturaleza en cada primavera, pero siempre igual a sí misma, sino el cristiano luterano de una rosa blanca floreciendo en el leño de la cruz, el secreto misterio de muerte y resurrección transfigurada. Desde la profunda experiencia de esta decepción, el instinto de la razón, al encontrarse al fin en el duro y escueto hueso de una calavera, rechazará a la razón observante que lo ha conducido a una conclusión tan desoladora. No es que tema a la muerte, sino que se siente capaz de transformarla en una vida más alta. Renuncia a la vacua abstracción de una ciencia, la frenología, que solo ofrece la oposición escueta, carente de concepto, de una interioridad abstracta y de una exterioridad no menos abstracta, para cancelarla luego en una identidad vacía: el espíritu no es más que esta cosa, «algo tal como un hueso». Este es el «juicio infinito que se cancela a sí mismo» (191/427), como veremos en el capítulo siguiente. La repugnancia a verse en una cosa, con el estremecimiento íntimo de sí mismo —para Hegel el estremecimiento es siempre una íntima vibración de libertad— la hace despertar de la abstracción:

> Con esto, empero, la razón que observa parece haber alcanzado, de hecho su punto culminante, a partir del cual tiene que abandonarse y caer

> dando vuelcos (*sich selbst verlassen*), pues solo lo que es totalmente malo tiene en sí la inmediata necesidad de invertirse (*verkehren*) y pervertirse (*Phä.* 188/421-422).

El punto culminante es, pues, un punto de radical inflexión, que obliga a un retorno. Este es el sentido más existencial y vivo de la re-flexión como vuelta sobre sí tras un fracaso radical. Este fracaso es la degradación del espíritu, cuando la avidez del conocimiento positivo —una experiencia de cosas dadas encontradas, disponibles—, cierra el horizonte para una autocomprensión del espíritu en su libertad. He aquí el mal extremo, el olvido de sí perdido entre las cosas (*Dinge*), la renuncia a sí mismo por una cosificación sobrevenida desde fuera como un aciago destino. Hölderlin lo ha recogido en una profunda sentencia que ha comentado finamente Martin Heidegger:

> Pero, donde está el peligro, allí crece lo salvador
> (*Wo aber Gefahr ist, wächst*
> *das Rettende auch*)[14],

como el ansia de libertad nos hace estremecernos un día desde la más completa servidumbre. Entonces, en un supremo esfuerzo de desesperación, la razón tiene que confiar en sí misma, sacar fuerzas de flaqueza y darse radicalmente la vuelta. Es un instante único de con-versión al ser que en verdad *se es*. La libertad se gana o se pierde definitivamente en este trance. Hegel trata de ilustrarlo con la trágica historia del pueblo judío, tan próximo a la salvación (*Heil*) y tan empeñado en su ceguera y contumacia. Sacrifica su «esencia autónoma» (*Selbstwesenheit*), la esencia que *se* es, y la desplaza fuera de sí sin reconciliarse consigo mismo. Pero «por esta enajenación (*Entäusserung*) se hace *posible* una existencia más alta si pudiera volver a llevar su objeto dentro de sí, que si hubiera permanecido estancado dentro de la inmediatez del ser» (189/423). No es el único caso de alienación del espíritu, ni siquiera el más significativo. La paradoja es la clave del lenguaje espiritual, pues no hay espíritu sin la espina de la contradicción y la experiencia de su inversión interior:

> Porque el espíritu es tanto más grande cuanto más grandes sean las oposiciones de las que retorna hacia dentro de sí, pero esta oposición él se la construye al cancelar su unidad inmediata y enajenar (*Entäusserung*) su ser para sí (*Phä.* 189/423).

Si no se produce este retorno solo queda el «vacío desventurado» (*die unselige Leere*), la ausencia inconsolable de aquello que podría colmarlo.

14. «Patmos», en *Friedrich Hölderlin Werke*, Insel, Fráncfort M., 1986, II, p. 54.

X

LA IDENTIDAD DE RAZÓN Y COSEIDAD

La sección anterior acerca de la razón observante acaba con una Conclusión, cuyo núcleo temático he convertido en título de este nuevo capítulo para otorgarle el tratamiento adecuado a su importancia. Es cierto que Hegel lo presenta como un epílogo conclusivo en un par de páginas, pero su dimensión de cierre de la cuestión del idealismo —la tesis de la razón en cuanto tal—, merece destacar su consideración. ¿Se ha verificado o no la tesis idealista que se enunciaba al comienzo del itinerario?, ¿en qué queda la razón teorética, que tan triunfalmente se proclamaba al inicio de la modernidad?, ¿ha sido el idealismo moderno el responsable de este fiasco en la experiencia de la razón?... Estas preguntas requieren una respuesta antes de proseguir el camino. Por lo demás, la temática que entra en escena con el nombre de «juicio infinito» también la exige en cuanto que marca un punto de inflexión decisivo en el curso dialéctico de la razón, que va a invertir los términos del problema. Paradójicamente, el fracaso en la razón observante va a posibilitar el giro hacia la razón práctica, al contrario de lo que sostenía el pensamiento antiguo, que hacía de la contemplación del orden ontológico del mundo la regla de la conducta. Este nuevo puerto que atravesar es, pues, el objetivo del presente capítulo.

1. *Recapitulación y balance*

Como era de esperar, la citada conclusión se presenta en una «ojeada de conjunto» (*Übersicht*) sobre el camino recorrido por la razón observante, «una recapitulación de la serie de relaciones que hemos considerado hasta aquí» (189/423). Y lo primero que aclara Hegel en esta retrospectiva es el uso que ha hecho la observación de la sección de figuras de la

conciencia, asumidas e integradas en la razón. Esta se buscaba a sí misma en el mundo pues nada le era ajeno, y de ahí su avidez observadora. Se trata, pues, de rememorar los *modos* de la observación en cuanto tal, practicados según las distintas formas de conciencia, en un *proceso libre*, como subraya Hegel, pues ya no hay para la razón observante una cosa independiente frente a ella. Se le da, pues, la cosa en cuanto *experimentada*, observada, analizada, es decir, filtrada y fijada por la observación. Así, en el *primer modo* (*erste Weise*) vinculado a la certeza sensorial, no aparece (la cosa) a la razón observante en la inmediatez de la impresión sensible en sus datos primigenios, sino en cuanto lo general o universal sensible, tal como se muestra en la naturaleza inorgánica. «*Se desvanece* de su vista el *ser sensible* (*das sinnliche Sein*) —dice Hegel— [y] los momentos de su relación se exponen como abstracciones puras y como conceptos simples que deberían estar firmemente atados a la existencia de las cosas» (189/423). En otros términos, a la razón observante no le interesa el *ser* sensible, en su inmediatez, sino la *objetividad* de lo sensible, los trazos característicos de la cosa experimentada, en cuanto cosa que pensar. Sabemos, desde Kant, que no hay objetividad sin reducción de lo múltiple a lo uno. Surgen así los dos polos a comparar y relacionar: la universalidad de las propiedades sensibles y la unidad de ellas en la cosa singular. «Este proceso libre, acabado dentro de sí —precisa Hegel— retiene el significado de un proceso objetual, pero entra ahora en escena como algo *Uno* (*ein Eins*); en el proceso de lo inorgánico, lo Uno es lo interior que no existe; pero en cuanto Uno que existe el proceso es lo orgánico» (*ibid.*). Mas esta unidad queda como inconstatable en el reino de lo inorgánico. Ya se ha mostrado críticamente la imposibilidad de fijar estos trazos en momentos de una ley precisamente por la separación y fijación observacional de los mismos. Y, por ende, la observación no encuentra en la naturaleza un vestigio de libertad, en que pudiera reconocerse la autoconciencia. Primera decepción de las expectativas de la razón. Pasamos de ahí al orden de lo orgánico, con el barrunto de una ley universal por la que lo exterior sensible exprese la unidad interior. Este fue el *segundo modo* de observación conforme a la figura de la percepción, pero esta cosifica los dos lados del ser vivo, al no poder tomarlos como momentos de lo mismo y de ahí la imposibilidad de fijar la relación de lo visible y lo invisible en una ley. «El proceso orgánico —recuerda Hegel— es solo libre *en sí*, pero no lo es *para sí mismo*»; es en el *fin* (*Zweck*) donde entra en juego el ser-para-sí de su libertad; donde *existe* (*existiert*) como otra esencia, como una sabiduría consciente de sí misma, que está fuera de aquella esencia» (189/423). El ser orgánico es como una viviente «obra de arte», como tras Kant afirma Schelling y con él todo el Romanticismo, pero su secreto está en el artista creador o en la *natura naturans*. Su necesidad le es, pues, exte-

rior, establecida pero no ejecutada de por sí, sin poder, por tanto, ser apropiada reflexivamente; en suma: el organismo es una imagen viva de la autoconciencia, porque la preludia o anticipa, pero en ella no puede captar la unidad interior en su concepto. Segunda decepción.

De ahí la necesidad de pasar adelante, en un *tercer modo* de observación conforme a la figura del entendimiento, que remite a las leyes lógicas y psicológicas de la autoconciencia. La razón ya está en lo suyo; su nuevo objeto es ella misma, pero en su singularidad contingente.

> Este nuevo objeto, tomado igualmente como algo *ente* (*als Seiendes*) es la autoconciencia *singular*, *contingente* (*einzige*, *zufällige*); por eso, el observar está dentro del espíritu opinado, y dentro de la relación contingente de la realidad efectiva consciente hacia lo inconsciente (*Phä.* 189-190/425).

La razón observante se busca ahora en cuanto *cosa* pensante, de un modo inmediato, y con ello recae de nuevo en la suposición de algo que *que es* (*Seiendes*) e intenta captarlo en la representación (*Vorstellung*) objetivadora. «Con lo cual, la observación ha llegado a enunciar lo que era nuestro concepto de ella, a saber, que la certeza de la razón se busca a sí misma como realidad efectiva objetual» (190/425). Parece, pues, haberse ya encontrado, verificando así la tesis del idealismo, pero su modo observacional, representativo o cosificante, la extravía en la fisiognómica y la frenología. Como señala Hegel en otro pasaje posterior, «en lo que respecta al objeto, entonces, en la medida en que es inmediato, en que es un *ser indiferente* (*ein gleichgültiges Seins*), veíamos a la razón observante buscarse y encontrase a sí misma en esta cosa indiferente, esto es, la veíamos ser consciente de su actividad como de algo exterior (*äusserlich*) tanto como era consciente del objeto solo como algo inmediato (*unmittelbar*)» (423/899).

Pese a todo, hace Hegel una distinción significativa al respecto. La razón observante no mantiene —dice— una tesis materialista, pues no se mueve en el orden ontológico, sino en el óntico. Puede creer que el espíritu sea «algo distinto del hueso», pero su observación lo vincula a este hueso que ve ante sí y que le lleva a afirmar que el espiritu «*es* algo así como *un hueso*» (*solches wie ein Knohen ist*) (*ibid.*). Podría protestar tal vez diciendo que no pretende excluir lo interior consciente, pero, sin embargo, al suponerlo como cosa, afirma con ello que lo «es» en cuanto tal. Podría incluso pretextar que ella supone otra cosa, la cosa-espíritu (*une chose qui pense*), pero *lo que* dice —recuérdese un pasaje semejante al final de la dialéctica de la certeza sensible— *refuta* esta suposición:

> Cuando por lo demás se dice del espíritu que *él es*, que tiene *un ser*, que es una cosa, una *realidad efectiva* singular, con ello no se está mentan-

do sin más algo que se pueda ver, o tomar con la mano, o darle un golpe, etc., pero *se está diciendo* eso, y lo que en verdad se expresa, entonces, así: que el *ser del espíritu es un hueso* (*das Sein des Geistes ein Knochen ist*) (*Phä.* 190/425).

Según el concepto óntico o cósico de *ser*, que maneja aún la razón observante, lo que afirma, en verdad, es que el espíritu es una cosa, esta cosa, el cráneo. La repugnancia de esta afirmación reside en que el espíritu no debe ni puede ser entendido como cosa[1], pues entonces es inevitable ir a parar, más tarde o temprano, a la afirmación ontológica de que no es más que cosa. ¿Un fracaso de la razón? No, un fracaso de un idealismo demasiado subjetivo, de un lado, y del otro, demasiado objetivo: un idealismo que afirma el *sum* y el *cogito* de un modo inmediato, intuitivo más que dialéctico, con lo que acaba confundiendo ambas determinaciones. ¿Fracasa, al menos, la razón teórica moderna, como parece suponer Hegel con su crítica?, ¿desprecia olímpicamente todo el gigantesco esfuerzo de investigación de la naturaleza desde Descartes y Galileo hasta Newton, y desde la *scienza nuova* hasta la frenología? En este caso, habría que matizar: lo que se ha mostrado críticamente es la insuficiencia de una ontología cosista para pensar el movimiento y lo vivo, y, más que todo, lo libre o espiritual. No es, en absoluto, el desdén de un filósofo dogmático hacia la ciencia natural, como podría creerse a la ligera, sino el escepticismo propio de un especulativo, que cree que la experiencia entendida *positivamente*, como mera observación de datos, y la matemática en cuanto mero *formalismo* o procedimiento cuantificativo, y ni siquiera la *sinergia* de ambos, no superan la *representación* del ente como mera cosa (*Ding*) ante los ojos. En consecuencia, se hace preciso para pensar el dinamismo de la *natura naturans*, y, sobre todo, del espíritu en cuanto libertad, es decir, la *praxis* humana, estrenar nuevos conceptos, o más bien, atreverse a concebir, a intentar su *concepto*.

2. *El doble significado del «yo = cosa»*

Cuando dice Hegel que este resultado, a que se ha llegado por la razón observadora, tiene «un doble significado» (*eine gedoppelte Bedeutung*) (190/425), se está refiriendo a esta doble ontología implicada en ello: la óntica fixista/positivista y la ontológica o dialéctica. El primer sentido está pensado en la clave de la conciencia. Se trata del resultado a que ha llegado la razón observante, pero es una «observación ca-

1. Recuérdese la crítica ya de Kant al substancialismo del espíritu, en que estaba incurso Descartes.

rente de concepto» y, además, irreflexiva, «pues no tiene ninguna claridad de conciencia» (191/427). No es que sea falso su enunciado, pues ciertamente el yo es una realidad objetiva, pero es inadecuado, pues lo dice de un modo dóxico y cosificante. El segundo sentido, en cambio, al que llama Hegel expresamente «verdadero» (*wahre Bedeutung*), está pensado desde la autoconciencia. Muy oportunamente recuerda Hegel en este punto un trance en la genealogía de la razón, cuando la autoconciencia desgraciada, para escapar al destino de su desdoblamiento agónico interior, «se despojaba de su autonomía, alienándola y bregaba hasta hacer de su ser *para sí* una *cosa* (*Ding*)» (190/426-427). De esta enajenación (*Entäusserung*) iba a surgir precisamente la razón. Pero no es lo mismo *ser* cosa que *hacer-se* cosa, pues mientras que el primer sentido designa un hallazgo contingente —el hueso del cráneo— y lo formula bajo la determinidad genérica de lo cósico —el ente dado ante los ojos—, el segundo es un acto libre en devenir: *poner-se* como cosa. En ambos casos, sin embargo, se cumple la *Categoría*, entendida, como se ha indicado, en cuanto unidad de pensar y ser, o del yo y la cosa, es decir, en el nivel propio de la razón (la tesis del idealismo). Lo común a ambas es reconocer, en efecto, que el yo tiene realidad objetiva, pero, obviamente, no es equivalente el yo/cosa (incluso aun cuando sea cosa pensante) o el yo/libertad o ser para sí. En el primer caso, no hay concepto, sino representación (*Vorstellung*) de algo existente. De ahí que no haya que extrañarse de que la observación distorsione el sentido idealista de la razón, al tomar la *Categoría*, una y universal, en una determinada acepción categorial, tal como la cosa substancia aplicada al dato empírico. De todos modos, en lo que más insiste Hegel en su crítica, es en la identificación escueta del yo con una cosa sensible inmediata, un cráneo, un hueso[2]. No obstante, «en tanto que el objeto está así determinado para la conciencia, posee *razón*» (191/427), la correspondiente a la razón observante. Pero no es igual el mero *tener* razón que *serla* y, además, *saberla* en su ejercicio. La diferencia está en que cuando el yo se pone como cosa, enajenándose (*Entäusserung*), se realiza en lo que hace (*Tathandlung*); no es un hecho (*Facktum*), sino una obra (*Werk*). Ahora bien, lo decisivo es, con todo que ambas formas, o ambos sentidos, son necesarios para desplegar la *Categoría*, pues esta en cuanto meramente aseverada, no es más que una *unidad inmediata*, que requiere desarrollo:

2. Como advierte Hegel más adelante: «Cuando se llama *alma* (*Seele*) al yo, se representa ciertamente a este también como cosa, pero como una cosa que no se ve, no se siente, etc., de hecho, entonces, no como ser inmediato y no como lo que se quiere decir cuando se dice cosa» (*Phä.* 423/899).

> La Categoría que es la unidad *inmediata* del *ser* y de lo *suyo*, tiene que recorrer de medio a medio las dos formas, y la conciencia que observa es justamente eso a lo que la unidad se le presenta en forma de ser. En su resultado, la conciencia enuncia como proposición aquello cuya certeza sin conciencia ella es: la proposición que reside en el concepto de la razón. Esa proposición es el *juicio infinito* de que el sí-mismo es una cosa: juicio, este, que se cancela a sí mismo (*Phä.* 191/427).

Esta primera forma *inmediata* de expresar la *Categoría* en clave de conciencia representacional recoge el resultado de la razón observante: el yo *está* presente en el mundo como una *cosa*. El yo/cosa es la mera representación (*Vorstellung*) de lo que encuentra la observación. Conlleva el déficit inherente al re-presentar mismo: solo se atiene a lo que es, algo inmediato e independiente. Todo lo que se formula en esta clave, aun cuando se suponga lo contrario, no dice más que la presencia inmediata del yo, el de su existencia material. Pero esto es media verdad, y sin su complemento, casi una falsedad o, al menos, mera obviedad. En cambio, el despliegue de la *Categoría* en clave de autoconciencia enuncia el movimiento en sentido contrario: el yo *se ha hecho* presente *en* el mundo para realizar su ser *para sí*. Para captar el yo, en su verdad, se precisa pensar el movimiento de su salida de sí y retorno; esto es, elevarlo a su *concepto* (*Begriff*). Hegel expresa esta diferencia de un modo paradójico, jugando con el término concepto en su sentido habitual y en el propiamente dialéctico, que pone en cursiva. «El concepto de esta representación (*Vorstellung*) —dice— es que la razón se sea a sí *toda coseidad* (*alle Dingheit*), también la coseidad *puramente objetual misma* (*rein gegenständliche selbst*); pero tal coseidad lo es en el *concepto* (*im Begriffe*), o bien, el concepto es solo su verdad, y cuanto más puro sea el concepto mismo, tanto más estúpida es la representación a la que se degrada cuando su contendido no es como concepto, sino como representación» (192/429). Fuera del *concepto*, no alcanza verdad, por falta de espíritu, o más exactamente, por la impotencia representacional para enunciarlo. Más aún, no puede darse una determinación objetiva adecuada del espíritu, pues este es libertad, lo negativo en sí mismo, el autotrascenderse hacia lo otro y recogerse en su propia obra. En fórmula hegeliana habitual: estar cabe-sí-mismo en lo otro. Su extrañamiento enajenante (*Entäusserung*) en cosa es el modo transitivo de actuar para poder volver reflexivamente sobre sí mismo; de ahí que la cosa se vuelva con ello la cosa *de* y *para* la razón. En suma, en la unidad contraria/complementaria de ambas formas de entender y desplegar la *Categoría* se verifica plenamente el idealismo de la razón. Se impone, pues, la necesidad de transitar desde la razón observante a la razón práctica. Pero ¿cómo? No se trata, como se verá, de un salto en el vacío, ni de una decisión arbitraria, sino de un tras-paso dialéctico desde la misma aporía planteada.

3. *El juicio infinito*

Toda la problemática del tránsito se contiene en el denso párrafo que dedica Hegel al juicio infinito[3]. Ejemplo, el que nos ocupa: «el yo es un hueso», como lo enuncia la razón observante. Este, a primera vista, es insensato, porque encierra de un modo inmediato una contradicción, que está a punto de estallar, pero no lo sabe. Este juicio, una vez formulado, echa chispas, como se dice vulgarmente, por la repulsión entre el sujeto y el predicado. Palpita como un estremecimiento mental, que no es más que el de la libertad al ser tratada como cosa. No solo «es plano y carece de espíritu (*geistlos*)», sino que es más bien —subraya Hegel más adelante con énfasis— «la misma ausencia de espíritu (*das Geistlose selbst*)» (423/899), o, como llega a decir en estas mismas páginas, redundando en el sarcasmo a la frenología, «la ignominia de ese pensamiento sin concepto (*die Schmählichkeit des begrifflosen nackten Gedankens*)» (191/427), en la medida en que denigra la dignidad de lo espiritual. Pero, de inmediato, alude Hegel, un tanto enigmáticamente, a que «una autoconciencia del espíritu situada a un nivel más profundo, y que aquí aparece como un estado de pudor natural» (*ibid.*) envela esta ignominia; más aún, que la hace productiva. ¿Cómo? ¿Qué tensión se opera en el juicio infinito?

Hagamos un breve rodeo por la *Lógica* hegeliana. Distingue allí Hegel entre juicio infinito negativo y positivo. Del negativo dice que es un juicio *contradictorio*, en el sentido de que «se halla eliminada en él» la forma del juicio: «Tiene que contener una relación entre sujeto y predicado; pero, semejante relación, al mismo tiempo, no debe hallarse en él» (WL II, VI, 324/CL II, 330). Pone como ejemplo «el espíritu no es rojo», o «el espíritu no es un elefante» o «no es una mesa», un juicio que se diría disparatado, estúpido o burlón por la completa inadecuación del predicado y el sujeto. Se utiliza externamente la forma del juicio precisamente para eludirlo en cuanto juicio. A su vez, un juicio infinito positivo es aquel en que se da la identidad absoluta de sujeto y predicado, como «el león es el león», o el espíritu es el espíritu («el yo es el yo»). Tales juicios se superan, según Hegel, es decir, tienen la apariencia de juicio sin serlo:

> Por esta reflexión dentro de sí de las determinaciones del juicio, se ha asumido (*aufgehoben*) ahora el juicio; dentro del juicio negativamente infinito, la diferencia es, por así decir, demasiado grande, para que siga habiendo

3. A. Gómez Ramos remite en este punto a la tesis del «juicio infinito» en Kant (KrV B96), o limitativo, de la forma «S es no-P» (ejemplo: «el alma es no-mortal»). Tienen forma afirmativa, pero limitan lo que el sujeto puede ser, p. e., «el alma es cualquier cosa, menos mortal» (trad. cit., p. 956, nota 427).

aún juicio; sujeto y predicado no tienen de ningún modo referencia positiva entre sí; por el contrario, dentro del juicio positivamente infinito no está presente más que la identidad y, en virtud de la entera falta de diferencia, no hay ya juicio alguno (WL II, VI, 325/CL II, 194)[4].

Ahora bien, en el juicio infinito positivo, la identidad puede entenderse, o bien de un modo vacuo y abstracto, como es habitual, o bien de un modo dialéctico/reflexivo, como una identidad pro-ducida o que ha devenido a través de su diferencia, es decir, que pone y conquista su igualdad consigo misma. Yo = yo puede significar una mera tautología, o, por el contrario, encerrar una heterología superada en el sentido de que yo me he hecho a mí mismo, me he puesto en obra, enajenándome, para llegar a ser yo mismo. Así hace Fichte de la identidad el principio de la auto-posición del sujeto en sí y para sí. «Lo *positivo* del juicio infinito —dice Hegel—, de la negación de la negación, es la *reflexión de la singularidad* misma, por cuyo medio se ha puesto esta, por vez primera, como la *determinidad determinada*» (WL II, VI, 325/CL II, 193). Por consiguiente, el juicio infinito positivo hay que tomarlo como la negación del negativo, y, en este sentido, como la re-posición del sujeto mediante el predicado. El juicio es un lugar mental (o proposicional) cerrado sobre sí, donde encajan o se corresponden los conceptos, y de ahí que su regla sea la identidad. Se distingue para unir, para enunciar la pertenencia de los conceptos. El juicio se cierra sobre sí como un círculo. Pero aquí no cabe cierre, sino apertura, en la medida en que la identidad no elimina de sí la diferencia, sino que la requiere para volver, a partir de y mediante ella, sobre sí. Habría, pues, que decir, como precisa Hegel, que el «individuo es individuo», no de modo inmediato, sino por la mediación de su predicado, y el predicado es igualmente lo universal reflejado en sí. «Por esta reflexión dentro de sí de las determinaciones del juicio, se ha asumido (superado = *aufgehoben*) ahora el juicio» (WL II, VI, 325/CL II, 194). Esta doble negación respectiva refleja su tensión en la *cópula*, dislocada o desgarrada en su función unificadora, porque en ella está presente la diferencia:

Los extremos cualitativos están asumidos dentro de esta identidad suya. Pero, en cuanto que esta unidad es el concepto, ella se ha vuelto a dirimir inmediatamente, en igual medida, dentro de sus extremos, y se da como juicio

4. En la *Enciclopedia* se atreve Hegel a dar ejemplos objetivos existenciales de tales juicios: en el juicio infinito negativo, la muerte (*der Tod*), porque, a diferencia de la enfermedad, separa radicalmente el alma y el cuerpo, pero no menos el asesinar (*verbrechen*) o el tratamiento del crimen «en el derecho penal burgués, pues en el mismo se niega este específico derecho y con ello es reconocido en general el derecho (*Enz.* § 173, VIII, 325/ *Enc.* 256).

> cuyas determinaciones, empero, no son ya inmediatas, sino reflexionadas dentro de sí. El *juicio del estar* (*Daseinsurteil*) ha pasado a *juicio de reflexión* (WL II VI, 325/CL II, 194).

Traspuesto al ejemplo del caso, si digo que «el espíritu es el espíritu» y «el hueso es el hueso», casos del juicio infinito positivo, este juicio resulta vacuo porque elimina la diferencia interna del juicio. Pero si afirmo «el yo es una cosa, un hueso», entonces su pretendida identidad salta por los aires, pero, a la vez, se está afirmando, pese a todo, su identidad. En este sentido, el juicio «se cancela a sí mismo» (191/427), o se trasciende a sí mismo, pero, a la vez «se resuelve» en cuanto soluciona su interna aporía. Ahora se comprende la necesidad de que la conciencia enuncie o se pro-nuncie, al fin de su trayectoria como razón observante, en un juicio infinito, literalmente in-sensato, pero dialécticamente pro-ductivo, porque con él se introduce explícitamente la oposición, y con ella, la mediación reflexiva en el seno de la *Categoría*. Si, por ejemplo, decimos simplemente que «pensar y ser son lo mismo», como afirmó por vez primera Parménides en un esfuerzo hercúleo de abstracción por superar la multiplicidad de la *dóxa*, o bien que «el pensar es el ser», se nos oculta la diferencia entre ambos en el hábito casi connatural con que pensamos lo real o suponemos que lo real es pensable. Si, en esta línea clarificadora, explicitamos que «el yo es la cosa», comienza a vislumbrarse la diferencia interna, pero, al cabo, resulta más o menos aceptable porque el yo existe como algo *presente* en el mundo. Pero, al formular el juicio infinito de que «el yo (el *sí mismo* o el espíritu) es un hueso», saltan todas las alarmas por el modo en que se nos impone la diferencia inmanente en la unidad inmediata de la *Categoría*. La conciencia que lo enuncia se espanta ante su hallazgo y barrunta que su «objeto» —la cosa/hueso en lo que buscaba encontrarse— es su diferencia absoluta. Pero, a la vez, afirma, esta contradicción en sí misma. El juicio infinito positivo comienza así a estar mediado por la reflexión interna entre el sujeto y el predicado y se supera como tal juicio:

> Por este resultado, pues, ha venido a añadirse a la *Categoría*, de modo determinado, esto: que ella es *esta oposición que se cancela*. La Categoría pura, que es para la conciencia en la forma del *ser* o de la *inmediatez*, es el objeto todavía *no mediado*, solamente *presente*, dado, y la conciencia es un comportamiento igualmente *no mediado*. El momento de aquel juicio infinito es el tránsito de la *inmediatez* a la mediación o *negatividad* (*Phä*. 191/427).

La superación no consiste en que desaparezca el juicio infinito, sino que se lo entienda, no como una proposición estática y fija, conforme con el canon de una representación objetiva, sino dinámica y dialécticamente. Es decir, se toma en serio que encierra en sí una contradicción,

que es la identidad de la identidad y de la no-identidad. En tal caso, el juicio infinito «el yo es una cosa» encierra una conexión mediadora de una diferencia, interna entre S y P, que, sin embargo, es una identidad. El juicio infinito positivo no se puede entender ya en el sentido habitual de un juicio de inhesión (P pertenece a S), por lo que resulta *prima facie* tan chocante, sino, a la inversa, de modo reflexivo, donde el sujeto (S) logra su independencia en el predicado (P). Como analiza finamente Günter Wohlfart, «se ha llegado así a un punto, en el que el juicio de inherencia se invierte en juicio de subsunción»[5]. Deja de ser un juicio de inherencia —como parecía a la representación, donde P inhiere en S, en la medida en que le pertenece— para transformarse en un juicio de reflexión, un S está bajo P, esto es no tiene independencia sino a través de P. Es decir, el juicio infinito positivo puede leerse en una doble dirección, según la relación de traspaso de S hacia P y, viceversa, de P hacia S, y puesto que hay absoluta identidad entre S y P, el juicio S es P es reversible en P es S; es decir, el yo es una cosa y la cosa es la cosa del yo. Esta posibilidad de comprensión dialéctica se prueba en la convertibilidad e inversión (*Umkehrung*) de los términos del juicio, es decir, en su vuelta del revés. ¿Qué significa esta mediación conversiva e inversiva? Que la cosa, en la que está presente de modo inmediato el yo, es también la cosa *del* yo. «De ahí que —continúa Hegel el párrafo anterior— «el objeto presente, dado, esté determinado como algo negativo, mientras que la conciencia lo está como autoconciencia frente a él, o bien, en otros términos, la *Categoría*, que al observar ha recorrido de medio a medio la forma del *ser*, está puesta ahora en la forma del ser *para sí*» (191/427).

Ahora bien, ver el «objeto como negativo» de sí es lo propio de la auto-conciencia, cuya clave entra aquí en juego para la razón. Dicho ahora, no en términos lógicos, sino dramáticos existenciales. Al traspasarse el yo (S) al extremo de la cosa/hueso (P), no pudiendo ir más lejos en la diferencia, pero tampoco sin poder rehuirla, el sujeto (S) del juicio se ve remitido a sí mismo desde el predicado (P); es decir, el yo, que lo enuncia, voltea sobre sí en el contragolpe. El juicio infinito se supera en ese límite por inversión (*Umkehrung*) o vuelta del revés de la proposición. La repugnancia, no ya objetiva, sino subjetiva, es también extrema: «La conciencia ya no quiere encontrarse *de manera inmediata*, sino producirse a sí misma por medio de su actividad. *Ella misma* [*Es selbst*]

5. Como puntualiza finamente Günter Wohlfart: «El aspecto especulativo de este movimiento dialéctico de la proposición (*Satz*), que en la determinación progresiva del juicio se consideraba como un intercambio de contenido y forma, debe ser abordado aquí hasta el punto en que el juicio de inherencia se invierte en el juicio de subsunción» (*Der spekulative Satz*, Gruyter, Berlín, 1981, p. 314 [SS]).

se es el propósito de su hacer, del mismo modo que, mientras observaba, solo le importaban las cosas» (191/427). Pero téngase en cuenta, como luego se verá, que envés y revés son dos caras opuestas de lo mismo. Más aún, son lo mismo en su diferencia. Surge así en el contragolpe, un nuevo juicio (o la otra cara inversa del juicio anterior):

> *La cosa es yo*; de hecho (*in der Tat*), en este juicio infinito, la cosa está cancelada; no es nada en sí: solo tiene significado dentro de la relación, *solo por el yo y su referencia* a este. Este momento resultaba para la conciencia en la intelección (*Einsicht*) pura y la Ilustración (*Aufkläung*) (*Phä.* 423/900-901).

Con esta in-versión comienza en la *Fenomenología* la andadura de la razón práctica.

4. *Coda: la paradoja del espíritu*

Esta entrada de la razón práctica en escena —fenomenológica e históricamente— es realmente sorprendente. La Edad Moderna es para Hegel la edad del espíritu, que se abre con la religión reformada y el Estado moderno. Y el primer vástago del espíritu es la *praxis* intersubjetiva de autorrealización conjunta en libertad. La pura intelección (*Einsicht*) no apunta al intelectualismo, sino a la intersubjetividad activa presente a sí misma en el mundo, como obra común, al igual que la Ilustración no representa aquí el positivismo, sino la utilidad pública. Esta edad comienza con una inversión de la razón teórica, que gozaba en el mundo antiguo de primacía, en cuanto el orden ontológico del universo funcionaba como el modelo de toda ordenación, incluso la de la conducta humana. Ahora el universo se ha hecho mundo del hombre, y lo determinante es su actividad, lo que este se propone hacer consigo y con las cosas, en cuanto suyas. De la ontología del orden cósmico pasamos a la ontopraxeología —el sentido del ser está en la acción— y con ello, correlativamente, del discurso de la onto-teo-logía clásica a la onto-antropo-logía, o, por ser más fieles a Hegel, a la onto-pneumatología: el sentido del ser en la revelación o manifestación del espíritu activo, que todo lo atrae hacia sí.

Ahora bien, esta in-versión del juicio infinito —«el yo es una cosa» en «la cosa es el yo»— es realmente una con-versión del yo hacia el espíritu. «Ese juicio —precisa Hegel más adelante— tomado así, tal como suena inmediatamente, es plano y carece de espíritu o, mejor, es la ausencia misma de espíritu. Según su concepto, sin embargo, es, de hecho, el más ingenioso y rico de espíritu, y esto *interior* suyo, que todavía no está *dado y presente* en él, es lo que enuncian los otros dos momentos

que ha habido que examinar» (423/899). Esto quiere decir que la vuelta del revés muestra su otra cara interior, la verdadera, del juicio infinito en cuanto en ella se realiza plenamente la *Categoría* en su plenitud. Bien claramente lo advierte Hegel: «Cuando el juicio que se cancela a sí mismo no es tomado con la conciencia de esta infinitud, suya, sino como una proposición permanente» (192/429), es decir, al modo de la conciencia representativa, se pierde la mediación necesaria del pensar y ser en el seno de la *Categoría*. Su argumentación al respecto es concluyente: «La razón, que esencialmente es *concepto*, se halla inmediatamente escindida en sí misma y su contrario, una oposición que, precisamente por eso, está en la misma medida, inmediatamente cancelada» (*ibid.*)[6]. En este movimiento doble de disociación o desdoblamiento (*Entzweiung*) contraponiente y de mediación (*Vermittlung*) unificadora acontece la vida del espíritu. La inversión es, pues, una conversión desde lo externo hacia lo profundo/interior. Este es el sentido verdadero del juicio infinito: vuelto del revés, como lo entiende el *concepto*, se abre a la plenitud de la vida infinita[7]. Mientras que el juicio infinito negativo es infinito en cuanto in-definido, en el positivo, en cambio, lo infinito significa propiamente la consumación de la vida. Apunta aquí una experiencia soteriológica intramundana que tiene mucho que ver con un renacimiento interior. Al igual que surge un nuevo gusto tras el más completo desabrimiento y florece una brizna de esperanza en medio de la más espantosa desolación, así en este delirio del juicio infinito, tal como lo formula la conciencia representativa, en este caso la frenología, apunta en su inversión un destello de luz naciente. La madrugada profunda da un vuelco. Despunta la aurora. El espíritu se envela en un gesto de sobria honestidad para cubrir la ignominia que se le ha hecho al confundirlo con un hueso, aunque sea el del cráneo. No surge una razón arrogante, sino paciente y transformadora. Soporta su propia degradación, para sobre-poner-se desde ella y admite junto a sí la representación (*Vorstellung*) de sí, pues es capaz de tran-sitar desde y por ella hasta el *concepto* (*Begriff*). En estas últimas líneas, establece Hegel concentradamente una rotunda diferencia de nivel entre, de un lado, la pareja aparición fenoménica (*Erscheinung*) y representación (*Vorstellung*), con la que opera la conciencia, y, del otro, el par escisión (*Entzweiung*)/ disociación (*Auseinandertreten*) y concepto (*Begriff*), que se abre desde la onto-pneumato-logía. Pero esta diferencia no implica exclusión, sino

6. Subrayo, por mi cuenta, la palabra *concepto*, pues responde aquí al sentido genuino que Hegel da al término.

7. Como recuerda J. Hyppolite, a propósito de esta infinitud, «decir que el sí mismo es ser es decir que él es la expansión infinita, que se ha expuesto íntegramente en la objetividad y que deviniendo en ella naturaleza es ahora como exterior a sí mismo» (GS I, 265).

tensión dialéctica esclarecedora. Incluso en la más tosca representación ha dejado el espíritu su huella recóndita, como un atisbo de sí mismo, pues ambos niveles están conectados en la exposición (*Darstellung*) y realización (*Verwirklichung*) del espíritu en el tiempo. A Hegel le acude a la memoria, en este momento, un texto sentenciosamente acuñado del Prólogo. «La fuerza del espíritu es tan grande como su exteriorización (*Äusserung*) y no más; la profundidad del espíritu es tan profunda, y no más, como él se atreva a expandirse y a perderse en su interpretación (*Auslegung*)» (14/65 corr.). La resonancia de este pasaje en el texto que sigue (o viceversa) es evidente:

> Lo *profundo* que el espíritu se afana en sacar desde dentro, pero solo hasta al nivel de su *conciencia representadora*, para dejarlo detenido en ella, junto a la *ignorancia* (*Unwissenheit*) de esta conciencia respecto a qué es lo que ella dice: se trata de la misma conjunción de lo elevado y lo abyecto que la naturaleza expresa ingenuamente en lo viviente, al juntar en uno solo el órgano de su consumación suprema, el órgano de la procreación, y el órgano para orinar (*Phä.* 192/429).

Paradoja objetiva de la naturaleza que expresa muy certeramente la paradoja inmanente a la vida del espíritu: su desprendimiento de sí en su paciente exteriorización (*Äusserung*) enajenadora (*Ent-äusserung*), y su incesante ironía para no quedar reducido, cosificado, en alguna de sus huellas y manifestaciones. Paradoja que Hegel lleva a su propio estilo, rayano aquí, una vez más, en el sarcasmo:

> El juicio infinito, en cuanto infinito, sería la culminación de la vida, que se capta a sí misma, pero la conciencia de la vida que se queda en la representación se comporta como el orinar (*Phä.* 192/429).

XI

LA REALIZACIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA RACIONAL: EL SUBJETIVISMO MORAL

Con la inversión experimentada en el juicio infinito hacia su cara interior, la autoconciencia se ha posibilitado la realización plena de la *Categoría.* Que el «yo es toda la coseidad» significa ahora que la coseidad no es para ella un objeto inmediato, sino superado (*aufgehoben*), esto es, «cancelado y asumido», no ajeno (*fremd*), «de tal manera que su *objetualidad* (*Gegenständlichkeit*) es tan solo como la superficie cuyo interior y esencia es *ella misma*» (193/431). Ya se ha indicado que la ley de que lo exterior expresa lo interior no se cumple en el orden teórico de la razón observante, pero adquiere ahora, en la praxis, validez objetiva. La cosa es asunto del yo y en ella me hago presente ante el otro, al igual que el otro se me hace presente en la suya, resultando una confrontación al término de la cual resulte ser la cosa asunto de entrambos, pues solo así puede llegar a ser, en última instancia, la cosa *concebida* en común. Este nuevo objeto es, pues, independiente o autónomo (*selbständig*), esto es, no extraño y hostil (*fremd*), sino entraño, afín y familiar con la autoconciencia. Estamos en el orden de la razón práctica, en que la autoconciencia quiere realizarse en su independencia (*Selbständigkeit*) o autonomía, pero, a la vez, comprueba que no puede hacerlo solitariamente, sino abierta al otro y en relación mediadora con él. Todo este arco fenomenológico se desarrolla, pues, en el elemento de la intersubjetividad. Al inicio de esta nueva dialéctica, no deja Hegel de consignarlo en la clave explicativa *für uns*:

> [La autoconciencia] es el espíritu que tiene la certeza de tener su unidad consigo mismo en el desdoblamiento (*Verdoppelung*) de su autoconciencia y en la autonomía (*Selbständigkeit*) de ambos. Esta certeza ha de elevarse ahora a la verdad; lo que a ella le vale, a saber, que ella es ***en sí*** y en su certeza ***interna***, debe entrar en su conciencia y llegar a ser ***para ella*** (*Phä.* 193/431).

La autoconciencia *es*, pues, espíritu *en sí*, pero todavía no ha llegado a *serlo para sí* y mediante el con-curso del otro. Estas últimas líneas recuerdan, una vez más, la regla fundamental de la experiencia fenomenológica, donde reside el cuño diferencial de Hegel con respecto a toda filosofía inmediatista, ya sea el empirismo, el intuicionismo o el Romanticismo; a saber, no basta con la certeza subjetiva inmediata; esta ha de *verificarse*, esto es, probarse en su verdad en un proceso en que pueda dar razón de sí misma en un medio social público, ante el otro. Tal es ahora el camino dialéctico que ha de recorrer la razón práctica: la autoconciencia, que es siempre la de un individuo, que se sabe o se tiene por universal, tiene que elevarse a la universalidad concreta y real, devenir *efectivamente* razón *universal* y mantenerse en la obra de tal racionalidad. La autoconciencia, que emprende el camino de su realización como razón práctica, *es* ya racional, aun cuando todavía de forma inmediata, y, por tanto, se sabe en su unidad con lo universal, pero no ha elevado aún esta certeza a verdad. «La razón es, si se quiere —comenta J. Hyppolite— subjetivamente universal, pero no lo es todavía objetivamente; ella no es la substancia espiritual misma» (GS I, 267). Por *ser* ya racional, la autoconciencia es potencialmente espíritu, y en cuanto tal destinada a realizarse en el seno de una comunidad de seres libres. Espíritu es, pues, la libertad que *se es* existente, que se sabe y se afirma a sí misma en su devenir mundo objetivo concreto y comunidad universal. Ahora bien, este nuevo itinerario práxico, que aquí se inicia, repite *en y desde el nivel* de la razón las etapas del desarrollo de la autoconciencia ya anteriormente consideradas: *a*) primero, como individuo, y en cuanto tal, «tiene que requerir (*erfordern*) y producir su realidad efectiva en el otro» (*ibid.*); *b*) luego, buscando retraerse desde ahí en su interioridad, y, por último, *c*) procurando el reconocimiento mutuo con la otra autoconciencia, para elevarse conjuntamente a razón universal, y obrando así de consuno la substancia real y efectiva del mundo. Tales pasos pueden presentarse en el curso de la experiencia como «figuras propias», desgajadas, pero son estadios del tránsito interno de la autoconciencia en su autorrealización, y a ella remiten como a su fundamento (*Grund*). Este pasar *por* ellas es, en verdad, tenerlas ya superadas e integradas en su camino de trans-formación. Pero, bien entendido —advierte Hegel—, que ahora hay que ver tales etapas como «momentos» del yo, de su propia *realización* (*Verwirklichung*) como autoconciencia. Este término subrayado hay que entenderlo, tal como precisa E. Fink, como un «concepto dialéctico» especulativo, en un doble sentido, que es tanto activo —ejecutar los planes o proyectos del yo— como pasivo, en «adaptarse a las normas» y condiciones del medio social. «La realización —dice— puede transcurrir de una manera productiva y recepti-

va» (HPhI 307/HIF 387). A este esfuerzo práxico, ha de sumarse, para que haya en verdad espíritu, la otra autoconciencia, en el dúo de la intersubjetividad, haciendo cada una en sí y hacia la otra, lo que la otra hace en sí y hacia su *alter* ego, como lados desdoblados de una misma realización con-junta de reconocimiento. Valga lo antedicho como introducción a la situación *práxica* en que nos hallamos.

1. *El reino de lo ético*

Este título remite al elemento social en que va a desarrollarse la actividad autoformativa de la autoconciencia: el reino de lo ético es tanto medio o placenta de la gestación y realización del sujeto racional en cuanto tal, como mundo público en que fraguan sus obras y donde se entrelazan dialécticamente los sujetos activos. Hegel habla del «reino de lo ético», no de lo moral, asumiendo explícitamente el sentido aristotélico de la ética como forma social de vida, en la que está en juego la vida buena racional, y, por tanto, digna de ser vivida. El término 'ético' suena aquí en el sentido originario de carácter (*éthos*) o modo de ser logrado a lo largo de la vida. Pertenece, por tanto, al orden de la realización de las potencias del sujeto en ejercicio, pero no solitariamente, sino en el seno de una comunidad social. Del *éthos* como carácter racional del sujeto nos deslizamos *semánticamente* al reino de lo ético, como forma de vida colectiva (*êthos*), en la que se sustentan los individuos; pero, *ontológicamente*, ocurre a la inversa: del reino de lo ético, entendido como *substancia* común y necesidad racional viviente, pasamos al modo de ser de los individuos, que participan en y contribuyen a ella, tal como ya había anticipado Aristóteles:

> Puesto que toda ciudad tiene un solo fin, es claro que también la educación tiene que ser una y la misma para todos los ciudadanos, y que el cuidado de ella debe ser cosa de la comunidad y no privada [...] El entrenamiento en lo que es común debe ser también común. Al mismo tiempo tampoco debe pensarse que el ciudadano se pertenece a sí mismo, sino que todos pertenecen a la ciudad, puesto que cada uno es una parte de ella, y el cuidado de la parte debe naturalmente orientarse al cuidado del todo (*Política*, 1337a21-31).

Entre el sujeto individual y la comunidad se da, pues, una relación circular, implicativa y simbiótica. Más aún, Aristóteles llegó a decir, en un sentido prerrepublicano, que «la filosofía de las cosas humanas» se consuma en la *politeia* (1181b14-16), es decir, en la vida pública de los ciudadanos, entendida como fundamento y fin del desarrollo racional

del individuo[1]. El reino de lo ético es, pues, el sistema de las *costumbres éticas vivientes* (NR II, 508/DN 90), las tradiciones de sentido y valor donde está disuelta y líquida la vida racional pública, que respira el individuo, y no por casualidad lo compara Hegel con el éter que todo lo invade y penetra. Y, consecuentemente, abarca también las *leyes e instituciones*, en que se expresan y se mantienen vigentes estas costumbres (*Ética a Nicómaco*, 1179b34-1180a4-5), pues solo «la ley tiene fuerza obligatoria y es la expresión de cierta prudencia e inteligencia» (*ibid.*, 1180a21-22). No nos estamos, pues, moviendo en una ética del *deber* incondicional en sentido formal kantiano, sino del *tener que ser*, de la necesidad de devenir práxicamente racional en el seno de una comunidad ética de vida, que ya *es* efectiva en cuanto actualización histórica de la necesidad absoluta del espíritu. Hay que hablar, por tanto, de una experiencia ética comunitaria, en que va a ir formándose el individuo en cuanto racional, y probándose en ello, en interacción con otros sujetos, que comparten la misma forma de vida. Se trata, al decir de Bernard Quelquejeu, de «una exigencia ontológica, ontogenética, mejor, una genealogía de la libertad y de la ética», o en otros términos, de «la génesis de la persona» (VPh 8-9), que solo lo es plenamente, no ya en sentido jurídico, sino sustantivamente ético, en el orden de una comunidad espiritual. Es lo que llama aquí Hegel entrar en «el *reino de la ética*», que «no es, en efecto, otra cosa que la absoluta *unidad* espiritual de la esencia de los individuos en el seno de la realidad *efectiva* autónoma de estos: una autoconciencia universal en sí» (194/433) —compartida, cobrada en el juego libre de las autoconciencias racionales, y plasmada en substancia ética objetiva—.

En consonancia con ello, Hegel introduce aquí como fundamento y horizonte de la razón práctica, la idea de *pueblo*. Claro está que esta idea está acuñada *especulativamente*, mas no por eso abandona la matriz sociopolítica en que la concibió Aristóteles por vez primera. Con esto quiero decir que se trata, esencialmente, de una instancia pública de eticidad, donde ha fraguado la convivencia. A tal forma de vida integradora es a lo que llama Hegel el reino concreto de lo *ético*. Esta palabra designa una viviente totalidad, donde se ha superado el deber moral

1. Esta influencia de Aristóteles es especialmente visible en el *Derecho natural* (1802-1803) de Hegel, donde parafrasea a veces textos directos de su obra, como el siguiente: «Como dijo Aristóteles, según la naturaleza el pueblo existe antes que el singular; pues si el singular separado no es nada independiente, igualmente tienen que estar todas las partes en *una* unidad con el todo» (*Naturrecht* [NR], II, 505/DN 86; esta última cita de la trad. de D. Negro, Aguilar, Madrid, 1979). Y en otro momento precisa el sentido aristotélico del *politeuein*: «vivir dentro de su pueblo, con su pueblo y para su pueblo, [es decir] llevar una vida universal enteramente volcada a lo público, o bien a filosofar» (NR II, 489/DN 68).

abstracto del individuo por la libre disposición de compartir valores y tareas, que conciernen al bien originario y común de todos. Obviamente la eticidad retiene el sentido ético fundamental de una forma de vida digna de ser vivida por una criatura, que siente en su ánimo (*Gemüt*) la universalidad de la razón, en lo que consiste para Hegel el derecho natural sustantivo. La *eticidad* es un concepto que se refiere al espíritu, cuya esencia es la libertad o lo que es lo mismo, el querer y saber de lo en sí universal. En la fragua de esta vida en común residen, por tanto, la absolutez e infinitud del espíritu, que niega en cuanto tal toda particularidad, pero acoge en sí y anima desde sí toda diferencia individual, como el elemento interior de su propia vida. Tal universalidad no es, pues, abstracta, sino substantiva, un medio público absoluto, donde subsiste lo humano (SE 156)[2], el individuo racional. El vínculo de esta comunidad es el sentimiento y el entendimiento del espíritu común y vivificante. Dicho en otros términos, de una comunidad espiritual de seres libres que, sin cancelar su independencia e individualidad, se realizan en reconocimiento recíproco en una obra en común. Pueblo no es ya la idea normativa de la república *nouménica* kantiana de meros espíritus, sino la realidad efectiva, histórica y política, de la unidad de vida compartida en concreto por múltiples individuos independientes. Su substancia ética, reside en la ley *pensada* —precisa Hegel teniendo en cuenta lo sentado en su *Derecho natural*— y en el *hábito ético* de convivencia o autoconciencia real inmediata del sujeto de esta esencia universal (194/433). Políticamente, se trata, pues, de una idea equidistante, y, a la vez, superadora tanto de la noción romántica etno-cultural de pueblo como de la noción liberal de una ciudadanía cosmopolita[3]. El pueblo es más que etnia, pues su lenguaje es básicamente la ley común y la forma de vida (fraguada en tradiciones, valores, creencias e instituciones comunes); pero la esencia universal de la razón se encuentra históricamente determinada en comunidades sociales con tradiciones de valor propias y proyectos concretos de vida, dependientes del espacio que se habita y de su tiempo histórico[4], con tal de que en ellos esté preservada la esencia universal de la eticidad humana en la forma institucio-

2. *Sistema de la eticidad*, ed. de D. Negro, Editora Nacional, Madrid, 1982 (SE).

3. Como era de esperar, el *Derecho natural*, en que realiza Hegel la crítica a los modelos formalista y empirista, acaba con una dura recusación del cosmopolitismo ilustrado kantiano: «Mas, en orden a esta figura absoluta, no puede refugiarse [la eticidad] en la falta-de-figura del cosmopolitismo ni en la vaciedad de los derechos de la Humanidad, ni en la vacuidad equivalente de un Estado internacional y de la república mundial, que en cuanto abstracciones y formalidades contienen exactamente lo contrario de la vitalidad ética, y son por su esencia, en relación con la individualidad, protestantes y revolucionarios» (NR II, 529-530/DN 114).

4. Según un texto del *Derecho natural*, «la vitalidad ética del pueblo consiste, justamente, en que tiene una figura, en la que se encuentra la determinidad, pero no como un

nal de un Estado. Para Hegel no hay pueblo sin Estado, porque aquellas colectividades que no lo alcanzan, quedan al margen de la historia. «En efecto, es en la vida de un pueblo donde el concepto de realización efectiva de la razón autoconsciente ha de contemplar en la autonomía del *otro* la *unidad* completa con él [...] su realidad acabada (*seine vollendete Realität*)» (*ibid.*). La unidad de la vida orgánica como totalidad real —modelo originario de la filosofía hegeliana— queda así sobreelevada a la unidad autorreflexiva y cooperativa de la vida espiritual, a la que compara ahora Hegel, en una grandiosa metáfora, con una constelación de infinitos astros en el elemento o medio de la luz de la razón:

> La razón se da como la *substancia* universal fluida, como *coseidad* simple e inmutable que estalla en muchas esencias perfectamente autónomas igual que la luz estalla en estrellas como innumerables puntos que iluminan para sí, los cuales, en su absoluto ser-para-sí, no solo están en sí disueltos en la substancia autónoma simple, sino *para sí mismos*; son conscientes de ser esta esencia autónoma singular por el hecho de que sacrifican su singularidad y esta substancia universal es su alma y su esencia; del mismo modo que esto universal vuelve a ser la *actividad* (*das Tun*) de ellos en cuanto singulares o la obra producida por ellos (*Phä.* 194/433).

Los individuos viven en y de esta substancia espiritual común, a ella sacrifican su particularidad y a ella cooperan como un patrimonio común, el cual, a su vez, como esencia universal simple, se sacrifica o se hace participar por todos y cada uno. Es esencial a la eticidad esta idea del sacrificio doble, entrecruzado: de una parte, del Estado poniendo un límite a su poder absoluto para dejar sitio y acoger en sí a la sociedad civil, y de la otra, de esta, aceptando la renuncia a la exclusividad y prepotencia de su interés particular en aras de la universalidad del Estado. Es preciso reconocer, sin embargo, que el modelo de esta comunidad, que se dibuja en sus rasgos fundamentales en *El sistema de la eticidad* (1802) y el *Derecho natural* (1802-1803) es demasiado compacto y unitario:

> En tanto que el pueblo constituye la indiferencia viviente y está aniquilada toda diferencia natural, el individuo se contempla en cada uno como sí mismo, llegando a la más alta objetividad del sujeto, y precisamente por ello, esta identidad de todos no es una identidad abstracta, no es una igualdad propia de la burguesía (*Bürgerlichkeit*), sino una igualdad absoluta, y una igualdad intuida (SE 157).

Hegel todavía tiene a la vista el modelo arquetípico de la *pólis* griega como placenta común de la vida, entretejida de forma inmediata por

positivo (según nuestro modo de emplear hasta ahora esta palabra), sino absolutamente unido con la universalidad y vivificado por ella» (NR II, 522/DN 105).

densas relaciones colectivas en la atmósfera o el éter del espíritu común. En la *Filosofía real*, sin embargo, se aprecia una atención mayor de Hegel a las exigencias de la individualidad. Como ha señalado Axel Honneth, se trata de dos perspectivas distintas de análisis —la aristotélica y la propia de una filosofía de la conciencia—, que van a determinar dos modelos diferentes, en lo que concierne al reconocimiento[5]. Ahora, desde el punto de vista de la autoconciencia moderna, hay que tomar en cuenta al individuo en su plena concreción y diferenciación, en su desarrollo y confrontación con otros, de modo que el reconocimiento se establece formal e institucionalmente en la instancia integradora del Estado. La sociedad civil queda suelta, librada a su propio dinamismo en el conflicto de los intereses particulares —es el orden de la necesidad y el cuidado—, frente al orden sustancialmente racional del Estado. Y en conformidad con ello, el hombre mismo queda dividido en dos semblantes opuestos, como burgués en el orden privado y como ciudadano en lo público[6]. Es cierto que el derecho penetra todo como medio de reconocimiento, pero su clave de sustentación reside en la firmeza y majestad del Estado, que encarna en sí la universalidad.

Este es el trasfondo, apenas aludido, del planteamiento que se ofrece en estos pasajes de la *Fenomenología*. Como se recuerda, los dos radicales de la autoconciencia eran el lenguaje y el trabajo, que retoma ahora Hegel en su efectivo alcance social o comunitario. Ahora bien, estos radicales son posibles por y mediante el pueblo, pues el hombre es esencialmente un «viviente político» (*zoon politikón*). «Que incluso estas funciones —precisa Hegel—, las más bajas que tiene, no sean aniquiladas, sino que tengan realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es algo que acontece gracias al medio preservador universal, al *poder* (*Macht*) de todo el pueblo» (194/433). En este medio social público, no solo subsiste la *forma* de su obrar, sino que de ella toma su *contenido*. Ciertamente nadie habla para sí, salvo internalizando una conversación con otro o con uno mismo en cuanto otro, pues la misma palabra es el aire (*pneuma*) del espíritu común. En ella pervive el sedimento, condensado con presión de siglos, de la experiencia de eticidad (amor familiar, derecho, bien público estatal), desde la que solo podemos comunicarnos en cuanto partícipes de ella. Ya se ha indicado que el lenguaje que habla la autocon-

5. «Hegel que está en el origen de tal aproximación, funda sin embargo su teoría de la vida ética en la *Filosofía real* sobre conceptos enteramente distintos: las categorías con las que él opera, no se refieren a las relaciones entre los miembros de la sociedad, sino solamente a las relaciones con la instancia superior del Estado. El Estado es, para Hegel, como hemos dicho, la encarnación institucional del acto reflexivo por el que el espíritu se representa una vez más todavía, en el estadio de la efectividad jurídica, que acaba de abandonar» (*La lutte pour la reconnaisance*, Du Cerf, París, 2012, p. 75).

6. *Filosofía real*, ed. de José María Ripalda, FCE, Madrid, 1984, p. 213 (FR).

ciencia es el de las leyes y costumbres del pueblo, por donde circula la comunicación. Y en cuanto al trabajo, nadie trabaja para sí, pues muy pronto supera la amplitud de sus necesidades y de sus capacidades. Hegel asume en este punto los planteamientos de la Economía política de su tiempo (Ricardo, Steuart, Smith). «El trabajo del individuo para sus necesidades —dice— es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propias, y la satisfacción de las suyas las alcanza él solamente por el trabajo de los otros» (195/435). Trabaja conscientemente para sí, en cuanto singular, y persiguiendo su propio interés, pero realiza de hecho un «trabajo *universal sin tener conciencia de ello*», pues su obra redunda en beneficio de los otros. Y trabaja también conscientemente para el otro, en cuanto que lo hace en función de su necesidad y demanda. Esta mutua necesidad los vincula en un destino que pone a cada uno en función del otro y dependiente de él[7]. En la obra se expone y enajena (*ent-äussert*) cada uno por y para los demás. «No hay aquí nada que no fuera recíproco, nada en que la autonomía del individuo, en la disolución de su ser para sí, en la negación de ella misma, no se diera su significado *positivo* de ser para sí» (*ibid.*). Acontece aquí una doble dialéctica implicada: de un lado, *de parte del sujeto*, el individuo, que, al hacerse-cosa en el producto de su trabajo, trasciende su inmediatez y deviene para sí interiormente en la *obra*; en tanto que trabaja, desarrolla sus potencias y las despliega en un medio público objetivo en los métodos y herramientas de su propio trabajo. Esta es una línea abierta de progreso técnico y cultural, incorporada a la construcción y uso de las herramientas. Cada paso, cada conquista instrumental potencia la complejidad y eficacia de toda la serie en beneficio de la humanidad. Hegel presupone aquí los análisis en pormenor ya realizados en *El sistema de la eticidad*, de los que doy una muestra:

> En el utensilio o instrumento, el sujeto elabora un medio entre sí mismo y el objeto, y ese medio es la razonabilidad real del trabajo [...] En la herramienta el sujeto aparta de sí su proceso de entorpecimiento y la objetividad, cediendo a otro sujeto [...]; al mismo tiempo, el trabajo del sujeto deja de ser algo individual; la subjetividad del trabajo se eleva en el utensilio a una generalidad; cada uno puede imitarlo, y trabajar del mismo modo; en ese sentido, se trata de la regla constante del trabajo (SE 122).

Este progreso técnico supone la división social del trabajo y el régimen de cooperación. Pero, a su vez, de otro lado, *de parte del objeto*, la

7. «Ya que el trabajo se convierte, asimismo, en un trabajo universal, resulta que, entonces, como ese trabajo no tiene a la totalidad de la necesidad según la materia, sino únicamente según el concepto, a causa de la satisfacción de la necesidad física se establece una dependencia universal» (SE 169).

en la viva plenitud del *concepto*. El *concepto* acoge y actualiza tanto lo que *es*, de modo inmediato, y lo que *hace falta* para *llegar a ser* en plenitud lo que *se es* potencialmente. Lo especulativo se encuentra, pues, en el seno de la experiencia histórica, cuando se reflexiona sobre ella, y se consuma en la propia historia al volverla transparente al *concepto*. Esto explica la mirada abisal de Hegel a su presente, en este momento de desarrollo de la *Fenomenología*, en el umbral de la razón práctica: una mirada que inflexiona de-cisivamente el planteamiento. Hegel mantiene una conciencia crítica de su tiempo: de un lado, ha salido del mundo histórico de la eticidad de la *pólis* griega, demasiado angosto para la conciencia de libertad del sujeto moderno, pero, precisamente por eso, por tratarse de otro mundo, el ahora suyo, aún no ha desplegado en toda su envergadura y profundidad una nueva eticidad. En otros términos: se ha perdido la dicha de aquella primera eticidad, que se dio al comienzo en el pueblo del arte de la convivencia en el idead de la *kalokagathía* —la síntesis de la belleza y el bien—, pero, del otro, mirando hacia el futuro, aún le queda por conquistar otra más alta. Esta salida no ha sido un accidente histórico, sino un acontecimiento decisivo: el descubrimiento de la libertad del sujeto por obra del cristianismo y la fe reformada. El primero le ha abierto al hombre la infinitud del espíritu —la idea de Dios como lo absoluto y eterno, lo universal en sí y por sí—; la segunda, la interioridad libre para apropiarse de esta infinitud. Esta experiencia reveladora se concreta en el lema de que «el hombre es un fin en sí», como se atrevió a definirlo Kant. «El hombre es un fin en sí mismo —comenta Hegel— por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto esta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad» (Introducción, FH I, 86)[11]. Este hombre nuevo e interior, el sujeto libre individual, capaz de autodeterminarse idealmente, ha superado la placenta de la eticidad griega e inaugurado un nuevo reino del espíritu en su efectiva y concreta universalidad:

> *Tal es el principio superior de la época moderna, que los antiguos, que Platón no conociera*. En la edad antigua la bella vida pública era la costumbre de todos; la belleza constituía la unidad inmediata de lo general y lo individual, una obra de arte en la que ninguna parte se separa del todo, sino que es esta unidad genial entre el saber de sí mismo y su explanación. Pero no se daba un saber de la individualidad absoluto para sí mismo, este absoluto ser en sí (FR 215).

11. *Lecciones sobre Filosofía de la historia universal*, trad. de V. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1953, 2 vols. (FH I y II).

Ha sido, pues, necesario, salir fuera de esta placenta social griega, incapaz de contener la libertad moderna. La razón crítica y subjetiva, ensayando su libertad de pensamiento, «*tiene que salir de esta dicha* (*muss aus diesem Glück heraustreten*), pues la vida de un pueblo libre es la *eticidad real* solo *en sí* o de *manera inmediata*» (195/435); es decir, existe como un orden social en sí, pero que aún no ha cobrado conciencia de sí por y para sí. Como se ve, Hegel subraya la necesidad intrínseca de esta emergencia. Por dos motivos fundamentales que ya conocemos: aquella identidad era demasiado *inmediata* y no dejaba holgura para el desarrollo y la profundización de la libertad del sujeto moderno, que necesita ampliar infinitamente el espacio de su reflexión y ser reconocido en su exclusiva y propia personalidad moral. Y como bien se sabe, todo lo inmediato ha de ser superado, atravesado negativamente por la mediación, para volver reflexivamente sobre sí. Solo, pues, al alcanzar «*la conciencia acerca de su esencia*», se libera el sujeto de esta limitación. Además, era aquella una «confianza sólida», esto es, segura en su ingenuidad, por no haber atravesado la dialéctica del espíritu en la mediación de sus *momentos*, a saber, la universalidad simple, la diferenciación en su seno de la particularidad de los singulares y la síntesis mediadora de ambos en el universal concreto. Dicho en términos hegelianos, a esta primitiva unidad inmediata de la vida de un pueblo, característica, según él, de la *pólis* griega, «no se le ha disuelto el espíritu en sus momentos *abstractos* y tampoco se sabe de sí, entonces, que ella *sea* en cuanto *singularidad* pura *para sí*» (196/437). Que no «se ha disuelto» su espíritu significa que no ha sido analizado, atravesado por la potencia crítica que disocia los momentos internos de la unidad ética y los pone en relación. El entendimiento es esta potencia crítica y en ella trabaja la libertad. La razón opera sobre esta tensión entre la singularidad y la universalidad, y por eso puede llegar a producir la unidad del espíritu en una forma más alta. Pero, ahora, en el mundo moderno, el momento abstracto de la relación que se presenta como el todo, es la singularidad, al igual que antes era para el mundo griego la universalidad:

> Al fijarse de esta manera —*y cada momento, por ser un momento de la esencia, tiene que conseguir él mismo llegar a exponerse como esencia*—, el individuo se enfrenta a las leyes y las costumbres; estas son solo un pensamiento sin esencialidad absoluta, una teoría abstracta sin realidad efectiva; mientras que él, en cuanto este yo, se es a sí la verdad viva (*Phä.* 196/437)[12].

Lo recortado entre guiones y subrayado en el texto representa, como recuerda J. Loewenberg, «el principio supremo de la dialéctica hegelia-

12. Las cursivas no pertenecen al texto.

na» (H'Ph 154)[13]: mientras que la unidad primitiva del todo, en su inmediatez, es cerrada e inmóvil, es decir, adialéctica, el análisis resolutivo fija abstractamente los elementos como si cada uno fuera el todo, y así los contrapone rígidamente, hasta que la razón no venga a fluidificar dialécticamente las diferencias. Pero al aparecer históricamente la instancia de «esta *singularidad de la autoconciencia*», desaparece aquella primera universalidad y comienza a gestarse, ardua y oscuramente, en labor de siglos, otra más alta. En el momento inicial, «ella [la autoconciencia] está *aislada* (*isoliert*) para sí, se es, entonces, la esencia, ya no el espíritu universal» (196/437). Es la estación de la *soledad interior* del hombre cristiano cuando ha roto sus vínculos inmediatos con el mundo para retraerse en la experiencia de su libertad (*solus ipse*) creadora, *sola cum Solo*, como decían los místicos del alma, pues, según Agustín de Hipona, al que tanto debe el cartesianismo, *in interiore homine habitat veritas*.

Ciertamente, esta individualidad moderna está «en el espíritu universal mismo como una magnitud evanescente», esto es, llamada a abismarse y desaparecer en él, pero en tanto que entra en escena se afirma en sí como absoluta. Pero, por otro lado, esta autoconciencia está cierta de ser toda la coseidad, mas también de modo inmediato, sin haberlo verificado prácticamente. «No *ha alcanzado todavía esta dicha* de ser substancia ética» (196/437). De ahí que esta nueva subjetividad es remitida al mundo para realizarse, «para que *busque su dicha*» (*ibid.*), la suya propia, puesto que no es consciente de la otra dicha colectiva. Ya sabemos, según la clave de lectura *für uns*, que el orden social, en cuanto realidad espiritual, es *ontológicamente* prioritario y constituye así tanto el trasfondo sustantivo como el horizonte englobante de la vida individual. El holismo espiritual tiene en Hegel la última palabra. Pero, desde el punto de vista fenomenológico, se pueden ensayar dos perspectivas diferentes en la relación de la autoconciencia singular con el universal de un orden social colectivo —el pueblo— *a*) ya se vea a este como un reino ético perdido, del cual se siente el individuo separado, o bien *b*) como un horizonte ideal que conquistar. En el primer caso se lo contempla como un substrato de vida, en que el individuo tenía su dicha y su ser. En el segundo, como objetivo del esfuerzo personal por conquistarlo. Tanto se puede decir, pues, que el individuo se ha desprendido de esta placenta de vida como que se encuentra en marcha hacia ella, reconstruyendo sus vínculos perdidos. Ambas focalizaciones son correctas, pero contrarias/complementarias en su dirección. Más aún, estas focalizaciones constituyen dos movimientos históricos de dirección contrapuesta: *a*) ya sea desde una eticidad armónica, como la de la

13. *Hegel's Phenomenology. Dialogues on the Life of Mind*, Open Club, Illinois, 1965 (H'Ph).

pólis griega, a su desintegración por parte del individuo en su *pleonesía*, o *b*) ya sea desde la individualidad aislada moderna hacia su reintegración en una nueva eticidad. Pero esta segunda dirección —precisa Hegel— resulta «más cercana a nuestro tiempo» (197/439) por la irrupción histórica del *solus ipse* tras la destrucción de la cristiandad medieval. Este es *ahora* para Hegel el punto de partida. «Así pues, si la verdad de la autoconciencia racional es para nosotros (*für uns*) la substancia ética, entonces está aquí para ella [para la autoconciencia] el comienzo de su experiencia ética del mundo» (197/437). Ahora bien, ¿cómo interpretar esta experiencia ética, que se inicia en el comienzo de la modernidad? En la formalización de este itinerario, no es lo mismo interpretarlo en el sentido pro-gresivo del que *aún no* ha llegado a la substancia ética que en el sentido re-gresivo del que *ha perdido* esta dicha. Desde la primera perspectiva, el movimiento tiene la forma de un «querer inmediato o de impulso natural» a trascenderse hacia la universalidad ética efectiva, de tal modo que sus distintas figuras de autoconciencia son el devenir de la sustancia ética, o, en otros términos, preceden a su advenimiento en un camino de autotrascendencia y superación de sus contenidos, cuya meta (*Ziel*) que alcanzar es la substancia ética efectiva. Esta interpretación de la experiencia, correspondería, a mi juicio, al planteamiento empirista de los sentimientos morales y, sobre todo, al orden trascendental de la conciencia moral (*Gewissen*) en su convicción (*Gesinnung*), de Kant a Fichte, inclusive del Romanticismo, que determina la acción (*Tathandlung*) práctica a partir del deber-ser (*Sollen*) moral, como clave constituyente de la eticidad socio-política. La otra lectura, dirigida por la conciencia de lo que se ha perdido y hay que recuperar a otro nivel, sería, a mi juicio, la propiamente hegeliana, pues entiende todos estos impulsos como dotados de «la conciencia de su propósito» (*Zweck*), en cuanto su verdadera «determinación y esencialidad»; y, con arreglo a ello, sus figuras «siguen, pues, y revelan a la autoconciencia cuál es su destino»; se pierde así «la falsa representación» de la conciencia, «que pone en ellas [en estas pulsiones] su determinación (*Bestimmung*)», y, por último, alcanza «la *conciencia* de la misma [*la eticidad*], como de su propia esencia (*eigenes Wesen*)». En esta lectura —la hegeliana— nos movemos en el orden del *tener que ser* (*müssen*) ontológico como determinación intrínseca de la razón a consumarse como espíritu. «Se trata más bien —puntualiza Eugen Fink— de una ontología dialéctica de la vida comunitaria, de cómo es la vida en común, movida por la ética, no de cómo el *Sollen* determina el ser (*Sein*), sino de cómo el ser (*Sein*) determina el *Sollen*» (HPhI 309/HIF 389).

La doble clave de lectura aclara el doble sentido con que cabe interpretar el camino emprendido. El punto de partida de la experiencia ética, como se indicaba al comienzo, no puede ser otro que la subjetividad

nivel de la *Categoría*, como precisa oportunamente Hegel, es el idealismo. Pero, mientras que el buen idealismo transforma su certeza en verdad, consuma así su concepto y se trasfunde a la realidad efectiva como realismo ontológico de la *Idea*, el mal idealismo es dualista en su modo de representación, porque no ha alcanzado el nivel del *concepto*. También en el orden de la razón práctica cabe un mal idealismo en el sentido de una praxis abstracta, incapaz de transformar la realidad y de acceder a una comunidad ética efectiva si el individuo no se transforma de camino. Es la posición del subjetivismo o idealismo subjetivo. «Tal es, por ejemplo, el individualismo moderno —escribe J. Hyppolite— que se manifiesta en todos los héroes del Romanticismo, traduciendo en la literatura una aspiración general del tiempo. En este caso, la experiencia que hace la conciencia singular conduce a una reconquista reflexiva de la substancia ética» (GS II, 269). Sería erróneo, sin embargo, identificar con la posición romántica, las diversas experiencias del individualismo moderno. Hegel tiene a la vista una constelación más amplia, en que cabe desde el individualismo ilustrado hasta el extremo subjetivismo romántico, con un punto de inflexión o viraje en el «buen corazón» solitario de Rousseau o de la ley moral de Kant. En su camino dialéctico en búsqueda de su dicha, el individuo moderno tendrá que buscarla, primero, *a*) realizando en el mundo su voluntad de gozo; luego, tras su fracaso, *b*) enrocándose en el hombre interior de su corazón, que siente la universalidad de la ley y pretende implantarla en el mundo, y, por último, *c*) sacrificando su interés particular en aras del triunfo de la virtud. Tres son, pues, las figuras de experiencia ex-cogitadas por Hegel en el devenir dialéctico del idealismo subjetivo: *a*) el narcisismo hedonista, *b*) el sentimentalismo moral revolucionario y *c*) el utopismo práctico. Pero este individualismo moderno, a través de su resolución crítica, resulta ser dialécticamente productivo. «En la evolución dialéctica de la razón —precisa J. Loewenberg—, el individualismo sirve como transición necesaria a una vida colectiva. Implícita en todas las aspiraciones subjetivas hay una inevitable tendencia o *nisus* hacia la comunidad, en la que solo la verdadera individualidad puede encontrar cumplimiento y expresión» (H'Ph 151). Pero importa tener presente, en este punto, que toda transición dialéctica se lleva a cabo mediante la negatividad y el fracaso. Será preciso atravesarlo para abrirse a un planteamiento donde cuente la individualidad real, no mistificada por ningún idealismo, y, a la vez, su interacción dialéctica conflictiva en el curso del mundo, para abrirse así, al cabo, a la eticidad o comunidad espiritual. En verdad, la autoconciencia *ya* estaba *en* ella, en cuanto espíritu subjetivo, pero no habría sabido reconocer las exigencias de esta comunidad espiritual desde el inicio.

3. *Las figuras del subjetivismo práctico*

Es digno de notar que en esta ancha franja de experiencia histórica desde la Ilustración hasta el Romanticismo, Hegel no lleva a cabo, bajo la tensión de las paradojas dialécticas, un debate con los principales representantes del subjetivismo moral moderno. Las referencias a posiciones filosóficas son muy escasas e indirectas y en cambio, adquiere gran relieve la Ilustración literaria. Habría que recordar en este punto que la *Fenomenología* no coincide formalmente con la Historia, ni está llamada a suplir una Historia de las ideas, sino a exponer un camino de formación racional (*Bildung*) del individuo en sus nudos dialécticos de transformación. La única posición moral que discute Hegel ampliamente es tan solo la kantiana, bajo el epígrafe de «La visión moral del mundo», pero explícitamente será más tarde, ya en el nivel propiamente ético —«el espíritu cierto de sí mismo»—, y en el quicio del tránsito dialéctico hacia la eticidad propia del mundo moderno posterior a la Revolución francesa. En compensación de esta penuria de debate teórico, propiamente dicho, son frecuentes y sugestivas, sin embargo, las alusiones a obras literarias. La razón es que lo que realmente importa en la *Fenomenología*, en lo que se refiere a la razón práctica, no son tanto las teorías cuanto las actitudes existenciales en que encarnan. En este aspecto la literatura le gana la mano a la filosofía por su capacidad para presentar plásticamente ideas hechas mundo en modelos de existencia. De ahí que Hegel se decida por ilustrar las diversas experiencias dialécticas de la razón práctica con el imaginario simbólico de la literatura. En los afectos, sentimientos y actitudes, la *Fenomenología* se deja instruir por la gran literatura. «Es un don característico de Hegel —señala E. Fink— rellenar con vida los pensamientos más abstractos como exponer el acontecer viviente en la suprema forma reflexiva de los principios de pensamiento» (HPhI 316/HIF 398). Y así es, en efecto. En su obra, el pensamiento se hace dramáticamente vivo e histórico, a la vez que la historia se vuelve traslúcida al ser filtrada especulativamente; el reino de lo ético se despliega en el retablo de pueblos o comunidades políticas y el comportamiento práctico se encarna en una galería de héroes de la acción: sucesivamente, el héroe de la voluntad de vivir, el héroe de la rebelión contra el orden establecido y el héroe de la virtud en lucha con el curso del mundo.

3.1. El goce de la voluntad de vivir y la necesidad

Que la autoconciencia salga al mundo a buscar su dicha, nos remite casi de inmediato al *Fausto* de Goethe, en el trance decisivo en que el doctor, con un gesto de hastío de la ciencia, se decide en su desengaño a ex-

plorar ávidamente la experiencia del mundo a la búsqueda de un instante completo de gozo. También la autoconciencia práctica, como Fausto, se ha sentido frustrada como razón observante del mundo y ha dejado atrás «como una sombra gris y evanescente, el espíritu de apariencia celestial de la universalidad del saber y del hacer», para entregarse «al espíritu de la tierra» (198/441), donde resuena la sentencia gaya de Mefistófeles: «Gris es, caro amigo, toda teoría y verde el árbol de oro de la vida»[14]. No se hace esperar, en efecto, la cita expresa del *Fausto* como apertura simbólica al parágrafo:

> Desprecia la ciencia y el entendimiento
> del hombre, dones supremos:
> al diablo se ha entregado
> y en el abismo se habrá de hundir[15].

Los dos primeros versos son textuales, en los otros, tal vez citando de memoria, da Hegel por su cuenta la moraleja que se desprende de toda la obra: «Quien se entrega al diablo, se hunde sin remedio», ajustada al desenlace de la experiencia dialéctica. Es bien conocida la estimación recíproca que se tenían ambos genios y cómo la *Fenomenología* incorpora en bastantes pasos lemas tomados de esta obra de Goethe[16]. La etiqueta de «hedonista» es a todas luces insuficiente para describir la experiencia, que llamamos en su honor fáustica, de este carácter noble y excesivo, ávido de infinitud, que desesperado de lo que le ha dado la ciencia, se lanza a conquistar la vida. La clave del relato la da un pasaje anterior en la conversación, tras de sellar el pacto, entre Mefistófeles y Fausto:

14. *Faust*, Erster Teil, Atlas, Colonia, s. a., p. 52; trad. de Francisco Ayala, *Fausto*, Clásicos Universales, Txertoa, San Sebastián, s. a., p 62.

15. Al pie de la letra: «Verachte nur Vernunft und Wissenschaft / der Menschen allerhöchste Kraft / lass nur in Blend- und Zauberwerken / dich von dem Lügengeist bestärken / so hab'ich dich schon unbedingt. / Ihm hat das Schicksal einen Geist gegeben / der ungebändig immer vorwärts dringt, / und dessen übereiltes Streben / der Erde Freuden überspringt» (*Faust*, cit., p. 48). Es la escena en que Mefistófeles, disfrazado de Fausto, recibe a un estudiante, que demanda la orientación del doctor. El diablo habla para sí rumiando su victoria conforme al ardid que le ha tendido a Fausto. Así lo traduce al español el escritor Francisco Ayala sin merma de su fuerza poética: «Desdeña la razón y el saber, supremas fuerzas del hombre; déjate afirmar, por el espíritu de la mentira, en las obras de ilusión y prestigio: te tengo incondicionalmente... Diole el destino un espíritu que, indómito, se lanza siempre adelante y, en su harto precipitado esfuerzo, salta por encima de los goces terrenos» (*Fausto*, cit., p. 57).

16. Véase «La *Fenomenología* y el Fausto», en Walter Kaufmann, *Hegel*, Alianza, Madrid, 1968, pars. 28 y 29, pp. 173-186.

—¡No hayas miedo alguno de que rompa yo este pacto! Cabalmente lo que prometo es la tendencia de todas mis energías [...] Solo por una incesante actividad se manifiesta el hombre.
—No se os fija medida (*kein Mass*) ni término (*Ziel*) [...]
—Bien sabes tú que no se trata de placer [...] Quiero abarcar con mi espíritu lo más alto y lo más bajo, acumular en mi pecho el bien y el mal de ella [la humanidad], extendiendo así mi propio ser al suyo, y como ella misma, estrellándome yo también al fin.
—[...] Ese Todo no se ha hecho sino para un Dios [...]
—¡Pero yo lo quiero! (*Allein ich will!*)
(*Faust*, 45-46/54-55).

Lo que representa Fausto es la desnuda voluntad de vivir, que quiere saciarse en el todo de la vida. Pretende realizarse con todas sus fuerzas en experimentarla y gozarse en ella como afirmación del sí mismo, No es de extrañar que reaparezca de nuevo la apetencia o el deseo (*Begierde*), que es en sí originariamente la autoconciencia, aun cuando ahora esté montado en un saber de sí y para sí misma. Pero actúa con la inmediatez de todo deseo. Como apostilla Hegel: «La conciencia entonces, se arroja a la vida y despliega la individualidad pura con la que entra en escena. Menos se procura su felicidad que la toma y la disfruta inmediatamente» (199/433). Este comentario es muy pertinente: aquí, la autoconciencia no se realiza construyendo su dicha, sino tomándola allí donde se le ofrece. Ya Aristóteles había advertido que «el placer perfecciona la actividad (*enérgeia*)» (*Ética a Nicómaco*, 1174b32) según el objeto propio de esta y va unido a su consumación. Pero ahora, por el contrario, se trata de la pura pasividad del goce, que solo consume lo que encuentra como suyo y acaba, por tanto, en consunción —una situación análoga, ahora en el orden de la voluntad, a la actitud de la conciencia sensorial entregada a lo inmediato, cuya certeza se le desvanece—. La autoconciencia no se pone objetivamente en algo. Ella es para sí el objeto de su deseo, y con él, todo lo otro viviente, en que poder encontrarse a sí misma. Desea al otro, en el que pueda reconocerse corporalmente de modo inmediato como carne de su carne Ciertamente, el otro es un ser independiente que se pertenece a sí mismo y en su condición de autónomo está *representado* en la esfera del derecho. Pero esta representación no cuenta para la autoconciencia deseante. «Esta separación (*Trennung*) —dice Hegel— no es en sí para la autoconciencia, la cual sabe al otro como su *propia mismidad* (*eigene Selbstheit*)» (*ibid.*). El deseo se satisface en la realización o apropiación de lo que se desea. Eso es todo. En esto consiste el placer (*Lust*), en alcanzar «la intuición de la unidad de ambas autoconciencias autónomas». Está claro que el mero erotismo es narcisista. Pero Hegel nos advierte de inmediato que se trata de una satisfacción recíproca, que implica a ambos, de tal modo que invierte

de hecho la conciencia de la singularidad de que se partía por una dualidad intraespecífica. Quien buscando su propio placer no piensa en el placer de la pareja, acaba echando a perder, más a la corta que a la larga, el placer que se procura, y, por supuesto, la pareja misma. Esto lo ha sabido siempre, antes que la filosofía, el fino sentir del buen amante[17]. El goce carnal es esencialmente medial, cooperativo, cosa de dos. No un dúo: yo y tú, sino una díada: yo contigo y para ti, y, a la recíproca, es decir, una forma primaria de reconocimiento en la donación y satisfacción mutua. De ahí que en el goce compartido se produzca la inversión del egoísmo, o si se prefiere, del egotismo narcisista:

> La propia realización efectiva de este propósito lo cancela, pues la conciencia no llega a serse a sí objeto en cuanto *esto singular*, sino, más bien en cuanto unidad de sí misma y de la otra autoconciencia, y por tanto en cuanto singular cancelado y asumido, o en cuanto *universal* (*Phä.* 199/443).

El amor, incluso el carnal, siempre trasciende, va más allá de los singulares, tras-pasa a estos en un rapto de fusión hacia lo impersonal de la especie, hacia lo universal. De ahí ese regusto de ceniza, que deja en el fondo el gozo carnal, como un presagio del anonadamiento del individuo, un signo de la muerte que anida en el seno de la vida como condición de su florecimiento. Claro está, que la autoconciencia del gozador voraz se resiste a ver esta negatividad que anida en el gozo, pero la espina de la contradicción ya está ahí: «En el significado *negativo* de haber quedado cancelada ella misma [...] su experiencia entra en su conciencia como la contradicción de que la realidad efectiva que ha alcanzado de su singularidad se vea aniquilada por la *esencia* negativa» (*ibid.*). Sería un craso error entender esta negatividad en un sentido moral ascético, cuando es puramente fenomenológico: un oscuro presentimiento del ser trascendido en el goce como singular, algo así como el vacío de una universalidad presentida, que no da la cara. «Esta esencia [negativa] —precisa Hegel— no es otra cosa que el *concepto* de lo que esta individualidad es en sí» (200/445). Es, pues, un modo abstracto de sentir la *Categoría* que ya se es, en cuanto razón: «la unidad del ser para sí y del ser en sí», de lo singular y lo universal. Pero, a la vuelta del goce, la autoconciencia individual embrolla este sentir en una maraña de representaciones abstractas con respecto a su objeto, a la vida universal —la unidad, la diferencia, la relación— que no puede esclarecer y en las que no alcanza a reconocer su universalidad presentida. Al no tras-pasar esta negatividad, asumiéndola, la autoconciencia tiende a proyectarla como

17. Así canta Miguel de Unamuno «Ni soy tuyo ni eres mía. / Somos los dos del amor, / que volverá eterno al cielo / cuando a la tierra tú y yo».

una *necesidad*, que se cierne sobre ella y se le enfrenta como un destino (*Schicksal*) aciago. Es, sin embargo, lo universal mismo con un rostro extraño y hostil —las leyes sociales que se oponen a su dicha, el mismo destino que sale al paso de su voluntad de vivir en el goce y le muestra su precariedad y consunción—. Los amantes se sienten perdidos en un torbellino de acontecimientos, cuyo enigma no pueden descifrar. No saben qué les pasa, por qué las cosas no salen con arreglo a su confianza mutua, cómo su propia entrega se vuelve contra ellos y los enreda en un laberinto inextricable. Es fácil reconocer en estas digresiones de Hegel resonancias de las desventuras de Fausto y Margarita en su amor trágicamente devastador, que se cobra una serie de muertes: la de su hermano en duelo por defender su honor, mientras la acusa a ella de no ser más que una ramera; la de su madre por la adormidera que le suministra el diablo para encubrir el encuentro de los amantes; en fin, la de la niña recién nacida, ahogada en sus brazos. La vida que esperaban encontrar en su abrazo se les ha convertido en muerte. El comentario de Hegel es gélido como el acta de un notario: la autoconciencia —dice— «hace experiencia del doble sentido que hay dentro de lo que hacía, esto es, *tomarse la vida* (*sein Leben sich genommen*); tomaba la vida, pero lo que agarraba al hacerlo era más bien la muerte» (201/447). Es desoladora la escena final de Fausto con Margarita en la cárcel. El enigma (*Rätsel*) la envuelve irremediablemente en la sombra. Ya no son los mismos los amantes. La extrañeza en el reencuentro se trasluce en la queja de Margarita: «Amigo mío, tan poco tiempo que estuviste lejos de mí ¿y te has olvidado ya de besarme? [...] Tus labios están fríos, están mudos. ¿Qué se ha hecho de tu amor? ¿Quién me lo ha robado?» (*Faust*, 114/157). Pero tampoco ella es la misma. La desgracia la ha transformado. A la insistente súplica de Fausto para que escape con él, ya no hay en su pecho resonancia alguna. Al contrario: es ella la que lo invita a compartir su muerte: «Si la tumba está fuera, si la muerte está al acecho, ¡ven! Desde aquí al lecho de eterno reposo y ni un solo paso más» (*Faust*, 115/158).

Cabe otra resolución distinta a la literalidad final de la tragedia goetheana (si es que acaso no es la misma), a saber, la propiamente productiva: sufrir la inversión (*Verkehrung*), producida en su negatividad, por su *esencia simple* que se le contrapone; vivir su desolación, apurando hasta el fondo su enigma y extrañeza. Como contesta Margarita al requerimiento de Fausto, «para mí — no hay esperanza alguna. ¿De qué sirve huir? Me están acechando siempre. ¡Es tan triste haber de mendigar, y más aún con la conciencia culpable! ¡Es tan triste vagar por tierras extrañas» (*Faust*, 115-116/158-159). Según advierte Hegel, la autoconciencia no puede mediarse desde su singularidad con la necesidad, pues solo la vive en la fatalidad de un destino. No puede transitar dialécticamente, «pues estos momentos (la singularidad y la universalidad)

no están contenidos y enlazados en su sentimiento» (*ibid.*). A la par que la consunción de su placer, la autoconciencia ha experimentado «la *extrañeza* radical de su propia esencia (*des sich absolut fremden Wesens*)» (*ibid.*). Su tránsito es más bien una salida desesperada, «un puro salto (*Sprung*) a lo contrapuesto» (*ibid.*). En estos apuntes hegelianos podría verse el germen de aquella dialéctica kierkegaardiana del salto mortal desde la desesperación por la existencia estética, donde se consumen los amantes. Pero Fausto, como señala finamente Kierkegaard, no es un don juan seductor, sino un escéptico que se entrega al frenesí de la vida para intentar llenar su vacío interior. «Lo que Fausto busca, en definitiva, no es simplemente el placer de los sentidos, sino que anhela la inmediatez del espíritu» —que representa para él Margarita, el alma inocente en su simple y bella ingenuidad— «en que pueda él remozarse y fortalecerse»[18]. De ahí que el escéptico no pudiera llegar a la desesperación, aun cuando en la segunda parte del drama, le ronda el hastío de su nueva forma de vida[19]. Tampoco Margarita ha sido seducida, sino arrebatada por la imponente personalidad de Fausto, al que adoraba como un dios. Margarita sí desesperó de aquel ídolo y por eso pudo dar el salto. «La *necesidad abstracta*, entonces, vale como el *poder* (*Macht*) solo negativo, no comprendido conceptualmente, de la *universalidad*, donde la individualidad queda aplastada» (201/447). Padecer esta muerte, sentirse «absolutamente extraña (*fremd*) a sí» y perderse en esta necesidad que la aplasta, es tanto como encerrarse en su desolación interior yerta como una crisálida. Hegel concluye el parágrafo, apuntando a una transformación:

> Pero la autoconciencia *en sí* ha sobrevivido a esta pérdida; pues esta necesidad o universalidad pura es su *propia esencia*. Esta reflexión de la conciencia hacia dentro de sí, saber la necesidad como *sí misma*, es una nueva figura (*Gestalt*) de esta misma conciencia (*Phä.* 201/447 corr.).

3.2. La ley del corazón y la rebeldía frente al mundo

Esta segunda figura de la autoconciencia activa está dibujada sobre el núcleo ideológico del sentimentalismo moral rousseauniano, bien explícito en el mismo título «la ley del corazón» (*das Gesetz des Herzens*),

18. «Siluetas», en *Estudios estéticos*, trad. de D. Gutiérrez, Guadarrama, Madrid, 1969, II, p. 122.

19. Dice de él Mefistófeles: «Ningún deleite le satisface, ninguna dicha le llena y así va sin cesar en pos de formas cambiantes. El último, el mísero, el vano momento ansía retenerlo ese infeliz. Aquel que tan tenaz resistencia me opuso, queda dominado por el tiempo» (*Faust*, 284/387).

que va a determinar luego, en gran medida, la sensibilidad romántica[20]. Tampoco aquí discute Hegel una teoría jurídico/moral, sino una actitud práctico existencial. Ahora, la autoconciencia «sabe de *manera inmediata* (*unmittelbar*) que tiene dentro de sí *lo universal* (*das Allgemeine*) o la *ley* (*das Gesetz*)» (202/449). Lo del *corazón* remite al carácter inmediato de esta certeza, sentida en el interior *para sí*, pero no formulada ni mediada conceptualmente. Precisamente Rousseau había opuesto al conocimiento teórico de los moralistas filósofos este otro saber inmediato del buen corazón. Viene a las mientes la invocación a la *virtud* con que cierra su *Discurso sobre las ciencias y las artes*:

> ¡Oh, virtud! Ciencia sublime de las almas simples, ¿fue preciso tanto esfuerzo y tanto aparato para conocerte? ¿Tus principios no están grabados en todos los corazones y no es suficiente para aprender tus leyes entrar dentro de sí mismo y escuchar la voz de la conciencia en el silencio de las pasiones?[21].

El corazón expresa, además, esta simplicidad del alma —sencilla, tal vez ruda, pero ingenua en su inocencia—[22], que al margen de opiniones, argumentos y controversias, que componen la cultura libresca, acierta intuitivamente con el criterio del bien en sí como algo que vale para todos. Sobre esta «simplicidad del corazón» vuelve constantemente en el *Emilio*, como el secreto de una educación no prejuiciosa. Remite, pues, a la intuición emocional y a la convicción que no necesitan de la filosofía. Esta voz directa de la conciencia es la voz misma de lo sagrado. «El culto que Dios demanda —dice Rousseau— es el del corazón, y este cuando es sincero es siempre uniforme» (*Émile*, IV, p. 608). Es la actitud que marca la profesión de fe del vicario saboyano, núcleo diamantino de la educación sentimental —ley cordial y religión civil—, tal como concluye su consejo final a su discípulo: «Permanece siempre firme en la voz de la verdad o de lo que te parezca serlo en la simplicidad de tu corazón, sin apartarte jamás de ello por vanidad o debilidad» (*ibid.*, IV, p. 634). En términos análogos se expresa Hölderlin: «Conozco la ruda naturaleza —escribe Hiperión a Diótima a propósito de la actitud de la gente sencilla del Peloponeso—. Desprecia la razón, pero siempre se une al

20. Sobre esta sentimentalidad y su exaltación de la pasión amorosa como reveladora del destino existencial de los amantes, pueden verse, entre otras, *La Nueva Eloísa* de Rousseau, el *Werther* de Goethe, el *Hiperión* de Hölderlin y *Woldemar* de Jacobi (Hyppolite, GS I, 275 y L. Siep, WPh 152/CF 151).

21. *Œuvres complètes*, Gallimard, París, 1964, III, p. 30.

22. Es así como caracteriza Rousseau en su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* el estado de naturaleza en el hombre primitivo: «una vida elemental y solitaria, de necesidades muy limitadas [...] gozando de ocio muy grande» (*Œuvres complètes*, cit., III, p. 168), y en otro momento añade, «cuyo corazón está en paz y su cuerpo con salud» (*ibid.*, p. 152).

cesidad interna, que viene impuesta desde la cosa misma. La universalidad de la ley del corazón ha de poder atravesar y prevalecer en esta prueba. Pero, al afrontarla, ocurre, como se verá, lo contrario de lo que preveía el simple buen corazón. Lo que acaba prevaleciendo es la ***necesidad objetiva*** del curso del mundo.

Supongamos que fracasa al emprenderlo; esto deja la cuestión de fondo sin de-cidir objetivamente, aun cuando le cueste la vida al héroe de la acción. Pero el martirio nunca es prueba fiable de la verdad, sino en todo caso de la veracidad de la creencia. Supongamos que triunfa y logra implantar un orden nuevo. Pero no será nuevo simplemente porque triunfe, sino porque haya renunciado al uso del poder para mantenerlo, puesto que se basa en una convicción que, en cuanto universal, debería compartir el asentimiento general. Pero no va así el curso del mundo. Este el punto de-cisivo en que estalla la *crisis* interna de la experiencia. Hegel lo enuncia con extraordinaria dureza:

> La ley del corazón, justo por realizarse efectivamente, deja de ser ley del *corazón*. Pues al realizarse adquiere la forma del *ser*, y es, entonces, *poder universal* (*allgemeine Macht*) para el cual *este* corazón resulta indiferente, de tal manera que el individuo, a su *propio* orden, por el hecho mismo de *instaurarlo* él, ya no lo encuentra como suyo (*Phä.* 203/351).

Vuelve, pues, la pesadilla de la in-versión (*Verkehrung*) como un orden *extraño* (*fremd*), incluso hostil, en que no puede reconocerse. Al hacerse real, objetivo, deviene un destino que escapa a la autoconciencia. No se trata solo de la violencia (*Gewalt*) con que se haya podido imponer, cosa que parece a todas luces irremediable, sino al hecho mismo de hacerse valer como lo legal instaurado. Hegel distingue muy bien entre poder/violencia (*Gewalt*) y poder objetivo general (*allgemeine Macht*), esto es, realidad efectiva en el mundo, poder de hecho, incluso de derecho, pero que no es, no puede ser ya la ley subjetiva del corazón con su fuerza de convicción interna. Al cambiar de lugar y quedar entronizada, la ley llega a ser *otra* de lo que se pretendía, de lo que era en el fuero interno del buen corazón. Lo menos que se puede decir es que la ley del corazón ha sido trascendida y alterada al convertirse en la ley común pública (de todos, o de la mayoría, acaso de una facción revolucionaria), y lo más, que ha sido traicionada, tal como la siente la autoconciencia. Es sorprendente este extrañamiento (*fremd*) o enajenación extrañante en la obra, a la que en este contexto Hegel llama, un tanto equívocamente, la alienación de sí misma (*die Ent-fremdug seiner selbst*). La autoconciencia, al actuar, ha entrado en la realidad, donde ha quedado objetivada su obra, pero allí comienzan las consecuencias efectivas de los actos y la disputa de las interpretaciones e imputacio-

nes, y queda expuesta en un medio público y anónimo, en el que entra en concurrencia y contraposición con otras fuerzas, formando el curso objetivo del mundo: una espesa red multívoca de interrelaciones y cadena incesante de transformaciones, que sobrepasan a la intencionalidad de los actores en su determinación (*Bestimmung*) objetiva y los vincula con un destino (*Geschick*) histórico. Pero no es este el momento para abordar por extenso el problema, que aparecerá más tarde. A este medio llama Hegel lo ***universal en sí*** o la ***universalidad libre***, es decir, que escapa a su control y donde no puede reconocer-se, pese a pertenecer a ella, como su obra. «Pero eso en lo que la autoconciencia no se (re)conoce (*erkennt*) no es ya la necesidad muerta, sino la necesidad en cuanto vivificada por la individualidad universal» (205/453). Antes de actuar era *frente* a ella una necesidad muerta, ahora, después de actuar, es una necesidad vivificada por todos y *sobre* ella. Se supone que cada uno ha actuado por la ley de su corazón, que debía ser la ley de todos, pero lo que resulta es un orden universal, que a todos alcanza, pero que nadie reconoce como suyo. La escisión interna se ha instalado en el seno mismo de la autoconciencia. «Lo que, a partir de su experiencia, le brota entonces como lo verdadero *contradice* lo que ella es *para sí*» (205/455). De un lado, se trata de la ley de *su* corazón, universal y absoluta, por la que ella ha actuado; del otro, de la ley resultante de *su* obra. En ambos lados está expuesta objetivamente su esencia, pero en contradicción consigo misma. «De esta manera, esta (la autoconciencia) pertenece a una esencialidad duplicada y contrapuesta, que se contradice a sí misma y está desgarrada en lo más íntimo» (*ibid.*). Esta contradicción es su propia agonía interior (por utilizar aquí por libre, es decir, no en *stricto sensu*, un concepto unamuniano), su lucha intestina, en este caso, entre la intención pura interior y la obra exterior extraña, entre la pretensión genuina del querer y la mistificación de la puesta en obra, entre la universalidad absoluta de su fuero interno o subjetivo y la absoluta universalidad libre y objetiva que ha resultado de su acción, y que la sobrepasa, es decir, se cierne como un destino sobre sus propios actores.

No es extraño que esta inversión de sí y agónica contradicción la lleven al desvarío y la locura. No es demencial —aclara Hegel—, porque confunda lo que no es con lo que es, o viceversa, sino porque se con-funde en una realidad que es lo contrario de sí misma. Al habérsele extrañado su obra, es *auto*-conciencia de sí misma en la realidad efectiva de *su obra*, pero, a la vez, *hetero*-conciencia de sí, o autoconciencia extrañada de sí, en su i-rrealidad efectiva. Su obra misma le aparece, a la vez, tanto como realmente ella en su obrar y como i-rrealmente ella en su resultado, y por tanto, como obra real e i-rreal a un tiempo, como su esencia y su no-esencia, su contra-esencia, su contradicción y demen-

cialidad en lo más íntimo (*im Innersten*), a causa de su enajenación en lo más exterior y público (*im Äussersten*), en lo más ajeno (*im Fremdesten*). Esta locura por inversión y contradicción de sí mismo se produce regularmente en la actuación que sea más pura en sus intenciones y más radical en sus pretensiones, más segura de su convicción y más arriesgada y extrema en su ejecución. Me refiero a la acción revolucionaria. Ya se sabe que la revelación sentimental, apelando al oráculo interior, y el entusiasmo fácilmente degeneran en fanatismo. Para ver las consecuencias políticas revolucionarias del buen corazón rousseauniano le bastaba a Hegel con mirar al régimen de la virtud de Robespierre, al que aludirá en otro paraje de la obra. Pero, eludiendo aquí metódicamente un debate teórico propiamente dicho, se limita, al menos en primer plano, al análisis crítico general de la actitud del sentimentalismo revolucionario con sus héroes rebeldes y exaltados, delirantes en su paroxismo, teniendo posiblemente por modelo, como sugiere Hyppolite (GS I, 278), el Karl Moor de *Los ladrones* de Schiller. En este drama concibe el poeta romántico un héroe justiciero, que desengañado por las traiciones e injustas maniobras de su hermano Franz para que el padre, el conde de Moor, lo desherede y maldiga, se entrega a la tarea de establecer la justicia universal por su cuenta, cayendo en la arbitrariedad y el bandidaje. «Mi espíritu ansía actividad, y solo la libertad es ahora mi anhelo... ¡Asesinos, ladrones!... Estas palabras ponen la ley bajo mis plantas. Entre los hombres no he encontrado la humanidad cuando yo la llamaba; lejos, pues, de mí toda simpatía y consideración humana... No tengo padre, no tengo amor, y la sangre y la muerte me harán olvidar que en el mundo hubo algo caro para mí»[25]. Sin embargo, Karl conserva en su alma un adarme de sentido de humanidad, que le lleva al arrepentimiento, entregándose finalmente a la justicia. «¡Oh, insensatos como yo —clama a punto de cerrase la obra— que presumía embellecer el mundo con horrores, y reformar las leyes con la ilegalidad! Yo llamaba derecho a la venganza... Yo me proponía, ¡oh, Providencia!, aguzar el filo de tu espada y corrregir tus obras parciales» (*ibid.*, p. 182). Para Hegel la actuación de tales héroes se vuelve objetivamente hipócrita, porque encubre, consciente o inconscientemente, la propia responsabilidad del autor en la injusticia, volviéndola hacia fuera, imputándosela a los otros, los que echan a perder la dicha de los pueblos:

> Por eso, los latidos del corazón por el bienestar de la humanidad se convierten en la furia del engreimiento enloquecido; en la ira de la conciencia por conservarse frente a su destrucción, y esto de tal manera que expulsa de sí

25. *Los ladrones*, en *Dramas de Schiller*, trad. de Eduardo de Mier, L. Navarro, Madrid, 1881, p. 61.

misma la inversión que ella misma es, y se esfuerza por verlo y enunciarlo como otro (*Phä.* 206/457)[26].

Pero esta denuncia se le vuelve en contra. El empeño revolucionario en inculpar al otro, a las otras individualidades, de los excesos y desmanes que se cometen en la implantación política de la ley del corazón, pues son los otros —los llamados enemigos del pueblo— los que boicotean la revolución de todos, remite, en última instancia, a la individualidad del propio revolucionario, que de este modo se exculpa a sí mismo de ello. Como en un espejo invertido, el reverso de la inculpación ajena es la exculpación de la propia responsabilidad. Pero así se apunta a la verdadera causa de la inversión: «El corazón, o la *singularidad de la conciencia que quiere ser inmediatamente universal* es lo que enloquece» (206/457). Es la convicción inmediata de lo universal, que se tiene por verdadera, la que, al intentar realizar su certeza interna, se vuelve loca, pues no cuenta con ningún contraste de su suposición. Es su certidumbre absoluta la que delira. La visión crea visionarios y la certeza inmediata dogmáticos y celosos inquisidores. El responsable de la degeneración siempre es el otro, cuando lo que ocurre es que esta certeza interior del buen corazón se desvanece —dice Hegel irónicamente— al exponerla a

26. Me abstengo de concluir el párrafo porque resulta contundente. Acaba así: «Denuncia, entonces, el orden universal como un orden inventado por clérigos fanáticos, por déspotas atrabiliarios y lacayos suyos que se resarcen de su humillación humillando y oprimiendo, como una inversión de la ley del corazón y de su felicidad, inversión manipulada por la indecible miseria de la humanidad engañada» (206/457). En una nota del traductor, remite A. Gómez Ramos puntualmente a la lectura de Pinkard, que encuentra en ello una posible referencia «al ataque de los jansenistas franceses a los jesuitas aliados con Luis XIV» (trad. cit., p. 957). No lo creo, porque los jansenistas no actuaron, a mi juicio, con esta agresividad revolucionaria con que se expresa Hegel en su crítica. Más sencillo es que se refiera implícitamente a lo más inmediato y convulsivo de su propio tiempo, que estaba en la mente de sus lectores, el régimen del Terror de Robespierre (1793-1794), disfrazado de virtud, y a su furia destructora con inculpación al despotismo clerical reaccionario. Más adelante se refiere Hegel expresamente a este régimen en términos parecidos. Aquí ha preferido, en cambio, dejar abierta e indefinida la referencia para darle mayor amplitud a su aplicación hermenéutica. La suposición de un posible modelo literario, como el de Schiller, tal como propone Hyppolite, es más consonante con el proceder de Hegel en la presentación de estas tres figuras, que estamos tratando, y deja más abierta su aplicación a circunstancias concretas. Si, por lo demás, esta figura parte de la sentimentalidad romántica de la convicción, es más consecuente dirigir su crítica a la exaltación y degeneración del entusiasmo romántico en sus consecuencias prácticas, tal como lo denuncia y critica Hegel en la *Filosofía del derecho* (§ 137-140). Claro está que a Hegel no se le puede ocultar que, con harta frecuencia, la que se vuelve loca es la confesión religiosa extremando sus críticas y convirtiendo a la convicción subjetiva en un arma de destrucción del orden establecido, como ocurrió en la revolución puritana inglesa (1641-1648), que denuncia severamente Hobbes en su *Leviatán*. La hipertrofia de la subjetividad religiosa, ligada con pretensiones hegemónicas en la vida social, provoca irremediablemente revoluciones y guerras civiles de religión, de tan funesta memoria.

el fondo de la cuestión. ¿Pero cómo salir de la bancarrota del buen corazón y de su fraude? Para Hegel, mediante el reconocimiento de que, por un lado, el buen corazón es en verdad «una individualidad inquieta» (*unruhige Individualität*), es decir, un sujeto agitador y provocador que, en el fondo, va a lo suyo y todo lo trastrueca en su locura, y del otro, que lo universal es «*una esencialidad quieta* (*ruhiges Wesen*)», algo puramente interior, y no algo acontecido. «Y solo asumiendo (superando) la individualidad que se arrogaba la realidad efectiva puede llegar él mismo a ser realmente efectivo» (207/461). El resultado es una transmutación de la figura anterior, o, dicho en otros términos, la in-versión del invertido e invertidor:

> Esta figura de la conciencia que consiste en llegar a serse a sí dentro de la ley, dentro de lo verdadero y bueno *en sí*, no como singularidad, sino solo como esencia (*Wesen*), pero sabiendo la individualidad como lo invertido y lo invertiente, y teniendo por ello que sacrificar la singularidad de la conciencia, es la *virtud* (*Tugend*) (*Phä.* 207/461 corr.).

Por una extraña paradoja —no se olvide que la paradoja es el lenguaje del espíritu—, el régimen dictatorial de la virtud convertida en terror solo se supera mediante la virtud genuina, por el sacrificio subjetivo en aras del bien universal.

3.3. El caballero de la virtud y el curso del mundo

Pero si el hedonismo habla por la voz de *Fausto*, y el sentimentalismo revolucionario por la de Karl Moor de *Los ladrones*, la virtud lo hace en el gesto de don Quijote. La mención del «caballero de la virtud», en la tercera figura, apunta inequívocamente a la figura del héroe cervantino[28], que los círculos románticos habían exaltado y difundido como el símbolo de la libertad en lucha contra la prosaica realidad del mundo. El hecho de que la amplia exposición que dedica más tarde Hegel, en sus *Lecciones de Estética*, al *éthos* de la andante caballería sintonice con esta figura del «caballero de la virtud» confirma esta sugerencia. Es muy posible que en los años en que se escribe la *Fenomenología*, en pleno auge del culto romántico al *Quijote*, Hegel hubiese leído la obra mayor de Cervantes en algunas de las varias traducciones disponibles, especialmente la muy celebrada de L. Tieck, que había empleado cate-

28. Así lo viene a reconocer J. Hyppolite, en su histórico comentario a la *Fenomenología*. «El caballero de la virtud que nos presenta ahora Hegel —dice— bajo un modo satírico hace pensar tanto en el don Quijote de Cervantes como en esos reformadores románticos que siempre agitan el mundo en ideas y se muestran de hecho incapaces de otra cosa que de discursos» (GS I, 279).

gorías fichteanas para verter expresiones cervantinas, o bien en alguna recopilación de la obra. Viene, por lo demás, a confirmar la referencia implícita o, al menos, indirecta a la obra cervantina, el empleo hegeliano, en su crítica al paradigma romántico del «caballero de la virtud», del mismo tono satírico y burlón, ensayado por Cervantes en su parodia[29]. Dentro del friso de figuras de la razón práctica, pudiera parecer que algunos rasgos de la actitud quijotesca son consonantes con «la ley del corazón y el desvarío de la infatuación». También don Quijote obedece a una ley interior, que ciertamente es la de caballería, a la que encarna con estricta fidelidad[30], pero, en general, la de un altruismo sentimental, que está cierto inmediatamente de la nobleza de su causa y se esfuerza por implantarla en el mundo aun a costa de caer en el desvarío. Para algunos románticos, don Quijote era el prototipo de los héroes rebeldes, y aun cuando Schiller reconoce haberse inspirado en el Ginés de Pasamonte para su Karl Moor, lo cierto es que tiene mucho de los rasgos visionarios del propio don Quijote. Pero el héroe de Cervantes no es un loco violento, como el *Orlando furioso* de Ariosto, sino melancólico y hasta contemplativo, y, su actitud está más próxima al «alma bella» que a la conciencia activa revolucionaria. Su misma locura no es la obstinación de un corazón infatuado que quiere realizar su ley a toda costa, oponiéndose a la ley de otros corazones, sino el delirio de una fe que se extravía en el curso del mundo. Hegel había entendido bien a Cervantes. Lo decisivo de don Quijote es la virtud y ese aire kantiano de vivir entre dos mundos, el *noúmeno* y el fenómeno, que solo pueden armonizarse en su fe. Quizás la lectura unamuniana de don Quijote sea la mejor interpretación de este idealismo de la virtud, de inspiración kantiana y fichteana, pero lo que en Unamuno adquiere el aire de un personaje trágico se resuelve en comedia ridícula a los ojos de Cervantes y Hegel.

En sus *Lecciones de Estética*, reconoce Hegel, no obstante, que don Quijote no es un loco ridículo, sino «un carácter noble». De ahí que en su locura le dé por imitar el *éthos* caballeresco, al que toma Hegel por una actitud decisiva «que marca la transición necesaria del misticismo religioso a la vida mundana, propiamente dicha»[31]:

29. Véase mi ensayo «La crítica de Hegel al caballero de la virtud», recogido en mi libro *El Quijote y la aventura de la libertad*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, pp. 249-278, parcialmente extractado en este apartado 3.3.

30. Recuérdese el saludo elogioso que le dedica el caballero del verde gabán a don Quijote: «Si las ordenanzas y leyes de la caballería andante se perdiesen, se hallarían en el pecho de vuestra merced como en su mismo depósito y archivo» (*Don Quijote de la Mancha*, ed. de F. Rico, Crítica, Barcelona, 1998, I, 770).

31. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* XIV, p. 172; *Lecciones sobre la Estética*, trad. de H. Giner de los Ríos, Mestas, Madrid, 2003, p. 230 (LE).

> El principio fundamental es el mismo, no ha variado: es siempre el alma y su personalidad, pero se vuelve hacia otra esfera. Esta concentración profunda que se ha mostrado anteriormente en el círculo religioso, se transporta con su carácter infinito al desenvolvimiento de la *personalidad* humana, considerada en sí y para sí misma (*Äst.* XIV, 171/LE 229).

Es la actitud del goticismo germánico, que supone históricamente la irrupción práctica de la subjetividad —«el yo solo está lleno de sí mismo, de su individualidad, que, a sus ojos, es de un valor infinito» (*ibid.*)—, con el cortejo de sentimientos vinculados a ella como el honor, el amor o la fidelidad a los pactos, «formas —precisa Hegel— de expresión de la personalidad moderna» (*ibid.*). No tiene, pues, nada de extraño que el *éthos* caballeresco pueda servir para ejemplificar el individualismo moderno. Ahora bien, en la *Fenomenología*, donde no hay necesidad de atenerse al rigor del apunte histórico como en la *Estética*, sino a la secuencia dialéctica de las experiencias, la figura quijotesca presenta unos rasgos más acentuadamente morales y religiosos, propios de un idealismo de la libertad. No en vano se la define, en términos kantianos-fichteanos, como el «caballero de la virtud». Como desenlace de la figura precedente, en la que el ardor revolucionario de la ley del corazón, al intentar realizarse, ha desencadenado conflictos y producido alienaciones, que no han hecho más que engrosar el curso real del mundo, surge ahora del fracaso e inversión, una autoconciencia práctica que sabe que la raíz del mal reside en la exaltación ciega de la individualidad. La virtud consiste precisamente en el sacrifico de la individualidad por el bien universal. «Para la conciencia de la virtud, la *ley* es lo *esencial* y la individualidad es, entonces, lo que hay que cancelar, tanto en su conciencia misma como en el curso del mundo» (208/461). No se trata, pues, de imponer la ley del corazón, sino de someter el corazón a la ley, sacrificándolo por ella. Como observa Loewenberg, el reformador revolucionario se ha tornado un reformador predicador (H'Ph 163), que sabe que sin la conversión interior, esto es, sin la renuncia al egoísmo no cabe mejora del mundo. De ahí que tenga que enfrentarse al curso efectivo del mundo dominado por el egoísmo de los individuos y el conflicto de sus intereses. Con razón presenta Hegel «el curso del mundo» como antagonista de la «virtud», pues en el mundo lo esencial es la individualidad campando por sus intereses y lo inesencial es la ley. Por el contrario, el caballero de la virtud tiene por fin de su combate el bien en cuanto idea o ideal, una universalidad abstracta, aún no real, y por actividad la realización del bien mediante la práctica de su inmolación por él:

> Es de la virtud de donde ahora debe obtener lo universal su verdadera realidad efectiva, cancelando la individualidad, principio de la inversión; el propósito de la virtud es volver a invertir así el curso invertido del mundo y producir su esencia verdadera (*Phä.* 209/463).

Ahora bien, en cuanto pendiente de realización, el bien por el que se afana, aún no es real, sino ideal. El caballero de la fe cree en él, en el bien universal, y, aun cuando no está dado, cree que constituye la verdad profunda del mundo. «Para la conciencia virtuosa —dice Hegel— lo *universal* está en la creencia (*Glauben*), o bien, es en sí la verdad; no es todavía una universalidad efectiva, sino *abstracta*; en esa misma conciencia es *como propósito*, en el curso del mundo, como algo *interior*» (*ibid.*). Más aún: cree, además, en la satisfacción de su esfuerzo virtuoso, esto es, en la armonía del fin que pretende y la esencia interior del mundo, y se confía a esta unidad originaria. El curso del mundo se le presenta, pues, desdoblado, en un exterior donde crece el egoísmo y la mentira, y un interior esencial, tomado por el bien en sí como su esencia verdadera. Creencia (ya se llame fe moral o fe religiosa) y virtud constituyen, pues, la trama de la actitud de nuestro héroe. Pero la virtud solo se acredita en la lucha contra el curso del mundo, pretendiendo «invertir lo ya invertido» y dejar así paso a la esencia verdadera del bien. Como se ve, la pintura que hace Hegel del caballero de la virtud resulta ser una mezcla del kantismo y del Romanticismo. Del primero, toma el principio de la virtud como triunfo de lo universal, y del segundo, el heroísmo de la lucha. La clave de tránsito de lo uno a lo otro está precisamente en Fichte con la exaltación de la actividad originaria (*Tathandlung*) como lucha moral. En general, todo el trayecto hegeliano de la razón práctica guarda bastante similitud con la formación moral del yo en Fichte. El Romanticismo interpreta a don Quijote como un *arquetipo*, «*mehr symbolich als persönlich*», cuyos rasgos característicos son principalmente la fe o, alternativamente, la imaginación creadora, el entusiasmo por el bien universal y el esfuerzo heroico en la lucha. La misma locura es «lo que puede ocurrirle a cualquier hombre» —precisa Lockhart— cuando exagera sus intereses e ideales. Según los románticos, la locura no es más que el frenesí de esta fe o imaginación por exacerbación del propio celo. Y hasta Hegel hace consistir la locura de don Quijote «en su convicción profunda y en su idea fija» (LE 264). La lucha entre el caballero de la virtud y el curso del mundo adquiere así el aire épico/ético propio del Romanticismo. Se trata del conflicto fundamental de la condición humana entre el ensueño creador y la vida inmediata, o, si se prefiere, entre la poesía y la prosa del curso del mundo. Lo poético es el mundo de la pura idealidad, revelado por el ensueño, o por la fe o por la imaginación creadora, comoquiera llamarse, y que

ha de entrar necesariamente en conflicto con la realidad de hecho, vivida en la vigilia.

4. *El ardid del entendimiento*

Es bien sabido con qué vehemencia se opuso Hegel a este inmediatismo romántico del entusiasmo y las certezas interiores. Pero no menos al dualismo kantiano, propio del entendimiento con su apelación a la fe moral. De ahí su empeño en volver esta lucha del revés para mostrar su inanidad. Hegel apunta ya a una contradicción inherente a la virtud que lucha:

> Pues, en la medida en que es *individualidad*, es la *actividad* de la lucha que entabla con el curso del mundo; mas su propósito y su esencia verdadera son vencer sobre la realidad efectiva del curso del mundo; la existencia del bien que ella de ese modo causa será, por ende, que cese su *actividad*, o sea, la *conciencia* de la individualidad (*Phä.* 209/463).

Los términos subrayados por el propio autor en el texto muestran esta paradoja. En tanto que lucha, estriba en un *acto* de su individualidad, pero el fin de la lucha es *cancelar* su obra, y, con ello, su propia conciencia de individualidad. Su actitud se enreda en continuas paradojas. El bien universal, por el que dice esforzarse, resulta vaporoso e indeterminado. Pero en la lucha por él no tiene más remedio que emplear como armas «*dones*, *capacidades*, *fuerzas*», que es lo único universal verdadero, «que precisa para su vivificación y movimiento, del principio de la individualidad y tiene en esta su *realidad efectiva*» (210/465). También se contradice el caballero de la virtud al obrar. O más bien, no logra ponerse verdaderamente en obra, pues desprecia el propio curso del mundo, y si logra alguna vez prender en él, es precisamente por estos puntos concretos del cultivo de los dones y capacidades naturales. Esta precisión es muy relevante:

> La conciencia virtuosa, empero, entabla la lucha contra el curso del mundo como contra algo contrapuesto al bien; y lo que el curso del mundo le presenta a ella es lo universal, no solo como algo abstracto universal, sino como algo vivificado por la individualidad, y que es para otro, o, en otros términos, el *bien efectivamente real* (*Phä.* 211/467).

Ahora bien, estos avatares y vicisitudes de la lucha no importan gran cosa a la virtud, pues ella en su fe cuenta con un seguro infalible: el bien en sí está de su lado. Por grandes que sean las resistencias que encuentre y las adversidades que tenga que sufrir, incluso por muchos que sean

sus fracasos, y por evidentes que sean los signos de su derrota, la virtud no desfallece en la lucha porque la asiste el bien, que es indestructible:

> Las armas son las mismas; son estas capacidades y fuerzas. Ciertamente la virtud ha montado un *ardid* con su creencia en la unidad originaria de su propósito y de la esencia del curso del mundo, de suerte que esa unidad ataque por la espalda al enemigo durante la lucha y haga cumplirse en sí aquel propósito; con lo que para el caballero de la virtud, su propia *actividad* y su lucha resultan ser propiamente, de hecho, un duelo de esgrima frente al espejo, duelo que él no *puede* tomar en serio, porque su verdadera fortaleza la pone en que el bien sea *en y para sí mismo*, es decir, en que él se dé cumplimiento a sí mismo (*Phä.* 210/465 corr.).

Ya he hecho mención de algunos trazos kantianos en la figura de virtud. La ecuación bien universal abstracto/deber/virtud, como premisa fundamental de toda la figura, así como el sentido de la lucha y la oposición misma de la esencia en sí del mundo y su curso en el fenómeno, son prueba inequívoca de ello. Por si faltaba alguna pieza decisiva en el diseño, esta referencia a la fe moral kantiana «en la unidad originaria de su fin (el de la virtud) y de la esencia del curso del mundo» lo confirma definitivamente. La visión moral del mundo, específica del idealismo de la libertad (Kant/Fichte), se caracteriza por el dualismo de los términos implicados en el conflicto entre la libertad y el orden natural, pero a la vez, por la supeditación del reino de la naturaleza al de la libertad, por lo que tal conflicto nunca llega a ser trágico. En la crítica al moralismo kantiano, lo resalta Hegel expresamente:

> A esta referencia le subyacen tanto la plena y recíproca *indiferencia* y *autonomía* propia de la *naturaleza* frente a los fines *morales* y la actividad, cuanto, por otro lado, la conciencia de la esencialidad sola y única del deber y de la completa falta de autonomía e inesencialidad de la naturaleza. La visión moral del mundo contiene el desarrollo de los momentos que se hallan contenidos en esta referencia de presupuestos tan encontrados (*Phä.* 325/699).

La única forma que tiene Kant de soportar este dualismo es exigitiva, mediante la admisión de los postulados como condiciones requeridas racionalmente para la posibilitación de la vida moral. La fe moral acoge tales postulados, que vienen a ser, por así decirlo, la garantía ontológica del triunfo de la libertad. El deber tiene que ser satisfecho so pena de permanecer vano e irreal; el sacrificio y la abnegación del individuo, como ser singular, han de conducir a la plena restauración de la individualidad personal, y la naturaleza tiene que acabar concordando con las exigencias de la libertad; en una palabra, ha de darse una ar-

monía entre los fines y exigencias, que reclaman ser realizados y el en sí nouménico de la realidad. La armonía preestablecida de Leibniz es aquí suplida por el armonismo postulatorio de la razón práctica.

Obviamente tales precisiones críticas faltan en el diseño del «caballero de la virtud», pues Hegel las reserva para un debate interno posterior con el kantismo, pero están, sin embargo, prefiguradas en la actitud moral del caballero que «ha montado un ardid con su creencia en la unidad originaria de su fin y de la esencia del curso del mundo, como un ataque por la espalda a su enemigo durante la lucha» (210/465 corr.). Curiosamente, la expresión «ardid» o emboscada (*Hinterhalt*) del entendimiento es en Hegel paralela, pero en sentido contrario, a la de «astucia de la razón», porque ardid implica una dimensión de artificio engañoso, de trampa, consciente o inconsciente, que puede inducir incluso al propio autoengaño en la suposición subrepticia de la armonía, mientras que astucia es, para Hegel, la obra de una razón diligente y sabia, paciente, que sabe sacar partido de las contradicciones y llevarlas a buen puerto. En la presente contraposición hegeliana, es ardid la fe del caballero, mientras que merece llamarse astucia la forma en que se comporta el curso del mundo. En este contexto, Hegel se limita a observar que el ardid funciona como una «finta» (*Spiegelfechterei*), esto es, a modo de un amago engañoso para despistar al adversario y caer sobre sus espaldas, pero que con ello, paradójicamente, buscando tan fuerte reaseguro en el éxito de su lucha, el caballero no puede tomar en serio su combate, si es verdad que el bien se cumple por sí mismo. En suma, la virtud es incapaz de ponerse real y verdaderamente en obra, porque o lo da por imposible, no sabiendo engranar con el curso del mundo (salvo cuanto pone en emergencia sus fuerzas y disposiciones naturales, que pertenecen a este mismo curso), o bien da su obra por ya consumada en una realidad *nouménica*. De ahí que su finta no tenga validez alguna ni pueda sorprender a nadie, pues «el curso del mundo es invulnerable para la virtud» (211/467). Invulnerable, no porque sea lo malo irredento, como lo ve la virtud, sino porque es el único orden de crecimiento del bien objetivo, universal, en el juego activo de las individualidades.

> Por lo que se refiere, finalmente, al ardid con que el bien *en sí* quería sorprender astutamente por la espalda al curso del mundo, esta esperanza es nula en sí. El curso del mundo es la conciencia vigilante y cierta de sí misma que no se deja sorprender por detrás, sino que a todo le muestra la frente; pues él es esto: que todo es *para él* (*für ihn*), que todo está *delante de él* (*vor ihm*) (*Phä.* 211/469).

La virtud, por su parte, es incapaz de unificar sus dos lados —la universalidad del bien en sí y la individualidad—, salvo de un modo postu-

latorio, y, para escudarse contra las antinomias que provoca su actitud, se mueve del uno al otro, en un desplazamiento continuo (*Verstellung*), al igual que en su acción oscila entre oponerse al curso del mundo, sacrificando su individualidad en pro de la universalidad del bien o intentar engranar con él para lograr su obra. «La lucha —dice Hegel— solo puede ser un oscilar entre preservar y sacrificar; o más bien, ni se puede sacrificar lo propio ni se puede infligir daño a lo extraño» (211/467), mientras que el curso del mundo vincula aquellos dos lados, el de la universalidad en sí (el bien) y la individualidad (para sí), que al comienzo aparecían como antagonistas:

> Los dos lados indicados más arriba, según cada uno de los cuales lo universal se convertía en una abstracción, *no están ya separados*, sino que, en y por la lucha, el bien está puesto en los dos modos al mismo tiempo (*Phä.* 210-211/467).

Se diría que la figura de la virtud se desvanece a lo largo de la lucha, por las contradicciones en que se enreda. Ni tiene el bien, salvo como ideal y objetivo, es decir, en su sombra abstracta, ni puede renunciar a la individualidad, en tanto que lucha:

> La virtud no solo es igual a ese combatiente al que lo único que le importa en la lucha es mantener limpia su espada, sino que, además, ha empezado el duelo para preservar las armas, y no solo no puede usar las suyas, sino que, además, tiene que mantener intactas las del enemigo y protegerlas contra sí mismas (*Phä.* 211/467).

En esta ridícula pretensión de mantener limpia la espada podría verse una implícita referencia al enfrentamiento de don Quijote contra los encantadores, con los que no es posible luchar físicamente, y, además, sirven de coartada indirecta para encubrir al hidalgo manchego la conciencia de sus fracasos. A llenar este vacío con palabras contribuye la retórica moralizante del héroe cervantino. Hay que tener presente que, además de caballero andante, don Quijote es un predicador moral, como advierte Sancho. El caballero de la virtud no sabe ponerse en obra, pero compensa la impotencia de su acción con discursos. La crítica hegeliana a la pureza vacía y estéril del alma bella se duplica con esta otra crítica a la retórica, no menos vacua, del caballero de la virtud ensalzando sus ideales:

> Semejantes esencias ideales y propósitos se hunden todos juntos como palabras hueras que elevan el corazón y dejan la razón vacía: son edificantes, pero no construyen nada: declamaciones que solo enuncian determinadamente este contenido: que el individuo que pretende actuar para tan nobles

fines y profiere tan excelentes sentencias se tiene a sí mismo por un ser excelente — henchimiento que hace más grande la propia cabeza y la de los otros, pero acrecentándola a base de ínfulas vanas (*Phä.* 212/471).

Hegel no oculta su desdén por la mítica glorificación que había hecho el Romanticismo del héroe de la virtud en don Quijote. De ahí la dureza de su crítica, poniéndolo en ridículo de modo análogo a como procedía Cervantes en su novela. No obstante, hay en la crítica hegeliana una actitud desdeñosa, a diferencia de la bienhumorada cervantina, que hace pensar en alguna referencia histórica concreta. Tal vez a Jacobi o a J. F. Fries, quizás a Fichte, que era tan aficionado al discurso moralizante. Por lo demás, don Quijote es ciertamente un vanidoso narcisista, al que le reconoce Hegel un «carácter noble», aun cuando alucinado, pero en modo alguno un hipócrita, acusación fundamental que dirige Hegel expresamente contra el subjetivismo moral de la convicción[32]. Y en este contexto, se complace Hegel en contraponer la espectral virtud moral, en lucha por una abstracción exangüe del bien, a la recia virtud política de los antiguos, en el seno de una comunidad ética, «pues tenía en la *substancia* del pueblo su *fundamento pleno de contenido* y su propósito era un *bien real efectivo que existía*» (212/471).

En suma: la virtud es vencida o, más bien, desvanecida en su envanecimiento, pues servía de modo abstracto y verbal a una abstracción. «La virtud quería consistir en llevar al bien a la *realidad efectiva* por el *sacrificio de la individualidad*, pero el lado de la *realidad efectiva* no es él mismo distinto del lado de la *individualidad*» (212/469). A lo largo de la experiencia, se confirma que «el curso del mundo no es tan malo como parecía, pues su realidad efectiva es la realidad efectiva de lo universal» (213/471). Vence, pues, el curso del mundo, porque lleva incorporada la *individualidad* real —precisa Hegel—, «su fuerza es, entonces, el principio negativo para el que nada es subsistente y absolutamente sagrado, sino que puede arriesgarse a la pérdida de todo y de todos, y soportarla» (211/467). Nótese que estas expresiones caracterizan el concepto hegeliano del espíritu, aquí contrapuesto a un fetichismo de lo sagrado en sí. Pero esta fuerza negativa crece en la historia, sin proponérselo, esto es, sin plan ni providencia, sino tan solo por la astucia de la razón, como el reino verdadero de lo universal. La resolución dialéctica de esta experiencia elimina el dualismo de las escisiones y separaciones (*noúmeno* y *fenómeno* en el curso del mundo, o la de bien en sí e indivi-

32. La hipocresía constituye el mal moral intrínseco —dirá más tarde—, «la determinación formal de la falta de verdad, por lo cual lo *malo* es afirmado ante los otros como *bueno y* se presenta exteriormente como algo bueno, escrupuloso, piadoso, etc., lo que de este modo no es más que un fraude moral *para los demás*» (PhR § 140, VII, 268/FD 244).

dualidad), con que operaba la virtud y que la obligaban a un salto trascendente en la fe, para mostrar, en su contra, la inmanencia del bien en sí en el curso del mundo mediante el juego de la intersubjetividad. Paralelamente, pues, pero en sentido contrario a la disolución paroxística de la subjetividad moral, ha ido creciendo el curso del mundo: visto primero como un destino necesario y aciago frente al narcisismo hedonista, luego como un orden extraño y hostil para la voluntad actuante del revolucionario, y, finalmente, como la universalidad efectiva de las capacidades y fuerzas realmente actuantes, que acaban por tragarse el delirio del caballero. En resumen, toda esta sección, a lo largo de sus tres figuras de autoconciencia, constituye una severa crítica al subjetivismo moderno, abocado a consumirse en puro delirio. Hegel denuncia progresivamente el *solipsismo* narcisista y hedonista de la voluntad de vivir, consumiendo vivencias, el maniqueísmo destructivo a que conduce el *sentimentalismo* revolucionario del buen corazón, y el vano *utopismo* del caballero de la virtud, que se desvanece en un ensueño imaginario[33]. Paradójicamente, la crítica dialéctica al individualismo moderno, a lo largo del proceso de la razón práctica, supera el individualismo subjetivo, pero precisamente para hacer aparecer la verdadera individualidad activa, competitiva y, no obstante, cooperativa, aun sin proponérselo, en suma, dia-lógica, con que entra en juego la *Cosa misma* (*Sache*) como obra en común:

> Así pues, *la actividad y afanes de la individualidad son fin y propósito* (*Zweck*) *en sí mismos; el uso de las fuerzas, el juego de sus manifestaciones* es lo que les da vida a esas fuerzas que, de otro modo, serían lo en-sí muerto; lo en-sí no es un universal sin llevar a cabo, abstracto y carente de existencia, sino que por sí mismo es, inmediatamente, esta presencia y esta realidad efectiva del proceso de individualidad (*Phä.* 214/473).

33. Más tarde volverá Hegel sobre esta crítica, pero variando el enfoque. Aquí le interesa plantear la progresividad de estas tres figuras del subjetivismo, no tomadas en una serie histórica, sino en su enlace dialéctico interno. En cambio, en la *Filosofía del derecho* persigue mostrar la progresividad de la conciencia del mal moral, en tres momentos —la buena intención, el buen corazón y la convicción moral—, yendo a parar en la hipocresía (PhR § 137-140), mientras que en la *Enciclopedia* el enfoque es más epistemológico, insistiendo en la duplicidad y ambigüedad de la conciencia moral (*Enz.* § 511 y 512) y en la necesidad, por tanto, de integrar el sentimiento en la vida de la razón (§ 471).

XII

LA INDIVIDUALIDAD QUE SE ES REAL POR SU OBRA

Entramos en la recta final de la conversión de la autoconciencia en espíritu. Por estar cerca de la cima, el camino se vuelve aún más arduo y exige del caminante un último esfuerzo en la ascensión. No está de más advertir de la dificultad de este trayecto final, cuya dialéctica de la razón práctica es de un sutil refinamiento. Como es habitual, en el balance preliminar de la nueva sección, Hegel determina formalmente el punto en que se halla la experiencia ya cobrada. De ahí la reiteración de sus pretéritos perfectos. La autoconciencia «ha captado ahora el concepto de sí», ha superado «sus abstracciones y quimeras», vividas en las figuras precedentes (cap. XI), ha «arrojado por la borda toda oposición» con lo otro de sí, ha retornado a sí desde «las determinaciones contrapuestas» abstractamente y ha penetrado en la *Categoría*, que ahora retiene y ostenta el sentido pleno y concreto de la unidad del individuo y la universalidad. No son perfectos acumulativos, sino intensivos en su explicitación. El individuo ha dejado atrás su autocomprensión subjetivista, como un yo solitario y desencarnado, en oposición trágica o cómica con una realidad ajena y hostil a sus propósitos, y se encuentra verdaderamente im-plantado e im-plicado en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del mundo, in-morando en ella. Y, a su vez, el curso del mundo, fluidificado y animado por las diversas individualidades que en él participan, deja de aparecer como un acontecer caótico y a la deriva —ya se viva como destino aciago o como resultado ciego de disputas—, para mostrarnos su faz verdadera en cuanto única e íntegra realidad efectiva, en cuyo movimiento dialéctico integrador del juego de las individualidades, se lleva a cabo «la *compenetración* (*Durchdringung*) de lo *en-sí* y el ser ***para sí***, de lo universal y de la individualidad» (214/475), esto es, de la substancia objetiva y el sujeto real. Por primera vez, la perspectiva ***für uns*** («para nosotros»), donde está la clave conceptual de la experiencia,

coincide con el saber de la autoconciencia acerca de sí: «ser toda realidad en la certeza de sí misma» (214/473), este era el lema de la *Categoría*; pero es ahora, en este tramo final, cuando se logra efectivamente la unidad de experiencia y concepto, pues el *ser-se* de la autoconciencia *en sí y para sí*, esto es, siendo y sabiendo lo que es cuando actúa, esto es, *en* su obra, es conjuntamente *serlo* o ejecutarlo en la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del mundo, que todo lo engloba. La certeza de sí va a verificarse en la verdad de lo que *es ejecutivamente* en el mundo, y alumbrar así su *concepto* en cuanto autogeneración de sí en su actividad. No hay reflejo alguno ni imagen de nada extraño o ajeno, sino autoconcepción del *verbum mentis*, en que la autoconciencia expresa en su obra la luz de la verdad. Este es el nivel ontológico en que entramos. Hasta aquí Hegel, como es habitual, nos anticipa el panorama que va a abrirse con esta nueva experiencia.

¿Qué le queda, pues, para alcanzar la cima del espíritu? Pro-ducir o llevar a cabo efectivamente la *Categoría*. En la dialéctica interna de la acción está, pues, el secreto para la transmutación del sujeto individual en un nosotros. El tema específico de este capítulo es la praxis ética efectiva en contraposición a las experiencias arbitrarias del subjetivismo moral, ya analizadas, y apuntando, a la vez, a la crítica al moralismo formal kantiano del capítulo XVII. En este desarrolla Hegel su comprensión de la actividad (*Tätigkeit, Tathandlung*) en su puesta efectiva en obra (*Tat*) o en el producto (*Werk*) de su actividad, en cuanto im-plicación en y explicación o expresión del individuo en un mundo objetivo común. Lo que aquí se discute es el valor objetivo universal de la obra y el modo de su validación o confirmación social. Como se verá, la asimilación *de* lo otro y la exposición de sí en la obra exigen la *mediación por* el otro, pues no hay objetividad que no sea producto de la intersubjetividad. Le queda, pues, actuar con arreglo a *quien* es verdaderamente *cada uno* y de *cara al otro* con el que se con-vive, en el careo crítico o el diálogo efectivo de la comunicación, generando así un orden ético de reconocimiento. En suma, trascenderse hacia el otro y reconciliarse efectivamente con él. Este es el horizonte anticipado de lo que va a estar en juego en la praxis social. La autoconciencia ha penetrado en el curso real del mundo y su acción fermenta en su seno, se vierte en él y revierte desde él sobre sí misma y sobre los otros. Es lo que llama aquí Hegel obrar «en el movimiento de un círculo» (215/475). El círculo es un espacio/tiempo que se abre y acoge en sí a todas las cosas, todas las iniciativas y actuaciones, todas las determinidades de lo puesto en juego, solo para cerrarse sobre sí reflexivamente. Todo se des-envuelve y re-envuelve en él. Hegel se distancia del concepto idealista de la acción como un crear desde la nada o contra la nada. No en vano todo este capítulo va dirigido en contra del idealismo práxico de Kant/Fichte, buscando sus

alianzas en Aristóteles y Spinoza. La línea ascensional del trascender inacabable hacia el infinito se dobla en curva volviéndose sobre sí. La actividad no se trasciende a lo que no es, sino que ingresa en la raíz de su propio acto. Hegel da un vuelco final a la historia de la metafísica y de la ética. La actividad encuentra en sí la *materia* de su propia con-*formación*, como una viviente obra de arte. Aquí es Goethe su aliado, pero solo de ocasión, como se verá, por el residuo idealista que hay en su simbolismo. La idea de la creación desde la nada, en un sentido hiperfísico y contrafísico de acción, queda cancelada por la de una educción de formas y determinaciones, implantadas en el ser, y sacadas del ser que cada autoconciencia *se es* en el mundo. «La actividad no cambia nada, y no va contra nada; es la forma pura de transponer desde el *no ser visto* hasta el *ser visto*, y el contenido que se saca a la luz del día y se expone no es otra cosa que lo que esta actividad es ya en sí» (215/475). Círculo, pues, de des-entrañamiento y esclarecimiento de lo que es, un *hágase la luz* en el seno mismo de lo que hay, por ignición de la substancia del mundo en y por la viviente intersubjetividad. La palabra creadora del Génesis se torna en Hegel la palabra vivificadora de lo que ya hay y está haciéndose efectivamente real (*wirklich*) en y por medio de la actividad de las autoconciencias en abierta relación intersubjetiva. La verdad no es revelación oracular ni apocalipsis de sentido, sino manifestación de sí para sí en el mundo obrado en común. Círculo, además, por donde cir-cula la sangre que anima el todo. Pro-ducir la *Categoría* significa entonces que la *Cosa misma* (*die Sache selbst*), des-cosificada radicalmente de todo sentido óntico (*dinglich*), llegue a ser, en verdad, asunto y obra de todos, pro-ducto de una viviente intersujetividad, y, a la vez, re-ducto o patrimonio común substancial, donde participan todas y cada una de las autoconciencias. En una palabra, abrir e instaurar en la realidad efectiva el reino de la eticidad (*Sittlichkeit*), al que ya se hizo referencia en el capítulo anterior.

1. *La acción y el reino animal del espíritu*

Sorprende, sobremanera, que este tratamiento de la acción, que remite al curso del mundo y al presunto valor objetivo de lo que se hace, se abra con un extraño título, entre ingenioso e irónico, acerca del «reino animal del espíritu». Conviene recordar que el esquema originario de la acción es para Hegel el trabajo como objetivación extrañante de sí en la cosa (*Ent-äusserung*), pero la consumación de la actividad solo se alcanza en el orden del pensamiento, *«el trabajo del concepto»* (*Die Arbeit des Begriffes*), en cuanto supone la elaboración asimilativa del múltiple contenido empírico de lo real en una esencia universal (cap. V, § 1). La

acción, pues, de que aquí se habla, es la creación o producción de sentido/valor en el orden intelectual. Hegel la define como la «traducción» (*Übersetzung*) de la autoconciencia del «*no ser visto al ser visto*» (215/476-477), desde la tiniebla interior a la luz del día, esto es, la manifestación directa de su potencia interior en la obra. El verbo «traducir» es aquí muy pertinente, pues la obra es la escritura del alma. No es, pues, extraño que Hegel se refiera genéricamente a la acción intelectual en cualquiera de sus ramas (la ideológica, la artística, literaria, la del especialista, la del legislador). En la denominación «*reino animal del espíritu*», podría haber en juego una doble y paradójica significación: de un lado, en el sentido directo y propio de que se trata de un espíritu encarnado —esto es, no espiritado por una hipertrofia idealista, sino implantado en *capacidades, dotes y talentos* como su substrato substancial—, se diría que de *base* naturalista como se muestra en Goethe, pero *no de esencia*, pues el espíritu es siempre hálito de libertad. Precisamente por esta dimensión carnal del espíritu puede entrar en relación física, real, no ya con la naturaleza, sino con el curso del mundo. Pero, de otro lado, la expresión admite también el sentido irónico de un espíritu demasiado animal por el componente narcisista, que le lleva a caer en el autoengaño, el fraude y el permanente litigio. De ahí que sea tan críptica y equívoca esta referencia, que merece por su relevancia una amplia cita textual:

> Por eso, la individualidad entra en escena como naturaleza *primigenia* determinada: como naturaleza *primigenia*, pues es *en sí*, y como primigenia-*determinada*, pues lo *negativo* es lo en sí, y esto es, por eso, *una cualidad*. Pero esta restricción del ser, sin embargo, *no* puede *restringir* la actividad de la conciencia, pues esta es aquí un referirse a *sí misma* completamente acabado, estando cancelada la referencia a otro que fuera una restricción de este. Por eso la determinidad primigenia de la naturaleza es solo un principio simple: un elemento transparente universal en lo que la individualidad tanto permanece libre e igual a sí misma como despliega en él sin obstáculo sus diferencias, y, en su realización efectiva, es pura interacción consigo misma... (*Phä.* 216/477).

Hay aquí, a mi entender, una resonancia de la *natura naturans* originaria, que se expresa en toda actividad creadora. Pongamos como ejemplo más intuitivo, la artística. Ciertamente, el artista tiene una dotación natural *determinada*, que explica toda la diferencialidad del contenido de lo que pone en obra, incluso estilísticamente, pero, a su vez, su potencia expresiva participa de algún modo —Hegel dice poéticamente en su *tonalidad* propia— en el poder primigenio *naturante*, y por eso su obra, sin dejar de ser la suya individual, puede alcanzar un valor universal o paradigmático. Este es un enigma indescifrable: cómo

la individualidad artística se siente congenial con esta matriz originaria de las formas, de tal modo que el genio se borra como individuo determinado para dejar-ser en su obra la *Cosa misma*. El genio *se* obra en un prodigio de inspiración y ejecución, que lo trasciende. No se siente restringido en su creación como un individuo frente a otro individuo. En ella puede transparecer lo universal. Participa de «un principio simple, un elemento transparente universal» (*ein durchsichtiges allgemeines Element*), que habla por él en su obra. Su actividad, y, por ende, su obra es «un referirse *a sí misma* completamente acabado», esto es, consumado (*vollendetes sich auf sich Beziehen*) en su operar. De ahí que, paradójicamente, la individualidad permanezca en ella libre e igual a sí misma, esto es, en su libertad creativa irrestricta, y a la vez, expresada diferencialmente. Como comenta finamente Hyppolite, hay aquí un doble sentido de negatividad, que es preciso discernir con cuidado[1]. La determinidad de su dote natural es una *cualidad*, y, por tanto, encierra una negatividad (es esta, pero no otra); pero la actividad creativa es de suyo infinitamente libre, renaciente; su negatividad operativa trasciende, pues, todo lo dado, incluso lo ya puesto en obra; se trasciende de continuo en su completo referirse a sí misma, se pro-duce en y hacia lo universal. En esta paradoja se encierra el secreto, como se verá, de la dialéctica de la acción. Esto explica, por lo demás, que el individuo activo pueda creer espontáneamente, no de mala fe, que *su* obra realiza o expone la cosa, lo universal. Y en este contexto, aparece la referencia a la «vida animal, indeterminada» en cuanto principio de vida, capaz de «insuflar su hálito» a todos los elementos naturales en que se reparte y reproduce la multiplicidad de los seres vivos singulares, manteniendo así el género y las especies vivientes.

Sin embargo, el artista moderno, como el sujeto moderno, no renuncia a su firma. El sentimiento de su personalidad es tan grande y rebosante, que su *ego* despierta al del otro, lo desafía a su acto y provoca su rivalidad. Es el narcisismo o egotismo del artista, convocando, tácitamente, al resto de los mortales a su propio culto. Y lo que vale de él puede aplicarse a todo creador intelectual, sea filósofo, ideólogo, legislador. Si esto ocurre hacia fuera, en la masa de sus admiradores, hacia dentro, en el gremio, es natural que surjan los celos y banderías, como una vuelta al estado de naturaleza animal con su guerra de unos contra otros. Las miserias en la presunta vida del espíritu son aún más grandes y ostensibles que en la vida cotidiana, como eran más sonadas en el mito las disputas de los dioses que las propias guerras de los hombres. Creo

1. «La negatividad se manifiesta bajo dos aspectos complementarios. En el ser, incrustada en el en-sí, ella es una determinación (*omnis determinatio est negatio*), y en la operación, es el movimiento mismo de la negatividad» (GS I, 291).

que en este contexto de ideas, surge la otra referencia irónica del «reino animal del espíritu», en resonancia velada de un pasaje del *Hiperión* de Hölderlin, donde Hiperión cuenta a Belarmino la impresión negativa que le producía el mundo de los cultos: «Realmente me parecía a veces —le escribe al amigo—, cuando me encontraba entre aquellas gentes cultivadas, que la naturaleza humana se había disuelto en la enorme diversidad del reino animal. Como en todas partes, también allí eran los hombres especialmente degradados y corrompidos» (*Hiperión*, I, 42)[2], y le pone ejemplos de este *zoo* erudito del siglo, que provocaba su hastío y desdén. Esta diversidad apunta posiblemente a la desintegración del saber en la multiplicidad del especialismo con su proclividad a las discusiones estériles y las animadversiones gratuitas, o en las banderías ideológicas o luchas de escuela. No andaba errado Alexandre Kojève al describir esta fauna como los «intelectuales»[3], pagados de sí mismos, obstinados discutidores, egotistas: son los artistas, o los hombres de letras, o los ideólogos, pues el zoo de las vanidades humanas y rivalidades es inmenso. El tras-paso de un significado al otro del término «reino animal», del ingenioso/inventivo al irónico, no es arbitrario, sino que se debe a la esencial duplicidad o ambivalencia de la acción.

De entrada, el planteamiento de esta actividad (práxica, intelectual, o bien literaria) responde al *simbolismo* de Goethe: la acción es vista en cuanto expresión espontánea de la dotación natural del genio, de modo que todo lo interior queda exteriorizado, presente en la obra. El artista es su obra, porque en ella deviene real su potencia subjetiva, que es nada fuera o antes de su manifestación. No tiene que buscarse dentro, en lo recóndito del alma, sino afuera, en el ancho mundo, por medio de la acción expresiva. En este equilibrio de lo interior y lo exterior —todo lo de dentro fuera y todo lo de fuera dentro— reside la clasicidad goetheana. Cuanto se haga, sea lo que fuere, es una expresión creadora del genio, donde se acuña libremente la propia personalidad. «Siempre he considerado mi labor y mi actuación —escribe Goethe— como meramente simbólicas, y en el fondo me era bastante indiferente (*ziemlich gleichgültig*) verme haciendo pucheros o vasijas»[4]. Por analo-

2. Otros comentaristas, como recuerda A. Gómez Ramos, remiten a Herder o a Rousseau (trad. cit., p. 957, nota 477), pero creo que la referencia a Hölderlin es la más directa y literal.

3. «Esta individualidad es el Intelectual. Su *Tun verändert nichts und geht gegen nichts* (su *actividad no cambia nada ni va contra nada*)». Acción dirigida hacia sí misma, expresándose a sí misma: actividad literaria [...] El intelectual es un animal inteligente; expresa pura y simplemente su naturaleza (innata), su carácter, algo existente antes, en consecuencia, algo animal» (ILH 90).

4. Citado por José Ortega y Gasset en su ensayo «Pidiendo un Goethe desde dentro» (*Obras Completas*, Taurus/Revista de Occidente, Madrid, 2006, V, p. 137), donde interpreta esta actitud autoplasmadora del artista como imagen botánica de la vida.

gía con el artista, puede decirse otro tanto de quien actúa prácticamente o se pone en obra: vierte en ella su naturaleza originaria. De ahí que esta referencia implícita a Goethe, precisamente por su naturalismo frente al idealismo de los caballeros del espíritu, es desplazada de inmediato por Hegel y reacuñada en clave de Aristóteles, más consonante con el planteamiento hegeliano del acto (*enérgeia*), aplicando las categorías aristotélicas sobre el movimiento (*kínesis*) a la propia actividad ejecutiva del sujeto en su obrar. Aristóteles ya nos había advertido de la profunda afinidad de la naturaleza (*physis*) con el arte (*téchne*) en su modo operativo. Tal para cual, como procede una, así la otra. «En general, el arte en unos casos lleva a término lo que Naturaleza es incapaz de completar y en otros la imita» (*Física*, 199a15-17)[5]. Esta es una intuición fundamental que traduce Hegel en la actividad de la autoconciencia como viviente obra de arte. La determinidad originaria es la *dynamis* o *prote hyle*, potencia pasiva que ha de pasar al acto (*enérgia*). En el obrar mismo, la *hyle* es la naturaleza *primigenia determinada* —las dotes naturales—, que son el contenido de la con-*formación* que se lleva a cabo en la obra. La acción no proviene de la nada. Como precisa Hegel, «si uno se representase la conciencia como trascendiendo esto y queriendo llevar a su realidad efectiva otro contenido, entonces se la representaría como una *nada* que trabaja hacia la *nada*» (217/479). Esto sería la representación de la creatividad como un milagro. Pero no hay tal, sino trabajo de auto-expresión o acuñación en el sello de la propia obra, o en lo hecho y actuado. «No hay más cera que la que arde», según un dicho español. Y nadie puede ir en su actividad más allá de lo que es. Ni siquiera el artista pone o añade algo en el ser, sino que expone la naturaleza que ya se es y con ello actualiza virtualidades de la Naturaleza universal[6]. «Esta *naturaleza* primigenia determinada [*pero que permanece* —no se olvide— *libre y entera en sí misma*], aparece como el *contenido* propiamente dicho, inmediato y único, de lo que el individuo ve como su fin y propósito» (217/479). Para más precisión, es *contenido* en cuanto visto como algo en-sí, como lo que es; y es *forma* en cuanto elaborado y conformado en función del fin, en la operación. De aquí hace partir Aristóteles la diferencia entre materia y forma, potencia (*dy-*

«¿Cuál es la verdadera vida según Goethe? Evidentemente algo que será a toda vida concreta lo que la *Urpflanze* (proto-planta) a cada planta: la mera forma de la vida, sin sus contenidos determinados [...] porque esto es la *Urpflanze* y la *Ur-leben*: potencialidad ilimitada» (*ibid.*, p. 138). Como se ve, del zoo del espíritu hemos pasado a un jardín botánico. Con razón piensa Kojève que esta ideología que se cree abocada al idealismo subjetivo, es, en el fondo, naturalismo (ILH 90).

5. Cito la traducción de la *Física* de Aristóteles por José Luis Calvo, CSIC, Madrid, 1966, p. 57.

6. Recuérdese que Aristóteles define la naturaleza (*physis*) como el haber en sí el principio del movimiento (*Física*, II, 1).

namis) y actuosidad (*enérgeia*) (*Física*, II, 1, 193, a-b). La determinidad (*Bestimmheit*) de la naturaleza primigenia es justamente la base de la operación, pero el movimiento mismo[7] operante es la ***negatividad***, que se tras-pasa del contenido a la forma, que tanto des-pliega el contenido en lo que es como lo repliega sobre sí en cuanto pro-ducto (ya actuado). Y, sobre todo, que no cesa en la obra, pues renace en ella en capacidad[8].

Si consideramos su actividad idealmente, es decir, antes de actuar o ya actuada, podemos distinguir un contenido *ex quo* y un fin ***ad quem***, y hasta un comienzo, un medio o proceso, pero todo esto es nada fuera de la operación, y solo momentos de un análisis abstracto efectuado en o tras la operación misma. En realidad, estos momentos se presuponen entre sí y co-pertenecen. Donde se habla de «materia», se trata del ***contenido*** su-puesto como ***naturaleza determinada***, en su pura virtualidad; si nos referimos a la «forma», es el mismo contenido como expreso o manifiesto, esto es, presente en una concreta ***configuración***. Donde decimos «comienzo», allí están también el ***interés*** y las ***circunstancias*** que despiertan la actividad, esto es, que excitan y provocan a la acción, pero son tales circunstancias en función de una dote o talento primigenio. Donde decimos «fin» o propósito, allí está ya la orientación del comienzo, y donde decimos «comienzo», apunta germinalmente la potencia de un fin; donde decimos «proceso», se despliega el todo de la operación, que, a su vez, se conserva intacto en la obra acabada. La acción es este movimiento de actualización hacia el fin —entelequia (***entelécheia***)— donde se manifiesta y acuña la *forma* propia, en que la obra descansa en sí. Y la negatividad es el modo en que opera el fin inmanente a la operación, sobrepasando los momentos concretos de su despliegue, de modo que en la actividad se trata de una ***negatividad en el ser***, pro-ductiva, esto es, conjuntamente pro-gresiva de sí y re-gresiva a sí. «El individuo que va a obrar parece, pues, encontrarse en un círculo en el que cada momento presupone ya lo otro» (218/481). Realmente, contemplados en el todo de su puesta en obra, quedan eliminados los conceptos operatorios formales de fin, medio, materia o contenido, forma o conformación, en el acto ejecutivo. La actividad deviene en la obra, decantando su poder expresivo, y en la obra deviene el artista. Pues bien, se trata de ver la actividad del creador o del que actúa en general, como la propia labra de sí en su obra, y esto es lo que le ocurre a quien ver-

7. Según Aristóteles, la ***kínesis*** es «la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal» (*Física*, III, 201a 9-10), es decir, en cuanto está en potencia, esto es, en tanto que su autofinalidad inmanente niega su ser ya dado para devenir siendo su ser para sí. En este punto cesa el movimiento, alcanzado su fin, porque reposa el acto en sí mismo.

8. Ya Aristóteles distinguía el movimiento que acaba (se consume) alcanzado su término (como construir una casa), de aquel otro que se renueva en sí mismo, como el pensamiento, esto es, se consuma sin consumirse, habiéndose trascendido hacia sí.

el afuera del curso del mundo. Los otros, a su vez, ponen su obra frente a la mía, de modo que en el curso del mundo, que es lo realmente universal en que quedan inscritas, se da un medio de comparación, de contraposición, y, a la vez, de autorreflexión de cada uno, remitido desde el otro a sí mismo. Esta *comparación* no equivale, sin embargo, a un enjuiciamiento. No hablamos aquí de conceptos éticos ni estéticos, sino ontológicos. Las diferencias de magnitud entre las respectivas obras —de más o menos potencia o intensidad— son indiferentes al caso y no cuentan nada. Lo decisivo es que cada uno se sabe en su obra como *el que es*. Su determinidad (*Bestimmheit*) en la obra es también su destino. Aquí no cabe —dice Hegel— ni *elevación* (*Erhebung*) ni *lamento* (*Klage*) ni *arrepentimiento* (*Reue*) [...]. Sea lo que sea lo que haga u ocurra, lo ha hecho él, y es él mismo» (220/485). Por el contrario, en tanto que se ha realizado en su propósito o, lo ha pretendido al menos, «no puede sino *vivir la alegría en sí* (*nur Freude an sich erleben*)» de lo actuado «en el espacio sin determinidad del ser» (*ibid.*). Hay un cierto toque spinozista en esta última constatación: se obra conforme al individuo que se es (naturaleza primigenia determinada), sí, pero esto entraña una necesidad física, naturalista, que no puede asumir enteramente Hegel. ¿No hay acaso un acto de libertad, de *negatividad* pura, que trabaja en y con la naturaleza? ¿No *se es*, más bien, en verdad, en el trascender y en lo trascendido universalmente en la obra?

2. *La disputa y la retracción de la obra*

De inmediato Hegel nos da un quiebro en un regate corto, prodigioso: «Este es el concepto que hace de sí misma la conciencia que está cierta de sí como absoluta compenetración de individualidad y ser; veamos ahora si este concepto se confirma por medio de la experiencia» (220/485). Es para quedarse atónito con esta rectificación. Nos viene a decir que el naturalismo simbolista goetheano no tiene la última palabra sobre la actividad; más aún que incluye un regusto de eternidad en la obra, en que queda esculpido el autor *aere perennius*, regusto de eternidad que en el fondo resulta ser consagración de la individualidad como divismo; ejemplo, Goethe, patriarca universal de las letras. Precisamente en este medio o elemento va a prosperar de inmediato «el reino animal del espíritu». El simbolismo autoexpresivo de la acción en Goethe rehúsa el destino. Esto lo ha visto bien Ortega y Gasset: «Goethe rehúye encajarse en un destino, que, a fuer de tal, excluye, salvo una, todas las demás posibilidades»[9]. Hay destino donde la actividad se ve confrontada

9. «Pidiendo un Goethe desde dentro», cit., V, p. 138.

con el ceñidor de la circunstancia, con la necesidad histórica, con la demanda social, con el requerimiento de otras creaciones, en suma, con el curso del mundo donde surge. «El caso es —prosigue Ortega su lectura de Goethe en afinidad, según creo, con Hegel— que no hay tal *species aeternitatis*. Y no por casualidad. Lo que verdaderamente *hay* es lo real, lo que *integra el destino*. Y lo real no es nunca *species, aspecto, espectáculo*, objeto para un contemplador. Todo esto precisamente es lo irreal. Es nuestra idea, no nuestro ser. Europa necesita curarse de su 'Idealismo', la única manera de superar también todo materialismo, positivismo, utopismo»[10].

El veredicto de Hegel sobre el *simbolismo* de la acción es inapelable: esto es mero egotismo de una individualidad que no se siente prendida en el curso real del mundo y trascendida en él hacia el nosotros. La actividad trabaja en el ser, a través de la dote, pero brota de un acto de libertad que implica una infinitud y demanda universalidad, pero ajustada al talle del «aquí» y «ahora» del presente inminencial. Verse objetivada en la obra no es, no debe ser, para la autoconciencia la seducción de Narciso ante su imagen reflejada en las aguas, sino un impulso para trascenderse; pero para ello necesita retirar-se de su obra, tomar distancia ante ella, y confiarla al elemento público de la comunicación, el único en que puede ser confirmada o denegada en su pretensión de universalidad. En este contexto de autoexamen interno de la actividad que se es, vierte Hegel un párrafo, que cifra en sí toda una estética y ética *especulativa* de la acción, quiero decir, *ontológica*, no de lo bello y lo bueno en sí, sino de lo efectivamente cumplido en la obra con verdadero alcance universal:

> La obra es la realidad que la conciencia se da; es aquello en lo que el individuo es para él lo que él es *en sí*, y lo es de tal manera que la conciencia, para la cual él llega a ser en la obra, no es lo particular, sino la conciencia *universal*; con la obra como tal, se ha sacado a sí para ponerse en el elemento de la universalidad, en el espacio sin determinidad del ser. La conciencia que se retira de su obra es, de hecho, la conciencia universal (*Phä.* 220/485).

Es decisiva la distinción clásica hegeliana del en-sí y el para-sí. El artista, o el creador intelectual, o en general quien actúa, no puede negar que en su obra está él *en-sí*, pero cuando deviene conscientemente *para sí* en ella, cuando se autocompara en ella consigo, se le muestra el hueco, o si se quiere, en sentido inverso, la oposición de la obra/cosa real y su pretensión de pro-ducir en ella la *cosa misma* (*die Sache selbst*). Conviene distinguir así estas tres dimensiones implicadas en el juicio com-

10. *Ibid.*, V, p. 139.

parativo: de un lado, la obra como tal (*Werk*) o el hecho (*Tat*) actuado, que es siempre expresivo del autor; del otro, lo que en la obra se lleva a cabo como asunto, tema o cosa en sí, y, en tercer lugar, la *Cosa misma* (*Sache selbst*), entendida en términos de Hegel, como la «esencia simple y universal», o si se prefiere, la idea/paradigma, dicho en un lenguaje platónico[11]. Tal paradigma no está dado en ningún sitio, pero guía secretamente la intención y pulsa en la forma de la actividad creativa en cuanto negatividad pro-ductiva. Recuérdese que la conciencia lleva en sí misma su *concepto* y aporta por sí su medida, como se vio en la Introducción, y que este es un *a priori* trascendental implícito en su pre-comprensión ontológica de lo que es. Es el orden de una norma inmanente que funciona inscrita en su poder-de-ser. De ahí que pueda escribir Hegel: «Pero la obra debe *ser*, y lo que hay que ver es cómo la individualidad va a conservar la universalidad y sabrá satisfacerse en el *ser* de la obra» (*ibid.*). Este «debe *ser*» indica precisamente este nivel de validez o vigencia objetiva, que tácitamente pretende la obra. No es una suposición arbitraria, sino un pre-su-puesto trascendental del obrar mismo. Pongamos algún ejemplo tomado de la esfera del arte. Resulta nítido cuando es expresamente invocado por Juan Ramón Jiménez, y en un poemita dedicado precisamente a la tarea que ha de llevar a cabo la poesía, algo así como su ley inmanente:

¡Inteligencia, dame
el nombre exacto de las cosas!
¡... que mi palabra sea
la cosa misma,
creada por mi alma nuevamente.
Que por mí vayan todos
los que no las conocen, a las cosas;
que por mí vayan todos
los que ya las olvidan a las cosas;
Que por mí vayan todos
los mismos que las aman, a las cosas!
(*Eternidades*, n.º 3)[12].

11. Hegel precisa en este contexto la diferencia entre la cosa (*Ding*) como ob-jeto antepuesto al sujeto, en las diferentes formas de la conciencia, y la cosa (*Sache*) en cuanto pro-ducida por la actividad, guiada por su instinto, *sit venia verbo*, o, si se prefiere, su pretensión de universalidad, «la Cosa misma» (*die Sache selbst*) (*Phä.* 223/493).

12. Es digno de notar que esta obra *Eternidades* (1916-1917) se abre con un poemita con el título «Acción» y bajo la advocación de Goethe: «No sé con qué decirlo / porque aún no está hecha / mi palabra» (n.º 1). Y en otra ocasión, pone al frente de su libro *Poesía* (1917-1923) un lema de Goethe: «*wie das Gestirn / ohne Hast, / ohne Rast*... (como el astro, sin prisa, sin pausa)». Creo que, en efecto, Juan Ramón Jiménez personifica en España el «simbolismo» goetheano de la acción; también en el otro sentido, el propiamente modernista, que mucho tiene que ver con el primero. Un índice, entre otros: «Plenitud

Este ideal de transparencia es el secreto del arte, en particular, y de toda otra forma de actividad intelectual o práctica (*Tat*). La cosa misma, que nadie tiene en exclusiva, es la que manda en la actividad; sería el punto en que esta alcanza su *centro radical* en la unidad consumada de la individualidad y la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Tal como lo expresa Juan Ramón:

> el fin está en el centro. Y se ha sentado
> aquí, su sitio fiel, la eternidad
> (*Eternidades*, n.º 13).

Esto es lo que de verdad importa, en última instancia, al creador, a su público y a la obra misma o a lo actuado. Me atrevería a decir que lo que ansía el que actúa, consciente o inconscientemente, es aquel veredicto del observador más crítico y exigente, tal vez incluso del otro competidor suyo, que tuviera que decir: «He aquí la cosa». Esto sería rendirse ante su obra. En esta actitud se reconocería lo numinoso de la obra en su potencia de traer a luz la cosa misma. Como precisa Hegel, en elogio de Fidias, «cuando un gran artista consuma una obra, se puede decir: *así* tiene que ser. Esto expresa que la particularidad del artista ha desaparecido completamente, que en la obra no aparece ningún procedimiento afectado» (PhR § 15, VII, 67/FD 96). Pero, si no es así, el reclamo atrae de hecho una curiosa y ávida concurrencia que ocasiona la relativización de la obra en el juego de las interpretaciones. Es difícil esta retirada porque lo arduo, a fin de cuentas, es el autojuicio. De hecho, son los otros los que nos retiran de ella, haciéndonos ver que la obra no cumple su expectativa, no alcanza el canon de la *Cosa misma*.

> La obra *es*; es decir, es para otras individualidades y para ella, una realidad efectiva *extraña* (*fremde*), en lugar de la cual aquellas tienen que poner la suya, a fin de darse por *su* acción la conciencia de *su* unidad con la realidad efectiva; o bien, *su* interés en esa obra, puesto por *su* naturaleza primigenia, es distinto del interés *peculiar y característico* de *esta* obra, la cual por eso queda convertida en otra cosa distinta (*Phä.* 221/487).

Ya se ha indicado en otras ocasiones esta *extrañeza* con que se presenta la obra/objeto, esto es, el producto de la actividad, incluso para su autor, cuando entra en un medio público, donde es recibida y discutida. Ante los otros parece ser otra de lo que era para él, pues frente a ella los otros aportan también la suya. En esta confrontación, la obra queda vista con otros ojos, los de los otros, y todos son necesarios, al

de hoy es / ramita en flor de mañana. / Mi alma ha de volver a hacer / el mundo como mi alma» (*Eternidades*, n.º 2).

cabo, para evaluarla en su sentido de universalidad. La di-solución de la obra, enfrentada a las otras y juzgada en su unilateralidad o in-suficiencia, posibilita la toma de conciencia del autor acerca de ella y de su propia actividad. La diferencia que el otro encuentra en la obra expuesta a su mirada, viéndola frente a la suya de otro modo a como su autor la ve, al ser introyectada por este, o dicho hegelianamente, reflejada por la autoconciencia que obra, se traduce en la conciencia de la *diferencia inmanente* al propio obrar. El autor se refleja en sí en lo que es y se ve remitido al hueco o intervalo interior de su obra y, por ende, de su misma actividad. Lo que descubre, entonces, no es solo el carácter deficitario de su obra, sino su propio déficit, su interna des-igualdad consigo misma, la inadecuación (*Unangemessenheit*) entre el concepto y la realidad». Ahora bien, tal desajuste interno de lo uno y lo otro es posible en la medida en que su actividad no solo expresa en su *contenido* el ser en sí de una naturaleza primigenia, sino que mediante ella tiene que llevar a cabo su capacidad para lo universal, es decir, aquella «actividad pura —precisa Hegel— es la *forma* igual a sí misma, la cual, por ende, es desigual con la *determinidad* de la naturaleza originaria» (*ibid.*)[13], esto es, la des-igualdad entre la exigencia de la actividad pura, en su forma de universalidad, y su limitación en la obra concreta. El creador cobra, pues, la experiencia de la contingencia de su obrar por la relatividad misma denunciada en su obra, que también lo alcanza a él. «La obra, entonces, es, en general, algo efímero, pasajero, que queda borrado por el juego contrario de otras fuerzas e intereses, y más bien presenta la realidad de la individualidad como evanescente (*verschwindend*) que como plenamente cumplida (*vollbracht*)» (*ibid.*). Se comprende el embarazo que sufre el autor. Empieza a esfumarse aquella convicción primera con que veía en su obra la unidad de su individualidad con la cosa, y, en su lugar crece la conciencia de «la oposición entre el hacer y el ser». Conocemos esta profunda turbación de muchos creadores, aquellos, sobre todo, con una alta exigencia del oficio y de sí mismos, que han querido borrar su obra, hacerla desaparecer, porque no realiza aquel ideal de la cosa (*Sache*), pues solo en la *Cosa misma* podría darse la evidencia de la universalidad válida para todos como un paradigma. Yo diría que la gran paciencia del artista, como de todo creador, es consentir con el desaparecer de la obra o del hecho actuado (*Tat*), una especie de ascesis purificadora, que muy pocos llevan cabo. En tal caso, el retirarse de la obra es un modo de retracción hacia lo esencial. Quizás cuadre aquí de nuevo otro testimonio de Juan Ramón Jiménez:

13. Subrayo los sustantivos «contenido» y «forma», la cual, a su vez es tanto forma determinada de la obra como forma pura de la actividad.

fundido con una voz universal, que cualquiera puede hacer suya o sentirla como propia. La obra sería entonces la «*Cosa misma*».

Vengo hablando de la actividad del artista, apurando la indicación del *simbolismo* de Goethe, pero, obviamente, se puede trasladar el esquema a cualquier actividad intelectual. El arte nos ha servido a modo de ilustración ejemplar. En tal caso, la *Cosa misma*, ya no habría que entenderla como paradigma estético, sino en cuanto la *idea* en que queda expresa la universalidad de la obra o del hecho (*Tat*); idea que ya no cabe referir exclusivamente a la dotación primigenia del creador o al genio de un individuo, sino a la revelación en la obra de una esencialidad, que pertenece al curso del mundo. Ahora bien, la reacción más inmediata y habitual del autor en este trance crítico de en-frentar-se a su obra es replegarse en el análisis de la operación, enredarse cavilosamente en averiguar qué ha fallado en ella, qué momento de su actividad, si el fin, el medio o el movimiento, no se ha correspondido con los demás, sin apercibirse que todos forman un todo, y que es este todo, en su determinidad, el que resulta contingente por no alcanzar su vigencia en cuanto universal.

> La *Cosa misma*, por ende, expresa la esencialidad *espiritual* donde todos esos momentos se hallan cancelados y asumidos en cuanto que valgan para sí, donde solo valen, pues, como universales, y donde, a la conciencia, su certeza de sí misma le es esencia objetual, le es *una Cosa*, objeto nacido de la autoconciencia como *suyo*, sin dejar de ser un objeto propiamente dicho, un objeto libre (*Phä.* 223/491).

Hegel la llama «esencialidad espiritual» por este alcance ontológico de la obra, «en cuanto compenetración (*Durchdringung*) objetualizada (*gegenständlich gewordene*) de la individualidad y la objetualidad mismas, donde le ha advenido a la autoconciencia su concepto verdadero de sí» (223/493). Se ha transformado ya en espíritu objetivado, pues se sabe en la obra en la unidad de sí con lo universal. Pero de nuevo nos advierte que tal saber es todavía inmediato y hay en él un último riesgo de incidir en una reserva idealista. «Este es el modo —dice— en el que la esencia espiritual se halla aquí presente: aún no ha medrado hasta la substancia real de verdad» (*ibid.*). De nuevo, en un poema juanramoniano, titulado precisamente «La verdad», parece apuntar este riesgo extremo de subjetividad: «Yo le he ganado ya al mundo / mi mundo. La inmensidad / ajena de antes, es hoy / mi inmensidad (*Poesía*, n.º 57). Es ocioso insistir, a estas alturas, en que tal experiencia de esencialidad requiere de la intersubjetividad, como la forma reflexiva del espíritu. Lo contrario es puro *simbolismo* en el sentido goetheano de la expresión.

3. *El engaño y la* Cosa misma

Frente al simbolismo goetheano, que ignora el destino, Hegel destaca la necesidad destinal (*Geschick*) del curso del mundo. En lo que sigue será preciso dirigir la atención fundamentalmente hacia la actividad intelectual y política, más próxima al sentido de *praxis* social. No se trata ya de la obra (*Werk*), sino del obrar (*Tun*) y su acto (*Tat*). La autoconciencia sabe de la universalidad de su obra, pero todavía como una esencia abstracta, y, por tanto, *indiferente* a los momentos determinados que se dan en la actividad. Estos son singulares, un rastro del proceso operativo del yo, pero no enturbian la esencia «*libre, simple y abstracta*» de la cosa (224/493). Pero con ello viene a confesar indirectamente el autor —le replica Hegel—, que él mismo «no es todavía el sujeto, sino que como tal valen aquellos momentos, porque ellos caen del lado de la *singularidad* en general, mientras que la *Cosa misma* solo es, todavía, lo simplemente universal» (*ibid.*). Es la actitud de la candidez, casi un preludio del alma bella. «Se llama *honesta* (*ehrlich*) —precisa— a la conciencia que, por un lado, ha llegado a este idealismo que la *Cosa misma* expresa y, por otro lado, tiene lo verdadero en esta Cosa en cuanto esa universalidad formal» (224/493). La clave aquí está en el carácter *formal*, que obviamente apunta al trascendentalismo moral de Kant. La autoconciencia tiene un interés esencial por la *Cosa misma*, la entiende como el ideal de su actividad, pretende transustanciarse en ella, pero no se trasciende verdaderamente en su obra hacia la substancia realmente efectiva y, por ende, compartida del mundo. En el trance crítico del repliegue hacia sí desde su obra, la autoconciencia honesta intentará justificarla antes que abandonarla. Se refugia para ello en los momentos de su acción, o como dice Hegel, «*no pone juntos* sus pensamientos, los que ella tiene de la *Cosa misma*» (225/495). En vez de caer en la perplejidad radical acerca de sí misma, buscará el alivio de su responsabilidad refugiándose en la pureza interior de su propósito o de su esfuerzo. Si no resulta de su acción el fin buscado, al menos —se consuela— *lo ha querido* con toda el alma; si no acierta con los medios adecuados para llevarlo a cabo, es porque *no ha podido*; si se la apremia con la necesidad interna de la acción, que no logra hacerse real, dirá que «la realidad efectiva no sería otra cosa que su capacidad, lo que ella pudiera hacer» (*ibid.*). Y si algo acontece en conformidad con su propósito, dirá que tenía su interés en ello y lo convertirá en cosa suya. Se trata de preservar su buena conciencia a toda costa. No es extraño que este regateo escudándose en los momentos aislados de su acción levante graves sospechas. «La verdad de esta honestidad, empero, consiste en no ser tan honesta como su aspecto indica» (*ibid.*). Salta de la realidad de su obrar concreto a la *Cosa misma* que pretende, o de la Cosa a las contingen-

cias de su acción; de los momentos aislados operativos al todo y de este a la diferenciación de sus momentos. Su autorreflexión en la obra no es, pues, interna, ya que se desplaza de unos momentos a otros; escinde lo subjetivo de la obra/cosa de lo objetivo universal de la Cosa en sí y rescinde, si lo exige su interés, esta separación.

Surge así una dialéctica de contradicción, que concierne tanto al *contenido*, oscilante entre la cosa/obra y la *Cosa misma*, como a la *forma* de lo que es la actividad para el autor, tal como él la ve o quiere que se vea, y lo que se deja ver de ella para el otro en el modo operativo y el producto de la actividad. «La *Cosa misma* está presente como lo *en-sí* o su *reflexión hacia dentro de sí*, pero el desplazamiento (*Verdrängung*) de unos momentos por otros se expresa en la conciencia de tal manera que ellos no están puestos *en sí*, sino puestos en ella solo *para otro*» (225-226/497). Con esta equivocidad de actos y duplicidad de aspectos, se propicia «aquí un juego recíproco de las individualidades en el que ellas tanto se engañan a sí mismas como se engañan entre ellas mutuamente, tanto se engañan como se encuentran engañadas» (*ibid.*). Es el reino animal del espíritu, al que se hacía referencia al comienzo, como una confusión generalizada, con que cada uno se escuda ante el otro para no poner en evidencia su propia incoherencia e inadecuación. Se engaña uno a sí mismo, cuando para proteger su obra/cosa o su acto (*Tat*) ante la mirada crítica del otro, la encubre con la polvareda de distinciones y desplazamientos o la disimula con artimañas, y engaña al otro si logra hacer pasar su disimulación por la cosa misma que estaba en juego. Puesto que se trata de una acción intelectual, puede comentar A. Kojève que «es una mentira o una impostura que el intelectual pretenda sacrificar sus intereses egoístas, empíricos, por la Verdad, la Belleza, el Bien absolutos (la *Sache selbst*), pues sus pretendidos 'valores eternos' no existen para Hegel» (ILH 93). La prueba está en que si alguno de ellos anuncia que trata de llevar a cabo en su obra la *Cosa misma*, los demás acuden —dice Hegel con sorna— «como las moscas a la leche vertida» (227/499), ya sea para participar en ella o simplemente para comprobarlo, pero acaban descubriendo que el presunto interés proclamado por lo universal era, en el fondo, por la cosa concreta de su actividad. Pero la sospecha de fraude no alcanza menos a los que concurren al reclamo, pues también ellos van a lo suyo. El egotismo narcisista del intelectual hace pasar con frecuencia su opinión o su interés o su yo por la *Cosa misma*. Hay un juego recíproco entre expectación y simulación, en que se consagra el fraude universal. La apelación a la *Cosa misma* funciona como un *shibboleth* para descubrir ocultas intenciones y poder conjurarlas, pero resulta ser, en boca de todos, la cifra de la confusión general. El resultado es que, en vez de la obra en sí, ha surgido una concurrencia de «actividades y afanes, un juego de fuerzas» (*ibid.*), de

4. *La razón legisladora*

Los versos citados pertenecen a un poema con el sugestivo título «Como en día de fiesta» («Wie wenn am Feiertage»). Este día, que celebra Hölderlin, es la aurora de la comunidad espiritual tras la Revolución francesa.

> ¡Mas ahora nace el día! Lo esperé y vi venir
> y lo que vi sagrado lo afirme mi palabra[18].

A lo que apunta el poema es al advenimiento de lo sagrado en la reconciliación. Su amigo Hegel se siente en profunda afinidad con él. En términos conceptuales, la autoconciencia ha transformado su yo en un sí mismo universal, capaz de sentir, pensar y ejecutar la *Categoría*, y esta es la *Cosa misma*, en su universalidad y necesidad, convertida en patrimonio sustantivo común, animado por la viviente subjetividad diferenciada. Ahora le cabe la satisfacción de vivir en un mundo, obra de todos y sustancia común de la vida. Es el puerto del espíritu, al que llama Hegel la «*Cosa absoluta* (*die absolute Sache*), que ya no padece de la oposición entre la certeza y su verdad, lo universal y lo singular, el fin y su realidad, sino que está ahí siendo la *realidad efectiva* y la *actividad* de la autoconciencia» (228-229/503). Se trata del orden de la eticidad (véase *supra* el apartado 1). En ella encuentra la verdad confirmada y el bien en cuanto comunidad racional de vida, donde las autoconciencias actuantes se reconocen unas a otras y se comunican entre sí, participando en una sustancia común[19]. Esta vida basta para ella porque realiza su infinitud. «La autoconciencia no puede ni quiere ya ir más allá de este objeto, porque, dentro de él, ella está cabe sí misma (*bei sich selbst*): no *puede*, porque él es todo ser (*Sein*) y poder (*Macht*); no *quiere*, porque él es este *sí mismo* (*das Selbst*) o la voluntad de este sí mismo» (*ibid.*). A este patrimonio viviente llama Hegel la «sustancia ética» (*die sittliche Substanz*) tomando el término *Sitte* en el sentido del *éthos* griego, como las costumbres, leyes e instituciones comunes, que se encarnan en el Estado, y, en correspondencia, el «sí mismo» del sujeto es «la conciencia ética» (*sittliches Bewusstsein*), o la disposición (*Gesinnung*) de acoger en sí y para sí, la vida ética común[20].

18. Trad. de Federico Bermúdez, en *Hölderlin. Antología poética*, Cátedra, Madrid, 2002, p. 187.

19. Como precisa A. Honneth: «Porque el *alter* y el *ego* no pueden estimarse recíprocamente en tanto que personas individualizadas más que en la medida en que se refieren a los mismos valores y a los mismos fines, en función de los cuales cada uno mide la importancia de sus cualidades personales para la vida del otro o lo que ellas aportan [...] Así esta forma de reconocimiento mutuo presupone igualmente la existencia de una organización social, cuyos fines comunes reúnen a los individuos en una comunidad de valores» (LR 147-148 y 149).

20. Es a lo que llama, en la *Filosofía del derecho*, «la *disposición* política (*die politische Gessinung*), *el patriotismo* (*der Patriotismus*) en general, en cuanto certeza que

No obstante, este puerto de llegada es tan solo el comienzo de una nueva forma de vida, y como todo comienzo demasiado inmediato en la certeza. En la *Fenomenología*, la impresión inmediata de haber llegado se transforma en la necesidad de proseguir para alcanzar la mediación reflexiva que confirma la verdad. Esto ocurre igualmente en la dialéctica histórica. Se diría que la aurora se demora en sí misma en el parto de la fiesta en común. Hegel pone sordina al fervor de la praxis revolucionaria, en Kant y Fichte, con una crítica de fondo al ***idealismo moral***, y busca un amplio rodeo autorreflexivo para alcanzar las condiciones estructurales de convivencia. Queda aún el último desafío y el más peligroso. La autoconciencia es siempre la de un yo, que, aun cuando se sepa universal (*sí mismo*) en la unidad con la «Cosa misma», precisamente por esta ***inmediatez*** de su saber, en el fervor y entusiasmo de sentirse espíritu, puede confundir su conciencia moral (*Gewissen*) de la ley (*auto-nomos*) con la ley misma. Es lo propio de «la *sana razón* (*gesunde Vernunft*) [que] sabe inmediatamente lo que es *justo y bueno*. Tan inmediatamente como lo sabe, *vale* también, igual de inmediatamente, a sus ojos, y ella dice inmediatamente: esto es *justo y bueno*» (229/503). La inmediatez de su saber equivale a la evidencia intrínseca de lo sabido. La sana razón es la razón común (*allgemeine Vernunft*), cuando esta excluye o controla las motivaciones sensibles, y en cuanto tal sana razón lleva en sí el criterio de lo bueno y lo justo, es decir, de lo universalmente válido para todo hombre. Como advierte Kant muy oportunamente, «esta razón común puede abrigar la esperanza de acertar, ni más ni menos que un filósofo, y hasta casi con más seguridad que este último, pues el filósofo no puede disponer de otro principio que el mismo del hombre común; pero, en cambio, puede muy bien enredar su juicio en multitud de consideraciones extrañas y ajenas al asunto y apartarlo de la dirección recta (*gerade Richtung*)» (GMS IV, 404). No es, pues, extraño que la sana razón común se vuelva legisladora, pues la filosofía no hace más que esclarecerla y fortificarla en sus propósitos. «Es el ciudadano leal —comenta Kojève— que volviéndose un intelectual, cesa de actuar para meditar, (más exactamente) para razonar [...] En lugar de la acción concreta, busca determinar por el pensamiento lo que es el Bien y el Mal abstractamente. Esta actitud del intelectual engendra primero al moralismo ingenuo, y después al moralista reflexivo (filósofo)» (ILH 95)[21]. Su actitud corresponde a aquella universalidad y necesidad interna, que

está en la *verdad* (la certeza meramente subjetiva no es producida por la *verdad* y es solo una opinión) y querer que ha devenido costumbre (*Gewohnheit*)» (PhR § 268, VII, 413/ FD 387).

21. Entre las etapas de esta dialéctica del moralismo, incluye Kojève, *a*) la moral ingenua absolutista, *b*) la moral de Jacobi (subjetivista) y *c*) la moral de Kant y Fichte (el formalismo) (*ibid.*).

es propia de una «ley» racional natural. Kant no ha hecho otra cosa que formularla en «imperativo categórico» y mostrar la razón de su obligatoriedad incondicional en la generalizabilidad de su máxima. De hecho, la discusión que entabla Hegel en este parágrafo es, en primer plano, con la sana razón, por su ingenuo inmediatismo, que se expone fácilmente a encallar con frecuencia en la «convicción» subjetiva, y de trasfondo con Kant, en la medida en que el carácter formal de la voluntad moral no le permite una aplicación inmediata, esto es, fuera de la mediación intersubjetiva. Esto es lo que está en cuestión. Ciertamente, la tensión con Kant, incoada de algún modo en la crítica al caballero de la virtud y aquí apenas esbozada, va a ir a más hasta alcanzar su clímax en «la visión moral del mundo», pero precisamente por tratarse del mismo riesgo de inmediatismo, como denuncia ya el título «el espíritu cierto de sí mismo», elegido por Hegel para bautizar la obra kantiana (cap. XVII). El problema no está tanto en el criterio, que ha de ser obviamente universal, sino en el juicio o en su aplicación. Cuando la sana razón dice «esto es justo», no se limita a mostrar un criterio, sino que lo aplica inmediatamente, sin más reflexión, a un caso determinado. Y es en este salto del universal abstracto al caso individual, con su especificidad y circunstancias características, que constituía tradicionalmente la delicada tarea de la prudencia (*phrónesis*), donde naufraga la sana razón por exceso de confianza. Se arguye, pues, contra el juicio más que contra el criterio, o si se prefiere, contra la formulación de la ley en su abstracción y en la soledad de la convicción subjetiva, que no ha tomado en cuenta la real vida comunitaria y discursiva de las prácticas sociales en el orden de la eticidad (*Sittlichkeit*). Para Hegel, un juicio práctico es imposible en la vida monádica de la autoconciencia formal, al margen de la autorreflexión pública en instituciones de reconocimiento recíproco. La crítica a Kant está polarizada aquí en la abierta recusación del solipsismo de su método, mera consecuencia del inmediatismo de la sana razón común. En cierto sentido, puede tener cierta apariencia sofística o enrevesada, como reconoce Ludwig Siep (WPh 167/CF 166), pero acierta en lo fundamental al mostrar la salida necesaria del problema en la mediación discursiva.

Los dos ejemplos, que analiza Hegel, están arraigados en la sana razón. El primero: «Cada cual debe decir la verdad» (229/505), una muestra del imperativo categórico kantiano, en cuanto deber incondicionado de obligado cumplimiento, cuya universalidad es fácil de mostrar con ponerlo en negativo: «no se debe mentir», pues no es generalizable la mentira como forma de vida, ya que haría imposible la convivencia social. No cabe concebir ninguna práctica social montada en el dolo, el fraude y la mala fe generalizados, donde nadie pueda fiarse de la palabra de nadie. Esta contrarracionalidad asfixia la vida al destruir la fe co-

mún en la palabra del otro. Sospecho, sin embargo, que la sana razón podría hacer alguna excepción al rigorismo kantiano al respecto, y tal vez la prudencia estaría de su lado. Pero Kant se ha cerrado esta puerta, pues la prudencia ha perdido en su obra el carácter de juicio moral práctico al convertirla en mero imperativo de la sagacidad. No es igual, puede parecer, el deber de decir la verdad ante un juez que ante un facineroso; hacerlo para esclarecer un crimen, o bien, al contrario, dar indirectamente alguna pista que pudiera favorecerlo; decirla con la intención aviesa de confundir o solo para disimular; en fin, en un contexto social de fe pública o de mero entretenimiento. Ya Benjamin Constant, en su crítica, rectificó el imperativo kantiano, con la añadidura de que «decir la verdad es un deber, pero solo *para con aquel que tiene derecho a la verdad*». Más tarde, Éric Weil, en la misma línea, lo conjugó con el deber de justicia: «El asesino ha roto el contrato de la no violencia y por lo mismo el argumento kantiano no concluye, porque la ruptura se ha efectuado en el mismo momento en que se pone el problema»[22]. Pero puede temerse razonablemente que en esta polvareda de circunstancias, ocasiones y modos, se debilite la fuerza del imperativo, o, como suele pensarse, se comience con una mentira ficcional o piadosa al caso y se acabe en un saco de mentiras, incluso en autoengaño existencial acerca de sí mismo. El no engañar es, pues, un mandato incondicional. Kant se reafirmó en su defensa frente a Constant, constatando que «el filósofo francés confundió la acción por la cual alguien perjudica (*nocet*) a otro al decir la verdad cuya confesión no puede evitar, con aquella acción con la cual comete una injusticia contra este (*laedit*), mientras que, de otro modo —replica Kant— se cometería injusticia en general si yo transformara el deber de veracidad, que es incondicionado, en un deber condicionado, y en el que consiste la suprema condición de justicia en las declaraciones»[23]. Creo que la respuesta de Kant es muy certera y precisa. Hegel introduce, sin embargo, en el planteamiento la cuña de tener que contar con el conocimiento de lo verdadero, en cuanto condición previa del deber. En tal caso habría que añadir a la formulación categórica del mismo, «*de acuerdo con el conocimiento y la convicción que se tenga de ella en cada caso*» (230/505). Obviamente esto está presupuesto en el imperativo: se trata de lo que uno crea en su fuero interno que es la verdad. Hegel, en cambio, lo entiende como una verdad de

22. Véase Agustín V. Estévez, «Crítica de Éric Weil a la inviolabilidad del deber de veracidad en Kant»: *Cuadernos de ética* 2-3. *La mentira y el rigorismo kantiano*, Buenos Aires, 1987, pp. 57-60.

23. «Sobre el presunto derecho a mentir por el amor al prójimo»: *Cuadernos de ética*, cit., pp. 13 y 14, respectivamente. Véase en ese mismo número el ensayo de Mario Cami, «Que me van a hablar de amor», haciendo ver como Kant preserva la universalidad del deber moral al contraponerlo al criterio de la estimación sensible (*ibid.*, pp. 39-47).

y disposiciones sociales aprendidas. Crece en la relación intersubjetiva dentro del marco de las prácticas sociales, donde se aprende a estimar y ponderar el bien o el daño, tanto el propio como el ajeno, y a ponerse en el punto de vista del otro. A ello añade Hegel otro argumento poderoso, que va cobrando importancia progresiva desde el Renacimiento[26] hasta la Ilustración: el amor subjetivo es insignificante en orden a realizar el mandamiento en su acción de beneficiencia si se lo compara con la actividad pública e institucional. «A la beneficiencia que es solo sentimiento no le queda más significado que el de una actividad totalmente singular, una ayuda de emergencia tan contingente como momentánea» (*ibid.*), con lo que de nuevo desemboca el imperativo en la contingencia. Hemos pasado al orden de la providencia social. «Pero esta beneficiencia esencial y con entendimiento, inteligente, *es* en la rica e importante de sus figuras, una actividad universal e inteligente del Estado» (231/507). Pero con ello somos remitidos de nuevo más allá de la moral subjetiva al de la eticidad (*Sittlichkeit*). Da la impresión de que Hegel asume las objeciones a la regla de oro de Kant y Leibniz, a tenor de su conclusión: «De modo que esta ley tiene un contenido tan poco universal como la primera que hemos considerado y no expresa —como debiera hacerlo en tanto que ley ética absoluta— algo que sea *en y para sí*» (*ibid.*). No son, por tanto, propiamente leyes (*Gesetze*), sino mandamientos (*Gebote*) o preceptos.

Más importante es, a mi juicio, la conclusión epistémica que saca Hegel de esta discusión: ante la imposibilidad de concretar la ley moral en una determinidad (*Bestimmtheit*) sin caer en la contingencia, tal ley queda reducida a su mero carácter formal. «Lo que queda a esta práctica de legislar, entonces, es la *forma pura de la universalidad*, o bien, de hecho, la *tautología* de la conciencia que se pone enfrente del contenido, y un saber, no del contenido que *es*, del *contenido* propiamente dicho, sino de la *esencia* (*Wesen*) o de la seipseigualdad (*Sich-selbst-gleichheit*) de esta» (231-232/509)[27], es decir, de la razón en sí, humana o angélica. Desembocamos, pues, en la moral kantiana en su puridad en cuanto identificación de la autoconciencia con un querer *universal* propio de la *esencia* racional en cuanto tal. Pero en tal caso se trata solo de una pauta (*Masstab*) para examinar ciertas máximas de conducta a fin de ver si son generalizables —diría Kant—, o, en términos de Hegel, si mantienen la

26. Véase, como ejemplo, la obra de Luis Vives «Del socorro de los pobres (*De subventione pauperum*)», en *Obras Completas*, trad. de L. Riber, Aguilar, Madrid, 1947, I, pp. 1355-1411.

27. Literalmente traducido como «seipseigualdad», o lo que es lo mismo, *ipseidad*, mantenerse en igualdad consigo, pero aquí en el sentido formal de la actitud inalterable e intacta del alma bella, conforme con la tautología de la legislación moral. Hegel anticipa ya una crítica muy acerada al moralismo kantiano (véase *infra* cap. XVII: el espíritu cierto de sí mismo) y al alma bella que se consume en su propia pureza.

a sí mismo, pues en su idea no hay obviamente contradicción alguna[28]. Pero en el plano real los contenidos concretos funcionan de otra manera. Supongamos establecido el derecho de propiedad, en virtud del cual una cosa que no sea de nadie (*res nullius*) se la puede apropiar el primero que se la encuentra. Pero esta circunstancia de que no tuviera dueño, no puede negar ni comprometer el sentido propio de su utilidad en función de la necesidad, mientras que el hecho de un propietario fortuito (por ejemplo, quien se la apropia sin necesitarla y sin darle uso) introduce una contingencia que va en contra de la idea misma de bien apropiable; «es contradictorio —dice Hegel— con la naturaleza de la esencia consciente [la naturaleza racional], pues esta tiene que representarse sus necesidades en la forma de la *universalidad*» (233/511). En tal caso, la cosa apropiada con tal derecho se convierte «en *una cosa universal, sólidamente fijada, permanente*, pero esto contradice su naturaleza, la cual consiste en ser usada y *desaparecer*» (233-234/513). Más aún, al hacerla cosa mía, la excluyo de todos los otros; sin embargo, «el hecho de que yo esté reconocido reside más bien en mi igualdad con todos, lo contrario de la exclusión» (234/513). Por tanto, el que yo la posea como cosa propia, en exclusiva, contradice su carácter de cosa (*Ding*), «un ser universal o un ser para otro (*ein Sein für Andere*)» (*ibid.*), esto es, inclusiva en su apropiabilidad. Supongamos, ahora, la tesis contraria de la no-propiedad, estatuida con la finalidad de garantizar su uso social en función de las necesidades de todos. Ahora bien, en esta comunidad de bienes, «en la que, de modo universal y permanente, se cuidara de que así fuera», o bien «se le da a cada uno tanto como necesita», y en tal caso se contraviene la igualdad de los individuos hacia los bienes apropiables, «o bien, siguiendo este último principio, se reparte por igual, pero entonces la parte proporcional no se corresponde con las necesidades» (233/513). De nuevo, reaparece la contradicción porque ambas tesis han dejado de ser tautológicas[29]. Este breve ejercicio dialéctico, que

28. Desde su *Derecho natural*, Hegel ha venido sometiendo a crítica este procedimiento kantiano que, mediante la generalizabilidad, convierte una máxima concreta con su determinidad (*Bestimmtheit*) en ley. «Pero la materia de la máxima sigue siendo lo que es, una determinidad o una singularidad; y la universalidad, que le da acogida en la forma constituye también una unidad analítica a secas; pero si se expresa en una proposición pura la unidad que se le confiere como lo que es, entonces la proposición o bien es analítica, o bien constituye una tautología. De forma que, de acuerdo con la verdad, la sublime aptitud de la autonomía de la legislación de la razón práctica pura consiste en la producción de tautologías» (NR II, 460/DN 34). Pero, lo que es más grave, al acogerla en ley, se convierte una determinidad particular en algo universal o en sí, lo que «produce un descalabro (*Widrigkeit*) de la razón, y se pone [algo] no ético en relación con lo ético [...] pues esto no absoluto, condicionado, se realza, en contra de su esencia, a algo absoluto, gracias a aquella mescolanza» (NR II, 463/DN 38-39).

29. Me parece muy precisa la observación de L. Siep al respecto: «Hegel, sin embargo, no ha demostrado que estos momentos no puedan unificarse mediante una regula-

tal vez alguien tomaría por sofístico, prueba que el formalismo de la ley se va a pique tan pronto como se le da un contenido real, lo que le permite a Hegel una fina ironía a costa de Kant:

> Resultaría en verdad extraordinario que la tautología, el principio de contradicción, que, en lo que se refiere al conocimiento de la verdad teórica, solo es admitido como criterio formal, esto es, como algo que es del todo indiferente frente a la verdad y la no-verdad, *debiera ser algo más* en lo que se refiere al conocimiento de la *verdad* práctica (*Phä.* 234/513)[30].

¿Significa esto que ambas formas de autoconciencia —la legisladora y la examinadora— no son nada o no representan nada? Hegel se apresura de inmediato a advertir que han sido «superadas» (*aufgehoben*), esto es, anuladas como figuras independientes con propia subsistencia, pero conservadas o asumidas como «*momentos* inestables» de la conciencia ética, y, como tales, forman parte del movimiento interno de la propia substancia ética, de su devenir y conformación propia estructural. «Mas la substancia es la conciencia de sí en cuanto *esencialidad absoluta*, conciencia que, por tanto, no puede abandonar ni la *diferencia* que hay en ella, ni el *saber* acerca de esta diferencia» (234/513). En otros términos, ellas son las formas en que se presenta la *conciencia* ética (en tanto que saber inmediato operacional), pero quedan integradas en la *autoconciencia de sí*, el *sí mismo* ético como forma de vida comunitaria. Conviene aquí recordar que Hegel introduce explícitamente el punto de vista moral en su *Filosofía del derecho* y sobre él funda las libertades subjetivas modernas[31]. En cuanto *momentos*, no se sostienen al margen o aparte de esta vida substancial, pero significan virtualidades funcionales en el marco de prácticas sociales[32], y en este senti-

ción de la propiedad. Si se agrega además su propia teoría de la propiedad de la *Filosofía del derecho*, puede decirse entonces que el concepto de propiedad sin desarrollo carece de significado, y que los momentos contrapuestos que aparezcan en su desarrollo —por ejemplo, pretensión de las necesidades y de la voluntad institucional, del grupo (familia, estamento) y del singular— tienen que ser nivelados en un sistema jurídico diferenciado» (WPh 171/CF 170 corr.).

30. Esto no empece que, en otros contextos, Hegel pondere la alta significación de Kant en el orden del pensamiento ético/jurídico (NR II, 469-470/DN 45-46, y PhR § 133, VII, 251/FD 230).

31. «El punto de vista moral es el punto de vista de la voluntad en cuanto no es meramente *en sí*, sino *por sí infinita*. Esta reflexión sobre sí de la voluntad y su identidad existente por sí frente al ser en sí y la inmediatez y frente a las determinaciones que se desarrollan en ese ámbito, determinan a la *persona* como *sujeto*» (PhR § 105, VII, 203/FD 199). Distingue asimismo entre «lo formal abstracto y *lo formal* de la voluntad en cuanto principio del autodeterminarse» (PhR § 108).

32. «Yo, para mí —dice Hegel— podría hacer una ley con la determinación que quisiera, al igual que podría no hacer ninguna: en cuanto empiezo a examinar, estoy ya en el camino no ético» (237/519). Creo que esta última proposición es excesiva, pues reduce

do, momentos integrados y regulados en las leyes y costumbres de la vida social. En suma, lo anulado es la pretensión de que su *conciencia inmediata* de lo universal se haga pasar por *lo universal mismo efectivo* al margen de la mediación intersubjetiva comunitaria. Es el peligro máximo de que la *convicción* subjetiva, armada de las mejores intenciones, se haga valer por la *Cosa misma*, esto es, por lo justo o el bien en sí. En este sentido, estos *momentos* son «formas de la honestidad» o de la autoconciencia honesta, pero se vuelven locas en su aislamiento y se pervierten en su inmediatismo. La raíz del desvarío y extravío reside siempre en que el querer subjetivo del individuo se tome por el saber inmediato de una universalidad formal (235/515) (véase PhR § 138, VII, 259/FD 236). Más aún, el intelectualismo moralista puede, en su idealismo, llegar a ser tiránico en la convicción de que sabe inmediatamente, esto es, por evidencia en su fuero interno, lo mejor para todos. Es de nuevo el caso de la dictadura de la virtud, que le merece a Hegel los mayores dicterios: «Aquel legislar inmediato es, pues, el tiránico acto sacrílego que hace del arbitrio (*Willkür*), ley (*Gesetz*) y de la eticidad, obediencia (*Gehorsam*) a ese arbitrio» (235/515), al igual que el examinar, aisladamente considerado, es remover escépticamente el fundamento de la vida en común, es decir, «mover lo inamovible y el sacrilegio (*Frevel*) del saber, que por medio del raciocinio, se declara libre de las leyes absolutas y las toma por un arbitrio extraño (*fremd*) a él» (*ibid.*)[33]. Quizás en esta afirmación se le ha ido a Hegel la mano. Más

el examen a puro subjetivismo arbitrista. Estos *momentos* operacionales son imprescindibles e irrenunciables, a mi juicio, en el movimiento de la vida ética, para que la voluntad del individuo pueda retirarse sobre sí misma, tomar distancia sobre lo dado inmediatamente en las prácticas existentes y ensayar posibilidades de reforma. Claro está que nada de esto puede funcionar monológicamente y en el vacío, por así decirlo, en un comienzo absoluto, entre otras cosas, porque la vida ya ha comenzado y siempre se encuentra inscrita en el marco de prácticas sociales donde hay instituciones establecidas y leyes vigentes, y, en vario modo, democráticamente instituidas y aceptadas. Si la libertad moral, y la autonomía que comporta, tienen algún sentido es precisamente en su «forma negativa», esto es, en cuanto capacidad de crítica razonada y razonable de la legalidad existente. Como ha escrito Axel Honneth, «cada individuo posee en cualquier situación imaginable, la capacidad de cuestionar la juridicidad de las demandas a las que se enfrenta [...] no tomará simplemente su propio punto de vista como indicador, sino que tratará de considerar el de todos los demás sujetos; si a la luz de una perspectiva generalizada virtualmente, en último término desde la óptica de la comunidad de todos los hombres, una demanda dada resulta no ser comprensible y, por lo tanto, injustificada, entonces el individuo del caso puede considerar que tiene el derecho de no atenderla» (DL 135).

33. Son las graves censuras que vuelven más tarde en la *Filosofía del derecho*, viendo en ella la raíz del mal, ya sea el fanatismo de una libertad abstracta, «la libertad del vacío» (§ 5), o bien el inmediatismo de la convicción que cree tener la evidencia de lo universal en sí. «La conciencia moral, en cuanto subjetividad formal, consiste precisamente en estar siempre a punto de convertirse en el *mal*. La moralidad y el mal tienen su raíz común en la certeza de sí que decide y sabe y existe por sí» (§ 139, VII, 261/237). Véase mi ensayo

ponderada es su actitud cuando puntualiza más tarde que «la seriedad del raciocinio», por el contrario, no está en cambiar el «modo de considerar» o el punto de vista en abstracto, que es algo fácil e insustancial, sino de «no contradecirse en el contenido y en el objeto» (236/519).

Ciertamente, con actos de moralidad, quiero decir, con decisiones individuales tomadas en función del imperativo categórico, no se puede construir la red de interrelaciones concretas de la vida socio/política. Aquel indica una pauta de juicio, pero no una clave de construcción, pues el juicio moral se encuentra siempre generado en y desde la matriz de las prácticas sociales. La eticidad, como forma civil de convivencia, la precede siempre. Frente a este formalismo del querer abstracto y del deber-ser, Hegel se atiene al ser ético madurado en la praxis comunitaria de una razón viviente. Haber alcanzado la *Categoría* y serla o ejecutarla prácticamente implica, pues, una efectiva realización de la substancia ética en sí y para sí. La autoconciencia racional está ya integrada en espíritu común. «La esencia espiritual es en cuanto ley que es ***en sí*** [...] Es asimismo una ley eterna que no tiene su fundamento en la ***voluntad de este individuo***, sino que es en y para sí la absoluta voluntad pura de todos (*der absolute reine Willen Aller*), la cual tiene la forma del ser inmediato» (235/515). Me he referido antes a la admisión hegeliana de un derecho natural, fundado en el orden integral y necesario de la razón universal, infinita, que se va especificando y decantando históricamente en las diversas tradiciones éticas y sistemas jurídicos. El derecho es consustancial al pensamiento precisamente por su forma de universalidad materializada o sustantivada. «El derecho es *algo sagrado* (*etwas Heiliges*) solo porque es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente» (PhR § 30, VII, 83/FD 107). Para Hegel, vale también, como recuerda oportunamente Dalmacio Negro, la definición de la ley según Montesquieu: «La ley, en general, es la razón humana en tanto que gobierna todos los pueblos de la tierra, de forma que las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser sino los casos particulares a los cuales se aplica esta razón humana»[34]. Ley —*Gesetz*, en alemán— es derecho natural *puesto*, establecido, con carácter vinculante, haciendo efectiva la coacción racional de la ley, según Kant, en deber jurídico. «Lo que el derecho es *en sí* —precisa en su *Filosofía del derecho*— está puesto en su existencia efectiva, es decir, determinado para la conciencia por medio del pensamiento y *conocido* como lo que es justo y tiene validez: es la *ley* (*Gesetz*). Por esta determinación el derecho es derecho

«De la crítica de la convicción moral al surgimiento de la eticidad» en mi libro ***Hegel y el reino del espíritu***, EUG, Granada, 2018, pp. 257-305.

34. *L'esprit des lois* III, 1, citado por Dalmacio Negro en su Introducción al ***Derecho natural*** de Hegel: ***Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural***, Aguilar, Madrid, 1979, p. xil (DN).

positivo» (PhR § 211, VII, 361/FD 328). Obviamente, 'positivo' no en el sentido ordinario de empíricamente dado, sino racionalmente acuñado, declarado y vigente. De ahí que para la autoconciencia racional, devenida e integrada en el espíritu común, «las leyes son pensamientos de su propia conciencia absoluta, pensamientos que ella misma tiene inmediatamente» (235/517). El derecho es pensamiento encarnado en substancia ética efectiva e incorporado vitalmente por las costumbres y la educación civil. En este contexto vuelve Hegel sobre la distinción entre fe y saber, entre el carácter conjetural o bien postulatorio de la primera, en cuanto opción del individuo, y la necesidad estricta del saber, en unos términos que llevan de nuevo a pensar en Kant:

> La *autoconciencia* ética, por la *universalidad* de su *sí-mismo*, es *inmediatamente* una con la esencia; la creencia, en cambio, empieza desde la conciencia singular, es el movimiento de esta, que consiste en andar siempre hacia esta unidad sin llegar a la presencia de su esencia (*Phä.* 235/517).

Para la autoconciencia ética, «las leyes *son* y nada más» (236/517). *Son*, están enhiestas en medio de la vida común, en la ciudad como lugar de convivencia, sosteniéndola y conteniéndola en los límites de la necesidad racional, tan firmes y nutricias como el suelo en que se vive y más fuertes que la misma muralla. Su ser reviste la consistencia y eternidad que Platón daba a las leyes en cuanto expresiones de ideas éticas. Su fundamento está en lo inteligible, y se diría que escrito en caracteres indelebles, como el lenguaje matemático de las esferas. No es extraño que en este trance vengan a la memoria de Hegel unos versos de la *Antígona* de Sófocles, en que la heroína reivindica el derecho *no escrito e infalible* de los dioses:

> No ahora y ayer, sino eternamente
> vive, y nadie sabe cuándo apareció
> (vv. 450-457)[35].

Esta mención, tan oportuna, cumple un doble propósito: de un lado, apuntar al trasfondo del derecho natural, el inconmovible fundamento del derecho escrito y promulgado; del otro, anticiparnos ya, desde aquí, la primera estación histórica del espíritu, en la Grecia clásica, primer reino ético de la libertad, con la que va a abrir Hegel un nuevo itinerario histórico/fenomenológico (véase *infra* caps. XIV-XVII). En esta cumbre de la autoconciencia práctica, devenida espíritu, se le abre al caminante un ancho panorama histórico, de Grecia a la Ilustración

35. Véase la referencia de A. Gómez Ramos, trad. cit., p. 958, nota 517.

y de esta, al Imperio napoleónico, que él puede re-iterar mentalmente para adquirir clara conciencia del mundo ético, en que le ha tocado vivir, al que podríamos llamar, sin reserva alguna hegeliana, la plenitud de los tiempos. Estas nuevas experiencias, no las hace la autoconciencia solitaria, sino inmersa en el *nosotros* que se ha alumbrado en este trance, y que tiene que recogerlas y apropiarse de ellas como su propia memoria. La autoconciencia está ahora fortificada con una fuerte armadura para las nuevas experiencias: «la convicción ética» (*die sittliche Gesinnung*), que no debe confundirse en modo alguno con la convicción moral subjetiva. Y es que el solipsismo se expone a la robinsonada y al fanatismo de la buena intención o del buen corazón, ya analizados en el capítulo anterior. En cambio, la convicción ética

> consiste precisamente en perseverar inexorable y firmemente en lo que es lo justo, absteniéndose de todo mover, remover y retrotraer. Se me hace depositario de algo[36]: es propiedad de *otro*, y yo lo reconozco *porque es así*, y me mantengo imperturbable en esta relación (*Phä.* 236/517 corr.).

Este es el modo de estar activa y participativamente en la substancia ética, como un depósito que es de propiedad común. No es fe, sino *confianza* en la comunidad,

> la conciencia —dirá Hegel en su *Filosofía del derecho*— de que mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro (aquí el Estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo. De esta manera, este otro deja inmediatamente de ser un otro para mí y yo soy libre en esta conciencia (PhR § 268, VII, 413/FD 387).

36. De nuevo, la oportuna referencia de A. Gómez Ramos a Kant, KpV § 4, nota, trad. cit., p. 958, nota 517.

XIII

EL ESPÍRITU, LA «FE DEL MUNDO»

En alguna ocasión recuerda J. Ortega y Gasset aquella broma paganizante de Goethe, «¡el espíritu!, ¿quién es ese mozo?». En Alemania, educada en el interiorismo luterano, no era ciertamente un desconocido. La palabra 'espíritu' resuena por doquier en el idealismo alemán y el Romanticismo. Y no era un mozo solitario, sino una comunidad de mozos, inflamados y exultantes con un mismo entusiasmo. El concepto de espíritu —enfatiza Hegel— es «el más sublime de los conceptos, que pertenece a la religión cristiana y a la época moderna» (22/79). Precisamente ese enlace lo había llevado a cabo Lutero, vinculando el sentido de la palabra de Dios a la íntima experiencia personal de la fe. Así dice Hegel, como buen discípulo luterano:

> El principio de la subjetividad se convierte ahora en el momento esencial de la religión misma; con ello cobra su reconocimiento absoluto y aparece concebido, en conjunto, bajo la única forma en que puede ser considerado como momento esencial de la religión. Adorar a Dios en el espíritu; estas palabras han sido cumplidas por fin. Ahora bien, el espíritu solo existe allí donde se cumple la condición de la libre espiritualidad del sujeto (GPh XX, 53/HF III, 195).

Es bien sabido, por lo demás, que el protestantismo ha sido un poderoso agente de secularización, de modo que, al cabo, el propio Hegel podría atreverse con una fórmula tan osada como «fe del mundo», en sentido objetivo, o devenida mundo en la eticidad (*Sittlichkeit*) del Estado moderno[1]. Hoy estamos tan lejos de esta experiencia, que quizás no sean superfluos algunos prenotandos, ya casi olvidados.

1. Véase mi ensayo «La secularización. Una cuestión disputada», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid (2010), pp. 363-396.

1. *La idea cristiana de espíritu*

El espíritu (en hebreo *ruah*) se simboliza en la tradición judeocristiana, como un viento ígneo que arrebata y transforma, que todo lo absorbe en sí y todo lo regenera o hace nuevo. El griego no conoce este poder infinito de transformación. Se limita a pensar el todo de lo ente (la *physis*) desde el acto noético de un pensamiento objetivo, pero no desde un acontecimiento intrínsecamente autorrealizativo e histórico. En cambio, el espíritu no es vida psíquica, sino vida vivificante, vida que engendra vida en sí y por sí, no al modo homogéneo, como ocurre en la naturaleza, sino pro-duciendo un *novum* en sí misma. Es lo que se entiende por «libertad» en el cristianismo en cuanto posibilitación de una nueva criatura. «Donde está el espíritu del Señor hay libertad» (2 Corintios 3, 17) —dice el apóstol Pablo—; esto es, no sometimiento a una ley dada, extraña, ya sea la de la sangre, ya sea la ley mosaica, sino surgida en el engendramiento de una nueva criatura. «La palabra de Dios no está encadenada» (2 Timoteo 2, 9). En este sentido, el espíritu es un poder opuesto a la naturaleza, cuya multiplicidad se da en una oposición abstracta y fija de las diferencias, conforme a una ley necesaria. La libertad trasciende la inmediatez y positividad de la ley en virtud de su capacidad de darse la ley a sí misma (autonomía), y de ahí que su símbolo no sea el ave fénix, que resurge siempre idéntico de sus cenizas, sino «la rosa blanca en la cruz», imagen luterana de una regeneración transfiguradora desde el seno de la muerte (esto es, la renuncia y el sacrificio). La libertad cristiana es una libertad contra- y trans-natural, pues niega la inmediatez de lo dado como naturaleza para transformarla en obra propia del espíritu[2]. A este poder absoluto de renovación (como una segunda creación), lo entiende Pablo como «el poder que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son como si fueran» (Romanos 4, 17), es decir, por su capacidad para tratar al ser como si no fuese y a lo que no-es como siendo. Traducido al lenguaje especulativo hegeliano, es el poder de negativizar lo que se encuentra siendo, y a su vez, de traer al ser lo que no es —negatividad pro-ductiva o si se quiere, de creatividad por emergencia de nuevas formas—. «Y todo lo haré nuevo y renovaré el orbe de la tierra», se dice en la Escritura del espíritu. Para Hegel, «la *esencia* del espíritu es formalmente la *libertad*, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo» (*Enz.* § 382, X, 25/*Enc.* 436). Esta libertad compone un triple acto: *a*) la capacidad de abstraer de todo

2. Como señala Hegel, el hombre natural, esto es, «el hombre, en su condición inmediata e inculta, está en una situación en la que no debe estar y de la que debe liberarse. Este significado tiene la doctrina del pecado original, sin la cual, el cristianismo no sería la religión de la libertad» (PhR § 18, VII, 69/98).

y sustraerse a todo, de retirarse a sí en «la in-determinación pura de la universalidad del pensamiento», a la que llama Hegel «la libertad del vacío», en que se revela la infinitud del propio acto[3]; *b*) la de salir de sí o ponerse a sí mismo en todo, autodeterminándose, y dándose forma o determinidad y *c*) la de volver sobre sí a través de esta enajenación (*Entäusserung*) de sí, o recogerse en su plenitud individual concreta (PhR § 5-7, VII, 49-57/FD 81-87). Hay, pues, en juego, un doble poder de negación: primero, de todo lo otro exterior, finito y condicionado para entrar (*intrare*) en la infinitud interior de sí, y, luego, negación de sí mismo, para salir (*exire*) de su abstracción, haciéndose mundo, y volver sobre sí (*in se ipsum redire*) reconciliando al mundo consigo mismo. Por tanto, «puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito» —este dolor es la capacidad de soportar la muerte para trocarla en nueva vida—, «o sea —precisa Hegel—, que puede mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí» (*Enz.* § 382). Como se dice de forma sorprendentemente paradójica en otro lugar de *Enciclopedia*: «La forma suprema de nada sería de suyo la *libertad*, pero esta es la negatividad en tanto se sumerge en su propia profundidad, hasta la máxima intensidad, y es ella misma, afirmación, precisamente absoluta» (*Enz.* § 87, VIII, 187/*Enc.*190).

La segunda característica de la religión del espíritu es la revelación (*Offenbarung*) como libérrima donación de sí. La cifra de esta nueva revelación reside en el misterio trinitario en el que ve Hegel la esencia del cristianismo. Espíritu es un poder originario que se autodetermina en la forma de su vástago, y, en mediación y comunicación con él, encuentra el modo de saberse y autoposeerse en la verdad de sí mismo:

> Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, por lo general, abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto (FH I, 45 y II, 238).

Ya no hay misterio que se reserva en sí, sino que el secreto ha devenido inteligibilidad pura y unión de intimidad, a lo que hay que llamar lo santo, a diferencia de lo sagrado impenetrable[4]. Se trata de un poder

3. Curiosamente, esta libertad puede aparecer también en diversas formas culturales, ya sea en el escepticismo, o en la experiencia mística, pero no menos en el fanatismo destructivo.

4. Véase esta diferencia en R. Otto, *Lo santo*, trad. de Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1925, pp. 11-13. Solo lo santo puede dar lugar a una religión potencialmente ética o racional.

que se abre y se manifiesta, al autodeterminarse, y da cuenta de sí en lo que aparece, y, por lo mismo, recoge interiorizándolas todas sus formas manifestativas en la unidad de su esencia. En consecuencia, la religión revelada proclama que la vida inmanente trinitaria se da a participar a toda criatura. Pero «el espíritu —añade Hegel— solo es espíritu en tanto es *para* el espíritu» (*Enz.* § 564, X, 373/*Enc.* 587). Se manifiesta, poniéndose fuera en lo otro, pero no menos hacia el otro, que pueda acogerlo. Revelación y apropiación personal de la palabra revelada constituyen el misterio de la salvación. En esta *interioridad* renovada o nueva criatura (Efesios 4, 23) que ha superado los vínculos de la carne (Juan 1, 13) y de la ley externa (Romanos 3, 20 y 27 y 4, 13), porque ha sido regenerada por la obra del espíritu, se funda la posibilidad de una *comunidad* espiritual (tercer sentido de espíritu).

De este núcleo teológico, por reducción racional en un tiempo de secularización, va a surgir tanto el concepto especulativo del espíritu, en cuanto subjetividad autoconstituyente que se objetiva a sí misma en su obra, como el concepto ético/político como comunidad racional en mediación y reconocimiento recíproco de sus miembros. Sobre el primer punto, los textos más directos e intuitivos sobre el tema abundan en la Introducción a la *Filosofía de la historia universal*, centrados en la categoría moderna de sujeto:

> Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe para sí mismo. Las cosas naturales no existen para sí mismas; por eso, no son libres. El espíritu se produce y realiza según su saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio (FH I, 43).

Solo que la autoconciencia no es el polo trascendental de un acto de unificación de representaciones dadas, sino un proceso productivo de *exire et redire*, de auto-posición objetiva y de vuelta sobre sí. «El espíritu obra esencialmente; se hace lo que es en sí, su acto, su obra» (FH 52). No representa un mundo previamente dado, sino que lo hace conforme a su propia medida, objetivándose en él, y lo inhabita como su morada.

> Puede decirse que el espíritu se apropia la objetividad, o a la inversa, que el espíritu saca de sí su concepto, lo objetiva y se convierte de este modo en su propio ser. En la objetividad se hace consciente de sí para ser bienaventurado; pues donde la objetividad corresponde a la exigencia interior, allí hay libertad (FH 58).

Como se ve, el énfasis hegeliano recae en la clave de la libertad moderna. Pero justamente por ser autoactiva, tal libertad entraña negati-

vidad, renuncia a una identidad abstracta e inmediata y conquista de la *ipseidad* (identidad concreta y plena) en la obra del mundo. No es un mero *yo*, sino un *yo* mismo (*ipse*), pues se autoposee y se sabe a través de lo que obra. Pero la objetividad, como se ha visto (cap. XII), no es posible si el propio espíritu singular no está abierto al otro y mediado por él. La idea de intersubjetividad trascendental es básica, como subraya Jean Hyppolite, en la filosofía hegeliana[5]. El espíritu es una comunidad devenida racional mediante el reconocimiento recíproco en la obra conjunta de hacerse mundo. Ya la *Fenomenología* preanuncia la llegada del espíritu tan pronto como una autoconciencia se encuentra a la otra, como su objeto, se abre a ella y busca reflexionarse mediante ella: «el *yo* que es *nosotros* y el *nosotros* que es *yo*» (108/255). Esta es una de las grandes fórmulas sintéticas que alumbra Hegel: el espíritu es un «nosotros» y su obra, el mundo objetivo que se habita y comparte entre todos. De ahí la idea ético/política del espíritu. En virtud de la secularización moderna, la fe religiosa en una trascendencia separada se convierte en la nueva comunidad racional del espíritu encarnado, dicho paradójicamente, la fe del mundo. La sustancia absoluta, entendida como un depósito común de subsistencia, es también la absoluta intersubjetividad reconciliada. Hegel la llama la substancialidad espiritual o ética, pues la inhabita un «nosotros». Es el espíritu de un pueblo (*Volksgeist*), que, a su vez, mediante su determinidad, forma parte del espíritu universal como espíritu del mundo (*Weltgeist*). Según la precisa acuñación que recibe en la *Filosofía del derecho*:

> La *sustancialidad ética* ha alcanzado de esta manera su *derecho* y este su *validez*, pues en ella ha desaparecido toda voluntad particular y toda conciencia moral propia del individuo que pudiera ser por sí y contraponérsele. En efecto, el carácter ético sabe que su fin motor es lo universal inmóvil, pero abierto en sus determinaciones a la efectiva racionalidad, y reconoce que su dignidad así como la consistencia de todo fin particular se funda en él y tiene en él su realidad (PhR § 152, VII, 303/FD 273).

He llamado a estas consideraciones prenotandos en el sentido básico de nociones básicas anticipadas didácticamente, que han de ser tomadas en cuenta de antemano, pero cuya prueba de verdad está vinculada únicamente a la experiencia que el espíritu subjetivo o el yo de cada uno logre hacer de sí mismo.

5. «El *cogito*, la razón —recuerda J. Hyppolite— no es posible más que a partir de esta relación; es en el elemento del reconocimiento mutuo donde aparece la posibilidad de un pensamiento universal. La verdad que aparece en el plan de la razón presupone la existencia de conciencias de sí y no sería sin la fenomenología de la conciencia de sí tal como la hemos estudiado» (GS II, 314).

2. *El espíritu, la verdad de la razón*

El fragmento introductorio a la sección «el espíritu» es un texto en clave «para nosotros» (*für uns*), en el que se recapitula el camino de procedencia —la autoconciencia racional— y se anticipa el nuevo ciclo de experiencia espiritual, que transcurre en el nivel sociocultural de la historia. A este doble arco —retrospectivo (o del origen) y pros-pectivo (o de destino), respectivamente— se dedican los dos primeros parágrafos. El tercer parágrafo es fundamentalmente estructural, pues en él se especifican las relaciones y correlaciones del nuevo nivel con las figuras previas de la conciencia. El cuarto y quinto parágrafos anticipan la traza dialéctica de las figuras reales de mundo espiritual, y el sexto y último, en su carácter sinóptico, presentan los tres «sí mismos» (*Selbst*) respectivos a las correspondientes figuras históricas del espíritu. Como se ha indicado, el espíritu procede fenomenológicamente de la razón: es la razón devenida y encarnada en mundo racional. Es habitual en Hegel presentar este devenir como el tránsito de una certeza o convicción subjetiva a la verificación de la misma, es decir, a su acreditación mediante la prueba dialéctica de exponer su contenido mediata o reflexivamente, en que reside su *verdad*, en el sentido platónico de su *realidad efectiva*. Se trata, pues, de un devenir dialéctico que va de lo abstracto del sentido inmediato dado en la certeza a la concreta plenitud (*Erfüllung*) o transformación del sentido en presencia real. Así se abre el nuevo capítulo: «La razón es espíritu en cuanto que la certeza de ser toda realidad está elevada a la verdad, y ella es consciente de sí misma en cuanto que es su mundo, y consciente del mundo en cuanto es de ella» (238/521). La razón cree ser toda la realidad y por eso expresa esta certeza en la pura *Categoría*, que enuncia la identidad de ser y pensar, pero ha de probarlo, desplegando su certeza o poniéndola en obra. Tal como se nos decía al comienzo de la sección de la razón: «Descubre ella el mundo como *su* nuevo mundo efectivo que, al perdurar, tiene interés para ella; igual que antes solo lo tenía al desaparecer, pues la persistencia (*Bestehen*) del mundo llega a serle a ella su propia *verdad* (*Wahrheit*) y su propia *presencia* (*Gegenwart*)» (133/307).

Pero el descubrimiento de un nuevo mundo no equivale a su colonización. Se diría que la conciencia racional descubre un continente nuevo, que ya no es un mero objeto, sino el mundo objetivo como un plexo de relaciones comunicativas entre los sujetos, pero ha de explorarlo, dominarlo, poseerlo en una obra de indagación y conquista. Es digno de señalar en el texto la importancia de los posesivos: hacerlo *suyo*. Como ya se sabe, el arco dialéctico de este despliegue ha pasado por o tras-pasado tres posiciones intencionales: *A*) la razón teórica u observante, que se entrega a experimentar el mundo, satisfaciendo así su instinto de rea-

lidad, pero que le va a conducir, finalmente, al resultado decepcionante de que su yo es una cosa (*Ding*) del mundo, vinculado al hueso del cráneo. *B*) De ahí el nuevo viraje, tras el juicio infinito, hacia una razón práctica, para la que la cosa es *del* yo, lo que este logra hacer con la realidad dada, transformándola en asunto (*pragma*) social (*Sache*). *C*) Sin embargo, en esta nueva dirección se extravía la razón en la praxis de un idealismo subjetivo de la convicción, del que tiene que recobrarse en la búsqueda de una síntesis equilibradora entre el *en sí* real y el *para sí* de la razón. Tras la experiencia de la razón legisladora y la razón que examina las leyes, se adviene finalmente a la figura de la razón que se identifica en su obra con el curso real del mundo, mediándose en él con otras conciencias racionales. Aquí aparece la esencia espiritual, que es tanto «ley que es en sí» como «yo práctico universal» (235/515). Es lo que entendemos por «la *Cosa misma*» (*die Sache selbst*), que ya no es ni la mera cosa objetiva (*Ding*) ni mero asunto práctico (*Sache*), sino la obra en común. La *Cosa misma* es tanto substancia espiritual o ética (esto es, depósito de bienes en común), como subjetividad universal. Pero también esta determinación es unilateral y *abstracta*, y necesita, por tanto, completarse. Esta *deficiencia* puede enfocarse desde una doble perspectiva, o bien desde el lado de la subjetividad, como un saber práctico operativo, pero todavía formal, o bien, desde la substancia espiritual, que «no es todavía la conciencia de sí misma» (238/521). Para ello le falta el aporte del sujeto individual, que es, en verdad, el sujeto real, tomando conciencia expresa de esta esencia espiritual y participando en ella. En este acto autoconsciente de participación se produce y reproduce el espíritu. Dicho en términos hegelianos: «Pero la esencia *en y para sí*, que a la vez se representa efectivamente como conciencia y se representa a sí ante sí misma, es *el espíritu*» (238/521). Estas autoconciencias singulares, partícipes y activas en el haber común, conforman un nuevo sujeto real, colectivo e histórico, ético, que se va a desarrollar en figuras de mundo. La distinción entre la razón y el espíritu es, pues, modal, análoga a la que se da entre tener razón y serla o ejecutarla práctica e intersubjetivamente en el marco de un mundo. La razón es *formalmente* espíritu, pues solo en esta se alcanza la unidad de la *Categoría* (de ser y de pensar); y el espíritu es *materialmente* razón, cuando esta se consuma substantivamente al encarnarse en un mundo. «El espíritu es —precisa J.-P. Labarrière— la razón cumplida o consumada según la verdad de su ser racional» (SM 109). En otros términos, la razón es la facultad de hacer mundo objetivo mediante la intersubjetividad dialógica; pero solo en cuanto el mundo es ya compartido en su efectividad de una cosa común (*Sache*) que es obra de todos, alcanza a ser espíritu, una comunidad real y efectiva de autoconciencias racionales, acordes y reconciliadas en una forma de vida.

El tránsito efectuado va, pues, de la substancia ética a la realidad ética. El adjetivo *ético* guarda el doble sentido referente a una *forma de vida* comunitaria, transida de una *autoconciencia universal*. «La *autoconciencia* ética, por la *universalidad* de su sí-mismo, es *inmediatamente* una con la esencia» (235/527), Y todo ello, tomado como un viviente único y racional, un *nosotros*, sustantivo y operativo, es la realidad concreta y efectiva (*Wirklichkeit*) del espíritu:

> *Substancia* y esencia universal permanente, igual a sí misma: él, el espíritu, es el *fundamento* y *punto de partida* (*Grund und Ausgangpunkt*), no quebrantado ni disuelto de la actividad de todos, así como su *fin* (*Zweck*) y su *meta* (*Ziel*) en cuanto lo en sí pensado de toda autoconciencia (*Phä.* 239/523).

En el texto citado se recoge la doble dimensión substancia/sujeto trasfundida en la realidad del espíritu. En cuanto substancia —aquí evocada como lo substante y, a la vez, sustento común—, actúa como 'fundamento y comienzo' del obrar —determinaciones clásicas de la substancia—; pero, conjuntamente, en cuanto subjetividad, es también *fin* para sí de la actividad de la autoconciencia que piensa y quiere llevar a cabo sus proyectos. El espíritu viviente es así un *círculo* que se reproduce y se desarrolla a sí mismo, pues tiene en sí su comienzo y su fin. Es, pues, autogenético y autoteleológico. Consiste en un obrar y en la obra misma, conforme al doble radical de *sujeto intersubjetivo* obrante y *substancia*-obra de todos. Una ulterior explicitación presenta esta dualidad en términos *a*) de «inmutable y justa *igualdad consigo mismo*» (substancia), y, a la vez, actitud del sacrificio del individuo por la obra en común (sujeto); o bien, en otros términos equivalentes, *b*) la substantividad positiva de lo que permanece y la negatividad de una subjetividad universal, que se disuelve en la singularidad de las autoconciencias, de cuya estimulación y mediación depende el obrar mismo. Pero se trata de una dualidad tan solo de momentos, que son lo mismo en el *concepto*. Ahora interesa contemplar esta libertad en cuanto obra:

> Esta disolución y singularización de la esencia es justamente el *momento* de la acción y del sí-mismo de todos; es el movimiento y el alma de la substancia, y la esencia universal causada y efectuada. Justamente en el hecho de que es el ser disuelto en el sí-mismo no es la esencia muerta, sino que es *efectivamente real* y *viviente* (*Phä.* 239/523).

Por mi parte, añadiría a los subrayados del texto hegeliano lo que es la clave del obrar: «*el ser disuelto* (*aufgelöst*) *en sí mismo*», esto es, la realidad objetiva transubstanciada en subjetividad, que se pone en la obra. O dicho ensayando una fórmula a la recíproca, el «sí mismo (*Selbst*) resuelto en el ser de la obra», que es la substancia común objetiva.

3. *El espíritu como la razón que* se es

En el parágrafo tercero se contempla el espíritu viviente en relación con las figuras anteriores de conciencia. Es un parágrafo que establece el nudo de las correlaciones entre diversos lugares de la obra, como ha mostrado P. J. Labarrière (SM 111-112). En cuanto el espíritu es «la esencia real absoluta, que se sostiene a sí misma», constituye un todo viviente intersubjetivo, que engloba toda la experiencia del sujeto. En consecuencia,

> todas las figuras anteriores de conciencia son abstracciones suyas; son esto: que él se analiza, distinga sus momentos, y se demore en algunos singulares de entre ellos. Este aislar tales momentos *presupone* al espíritu y *subsiste* por él, o en otros términos, existe solamente en su seno (*Phä.* 239/523).

Puesto que las autoconciencias son momentos internos del espíritu viviente, las figuras fenomenológicas recorridas y agrupadas en las secciones —conciencia, autoconciencia, razón— no forman una secuencia intraconsciente del individuo *separada* de la vida del espíritu, sino que *se dan* siempre *en* el contexto viviente de un mundo concreto de eticidad. Nunca hay un yo monádico y desencarnado, sin un determinado mundo. Como tampoco hay mundo deshabitado de viviente subjetividad. Las figuras de conciencia y autoconciencia analizadas, que hemos vivido experiencialmente en el camino y visto desfilar fenomenológicamente ante nuestros ojos, constituyen la trama de la experiencia formativa (*Bildung*) del singular hasta alcanzar su dimensión espiritual, pero tal experiencia no es de un yo aislado en su singularidad, sino de un yo abierto desde el comienzo a su *entelécheia* espiritual y, por tanto, ya de antemano implantado en contextos sociales de vida. De ahí que el diálogo constituye, como ya he indicado, un hilo dinámico de progresión de las distintas figuras. En consecuencia, los *contenidos* progresivos de la experiencia del sujeto singular equivalen a *momentos* del analizarse (en el sentido de manifestación explicitadora) del espíritu como un todo, que los retiene en sí en cuanto superados, al igual que corresponden a *categorías* articuladas lógicamente e integradas en la vida del *concepto*. Se trata, pues, de caminos congruentes —en realidad un mismo camino enfocado en direcciones opuestas y complementarias—, de un lado, el despliegue intencional del sujeto *qua* espíritu subjetivo en las figuras de la conciencia objetiva —certeza sensible, percepción y entendimiento— y su repliegue en sí como autoconciencia en sus diversas figuras; y, del otro, el analizarse inmanente del espíritu objetivo en sus *momentos* internos en cuanto vida del todo. El hecho de que tales figuras se nos den dialécticamente «en continuo avanzar y retroceder en su fondo

y esencia» —precisa Hegel— muestra que «son solo momentos o magnitudes evanescentes» (*ibid.*). Los momentos no pueden independizarse del todo, sin destruirse en su *pleonesía*, pero el todo consiste en la dialecticidad mediadora de sus momentos. Lo que se retiene de las figuras de la conciencia es la dimensión de «la realidad *objetiva que es* el espíritu» (*ibid.*); de las figuras de la autoconciencia queda como cifra la dimensión del *sí mismo*; en fin, de las figuras de la razón, la *mundanidad* como *realidad* obrada o en obra del espíritu. En el espíritu, el desarrollo de las figuras propias de la razón se encarna en la presencia histórico/fenomenológica de esta en cuanto mundo compartido:

> Esta razón que él *tiene*, contemplada por él como una razón tal que *es* razón, o bien, la razón que es *efectivamente real* dentro de él y que es su mundo: así está él en su verdad; él es el espíritu, es la *esencia ética efectivamente real* (*Phä.* 239/523 y 525).

A diferencia del despliegue dialéctico de una razón *in fieri*, según la experiencia formativa del sujeto, el espíritu es la razón que *se es*, dándole a esta expresión el valor reflexivo y substantivo que tiene en español el *ser-se* frente al *estar*. De ahí que Hegel hable de una intuición, esto es, de una presencia directa y viviente de racionalidad en obra o espíritu común.

4. *Las figuras de mundo*

Podría creerse que al llegar al espíritu alcanzamos una cima de plenitud racional, donde ya no cabe desarrollo. Pero esto supondría tanto como un trascender la temporalidad en una especie de comunidad mística inmutable. Nada más lejano de la categoría hegeliana de vida como movimiento de autorreflexión en la diferenciación y oposición de lo diferenciado. No cabe subsumir la vida del espíritu, que es libertad en interrelación activa y reflexiva, en un extático cielo platónico. Hegel subraya que el espíritu, por ser real y viviente, es histórico y, por tanto, admite cambio y progreso. La ley evolutiva es la que ya conocemos como tránsito de lo inmediato abstracto a lo diferenciado, mediado, reflexivo y concreto. Hegel formaliza tales cambios según la relación que mantenga el individuo con la vida substantiva y colectiva, a la que pertenece; dicho de otro modo, en la relación de la autoconciencia singular con el todo substancial de la vida ética. «El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en la medida en que *es* la *verdad inmediata*, el individuo que es un mundo» (240/525). Aquí «individuo» tiene un significado ambiguo: el sujeto espiritual es siempre un *nosotros*, pero, a su vez, no hay «noso-

tros» sin la intersubjetividad viviente y esta exige de la actividad participativa del individuo singular. Ahora bien, al comienzo, el espíritu ha de darse en inmediatez, que ahora no llama Hegel 'certeza', puesto que se trata del espíritu, sino «verdad inmediata» —la razón que *se es*—. Pero todo saber inmediato de sí ha de ser superado, y tal superación presupone la mediación reflexiva de las autoconciencias individuales en el todo. Me referí antes a la necesidad del aporte del sujeto individual a la esencia espiritual en tanto que en él y por medio de él se toma *conciencia de* la misma y con ello se pro-mueve su desarrollo hacia la autoconciencia o saber de sí. Cabe, pues, preguntarse en qué medida, en este nuevo contexto de figuras históricas de mundo, puede hablarse aún de *experiencia* y cuál es su sujeto. La respuesta a esta cuestión es bastante compleja. El sujeto del espíritu es un *nosotros*, y, por tanto, a él pertenece en propio la experiencia que cobra de sí mismo en su historia, su autorreflexión consumada. Pero esta experiencia colectiva no está hipostasiada, quiero decir, que no es posible sin la conciencia que el individuo cobra, a su vez, de la comunidad a que pertenece y de su relación con ella. Sus convicciones y creencias presuponen supuestos y condiciones históricas, pero estas adquieren reflexividad en la toma de postura del individuo. En este sentido, la experiencia lo es primariamente del individuo que con su acción pone en movimiento el todo viviente, al que pertenece. Puesto que él desencadena la acción, en él se refleja, como conciencia, el movimiento de este todo. Un ejemplo puede iluminar este complejo de relaciones circulares internas: la quiebra de la bella eticidad inmediata de Grecia, como veremos, se lleva a cabo en la tragedia, en cuanto experiencia de un mundo y de un pueblo, tal como lo registra su literatura, pero son Antígona y Creonte los que se afrontan en este conflicto y hace cada uno su propia y singular experiencia de él, cuyas tensiones dramáticas se recogen y expresan en la privilegiada experiencia de Sófocles como conciencia de la eticidad ateniense. Es su obra de arte, con la experiencia que en ella se despliega, la que nos hace ver esa figura de mundo en una de sus decisivas vicisitudes históricas. El pueblo griego que asistía a la representación de la obra sofoclea iba cobrando conciencia de sí mediante la experiencia del conflicto plasmado en la obra, visto y fraguado en la conciencia del autor trágico. Es Sófocles, el individuo de esa ciudad (*pólis*), el que hace, en primera instancia, la experiencia, pero esta no es fabulada, sino in-ventada o hallada en un conflicto intestino real, que él expone. Este ejemplo nos sirve además para responder a una segunda cuestión. ¿Cómo nosotros, lectores hoy de la *Fenomenología*, que ya no pertenecemos a ese mundo histórico griego, podemos hacer y revivir su experiencia? Obviamente, reabriendo hermenéuticamente la experiencia fraguada en la obra de Sófocles, o en los *Diálogos* de Platón, por poner solo dos ejemplos relevantes, y actuali-

zándola, en la apropiación, como nuestra propia experiencia; es decir, comprobando en qué medida esa experiencia *nos* concierne en nuestra identidad espiritual y, por tanto, podemos todavía hoy hacerla también nuestra. Todos hemos sido griegos en algún hondo repliegue tectónico de nuestra alma y por eso podemos re-vivirlo y actualizarlo en aquella extrema familiaridad con que Hölderlin podía convivir con los dioses y los mitos griegos al comienzo del siglo XIX. Lo esencial no olvida su origen y lo re-pite o re-itera en un nuevo nivel, pero en constante retorno sobre sí. De este modo, el lector de la *Fenomenología* sigue operando con una experiencia suya, de su conciencia, mediada por todo el espesor de la historia. Es preciso que pase por la experiencia de Antígona y por la de Creonte, y por la de Egmón, otra víctima; o con el drama de Sócrates en los *Diálogos* platónicos; en suma, que reviva su conflicto; en última instancia, que piense y sienta con la obra de Sófocles o de Platón o de Tucídides (etc.) como clave simbólica de esta experiencia.

En el comienzo de Occidente, se da la figura auroral del espíritu en el mundo ético de la 'vida bella', calificación que nombra la armonía e ideales de vida (*kalokagatía*) del pueblo griego —la unidad de la verdad y la belleza—, y que corresponde a la identidad espontánea e inmediata con que el individuo se funde con las costumbres y leyes de su pueblo. Pero el espíritu tiene que salir de esta inmediatez de la 'vida bella' para procurarse una forma objetiva más alta. «El espíritu tiene que proseguir hasta la conciencia de lo que él inmediatamente es», es decir, hasta lograr la intuición de sí mismo en su forma más plena. Tiene, pues, que «cancelar y asumir (*aufheben*) la vida ética bella, a través de una serie de figuras, hasta el saber de sí mismo» (*ibid.*). Tales figuras —puntualiza Hegel— en cuanto espíritus reales, a diferencia de las figuras de conciencia, son figuras históricas de mundo (*ibid.*). Podría dar la impresión de que este nuevo itinerario equivale a una filosofía de la historia, pero esta consideración no se mueve en el plano socioempírico de la historia real, sino en el intermedio de una «historia concebida» fenomenológicamente, según expresión de J. Hyppolite (GS I, 38), es decir, diseñada en la clave de espíritu objetivo, según la autoconformación que este se da a sí mismo en el tiempo. Las formas de esta conformación serán progresivamente, como veremos —el Derecho, la Cultura y la Visión moral del mundo—, que aquí no deben ser entendidas como disciplinas particulares, al modo académico, sino en cuanto *formas de objetividad*, que configuran la propia vida ética de un pueblo como un todo (y de ahí que hable Hegel del espíritu en el elemento de la conciencia, es decir, en la esfera objetiva). Se trata, por tanto, de figuras históricas de mundo, especificadas por *su* principio interno de unidad ética convivencial. La primera figura de la serie es la más abstracta: «El mundo *ético vivo* es el espíritu en su *verdad*; según este llega primero al *saber* abstracto de

su esencia, la eticidad sucumbe en la universalidad formal del Derecho (*Rechts*)» (240/525). El «*Derecho*» mienta, pues, un saber de sí del espíritu en una determinada configuración sociopolítica, en la que se igualan los individuos átomos en una esfera pública objetiva, regida por la legalidad formal. Representa la figura histórica del mundo helenístico y romano, cuando desaparece la armonía de la 'vida bella' y entra en escena la paz colonizadora con las armas y el estatuto del *civis romanus*. Pero su propio formalismo exigirá también su superación. A la segunda figura la llama Hegel «cultura» (*Bildung*), como la forma en que el singular, en su mundo histórico, cuida y desarrolla su individualidad y la hace valer por sí misma. Se trata de una figura del espíritu inspirada por la conciencia cristiana de la libertad, que exalta el valor del individuo en cuanto tal y profundiza hasta el infinito la autoconciencia de sí. Esto origina un desdoblamiento (*Entzweiung*) interior al espíritu (que repite, pero ahora sociopolíticamente, la conciencia desgraciada), una época desgarrada entre el mundo del acá o de la cultura, donde el individuo se hace valer por sus obras, y el mundo del más allá, propio de la fe, donde se refugia su exigencia de unidad y reconciliación. El espíritu en la forma objetiva de la *Cultura* se encuentra, pues, *alienado* (*entfremdet*), esto es, ha perdido su «sí mismo» anterior (en el mundo del Derecho) y tiene que recrearlo o ganarlo por su propia obra. La esencia espiritual aparece, por tanto, como tarea de autorrealización en lo universal. Equivale esta figura de mundo, en su comienzo, a la época del Sacro Imperio Romano-Germánico medieval y de los reinos cristianos. Pero, tras la crisis secularizadora con que comienza la modernidad, en cuanto construcción del reino de Dios en este mundo, habrá una última configuración del desdoblamiento interior en conflicto, ahora meramente intelectual, entre la Ilustración y la fe religiosa. En este sentido, el mundo moderno burgués resulta ser el mejor representante del espíritu de la Cultura como escisión interna y alienación, que abocará a la Revolución francesa. Traspasado y superado el conflicto entre la Ilustración y fe por la misma unilateralidad de los combatientes, y alcanzada la experiencia de la dictadura del Terror revolucionario, como un delirio fanático de igualdad y muerte, el espíritu se traspasa a la forma interior de la *Moralidad*, en sentido kantiano, la autoconciencia renovada por la ley formal de la razón y la comunidad por sí universal, que marca el saber del espíritu *cierto de sí mismo*. Es el mundo postrevolucionario que culmina en el Imperio napoleónico y en la formación de los primeros Estados constitucionales.

En suma, el mundo *formal ético* del «*Derecho*», último episodio de la cultura espiritual iniciada en la *pólis* griega, el mundo *desgarrado materialmente* de la «*Cultura*», y el mundo *interiorizado* de la «*Visión moral*» son, pues, los jalones de la historia fenomenológicamente objetivada

del espíritu. Hay que hacer notar que la evolución histórica del espíritu en figuras de mundo se debe a crisis internas, a las que aludió Hegel genéricamente, en su *Derecho natural*, como «tragedia en lo ético»:

> No se trata de otra cosa que de la representación en lo ético de la tragedia que eternamente juega el absoluto consigo mismo —puesto que se produce (*gebiert*) eternamente en la objetividad—, entregándose en consecuencia, en esta figura suya, al padecer y a la muerte; pero de sus cenizas se eleva a la majestad. Lo divino tiene una naturaleza directamente doble en su figura y objetividad, pero su vida constituye el ser uno absoluto de estas naturalezas (NR II, 495/DN 74-75).

En términos enigmáticos se refiere aquí Hegel a un destino de la vida absoluta, al que llama trágico por encerrar en sí su desgarramiento inmanente como medio de su desarrollo y posterior reflexión en sí. Conforme a este destino, lo absoluto, entendido como la totalidad de la vida ética, se escinde en sí para contraponerse en la objetividad exterior de los impulsos e inclinaciones de la vida natural sensible —el mundo de la necesidad y el interés— y rescindir esta contradicción en el poder soberano unificador del Estado. «Así la *tragedia* consiste en esto —precisa Hegel—, en que la naturaleza ética se separa de sí y, para no implicarse con ella[6] se opone, como un destino a su naturaleza inorgánica y, mediante el reconocimiento del mismo, se reconcilia en la lucha con la esencia divina como la unidad de ambos» (NR II, 496/DN 76). Según la versión marxista de G. Lukács, Hegel mistifica en este conflicto eterno la «dúplice naturaleza del burgués y el ciudadano», la naturaleza subterránea, enviscada en lo material, del hombre burgués frente a la naturaleza luminosa del ciudadano, como dimensiones en colisión, que Hegel supera artificiosamente en su teoría del Estado[7]. En cambio, en la lectura republicana, propuesta por B. Bourgois —a la que me adscribo— se trata de un doble sacrificio en entrelazo dialéctico de dimensiones contrarias/complementarias: del Estado que deja libre a la sociedad civil, como una esfera espontánea de antagonismo social, y de esta, que se abre al Estado como la otra esfera superior de un poder racional, capaz de canalizar sus conflictos y ordenarlos en beneficio del todo (DNH 498-499 y 527-530). Este esquema especulativo de conjugar dialécticamente la universalidad de la totalidad ético-política con la particularidad de las oposiciones y conflictos sociales, admite diversos grados modales según el desarrollo de ambas esferas. Pero la clave explicativa es idéntica. La *tragedia en lo ético* se produce en el seno de la

6. Es decir, con lo separado y puesto frente a ella.
7. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. de M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona, pp. 397-398.

pólis griega, echando a perder su bella armonía; más tarde en el desgarramiento interior de los conflictos sociales en el orbe cristiano-medieval, y posteriormente en la sociedad burguesa. Esto confirma que la negatividad forma parte de la historia real del espíritu, como el elemento de su transformación y su retorno hacia sí mismo. Luego, cuando el espíritu alcance la madurez de su realización, una vez superada su alienación y purificado del terror revolucionario, «emergerá —dice Hegel— la autoconciencia real del espíritu absoluto» (*ibid.*). Tal autoconciencia se llama *Filosofía* en cuanto saber absoluto, que reconcilia la historia real con la maduración lógico/conceptual del espíritu. Pero el futuro «emergerá» adquiere aquí casi el sentido escatológico de una plenitud de la historia. Su signo estará en una eticidad, donde la confrontación de las conciencias y conflictos de intereses no dé lugar a desgarros interiores; o en otros términos, donde se haya superado la posibilidad de lo *trágico en lo ético* por una armonía —tensa como todo equilibrio dinámico de fuerzas diferentes—, pero no ya inmediata, como la griega, sino mediada por la oposición dialéctica de las individualidades y reconciliada consigo misma en este juego.

Como dije al comienzo, Goethe se había permitido una broma: «¡el espíritu!, ¿quién es ese mozo?». No era Napoleón, el colonizador imperial de los ideales revolucionarios, al que saludó Hegel, en la víspera de la batalla de Jena, como «el alma del mundo» a caballo; ni tan siquiera Federico II de Prusia, el rey ilustrado, al que dedicó un fervoroso elogio: «rey filósofo, que elevó el pensamiento al trono y lo hizo prevalecer contra la particularidad»[8]. ¿Será este mozo el Estado constitucional moderno, pensado como comunidad racional? Llama la atención la tríada evolutiva del espíritu ético en la *Fenomenología*, en tres formas objetivas —Derecho, Cultura y Moralidad— que, a primera vista, contrasta con la ordenación posterior —derecho, moralidad, eticidad (Estado moderno)—, tal como se formula en la *Filosofía del derecho*. En este sentido Rosenzweig ha sostenido la tesis de que en la *Fenomenología* ya no juega el Estado el papel cimero, que tuvo antes en el *Sistema de la eticidad* y tendrá luego en la *Filosofía del derecho*. Según este comentarista, después del delirio revolucionario, «el Estado cedería su plaza a la moralidad kantiana, que la cedería, a su vez, en un próximo futuro, a la religión» (citado por Hyppolite). Tras el fiasco del régimen del Terror, en que desemboca la Revolución francesa, el espíritu huye a

8. El elogio completo dice así: «Comprendió el principio protestante por el aspecto temporal [...] tuvo conciencia de la universalidad del pensamiento, poniéndola a contribución en el desempeño de su alto puesto [...] concibió con el pensamiento el fin universal del Estado [...] De este modo dio a su reino una sólida consistencia. Su obra inmortal es un código nacional» (VPhG, XII, 519/FH II, 394).

sancionada en el contrato, la de alteridad moral en el respeto mutuo de las libertades subjetivas de conciencia, y la de alteridad ética solidaria en el pacto social expreso de reconocimiento—. No es una línea evolutiva, sino implicativa de estos niveles en la estructura interna del Estado. Por eso puede escribir Hegel que «la unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en y por sí es la eticidad (*Sittlichkeit*), en la que se produce la reconciliación (*Versöhnung*) de acuerdo con el concepto [...] Lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento (*Grundlage*)» (PhR § 141, VII, 290/261). En otros términos, lo jurídico y lo moral, y podría agregarse lo cultural, no existen como mundos aparte, separados, tal como aparecen en una perspectiva diacrónico/evolutiva, sino holística, en cuanto elementos integrados en el Estado, que es su fuente de realidad y validez. Ahora bien, si la razón de ser del Estado, su concepto, consiste en la realidad efectividad del reconocimiento recíproco en pie de igualdad (eticidad), lo que interesa entonces, desde el punto de vista estructural, es mostrar la implicación y unidad interna de las diversas formas de reconocimiento, que en él operan y que él unifica. Es el tipo de análisis que ha llevado a cabo A. Honneth en su obra *La lucha por el reconocimiento*, desarrollando las diversas relaciones de alteridad: la del amor o amistad, la del respeto mutuo mediante el derecho, y la de solidaridad en la estima recíproca del valor específico de cada agente social. Formulando la cuestión por vía negativa —dice—, «sin un cierto grado de confianza en sí, de autonomía legalmente garantizada y de aseguramiento en cuanto al valor de sus propias capacidades, no se puede imaginar ninguna forma lograda de realización de sí si se entiende por ello el libre cumplimiento de fines que un individuo elige fijar a su propia vida» (LR 208). Lo que significa, en términos afirmativos, que la justificación del Estado reside en aportar las condiciones estructurales para garantizar la realización de la libertad del individuo en este triple contexto de reconocimiento. Me parece oportuno añadir, para mayor precisión, que en la *Fenomenología* la propia visión moral del mundo en Kant, no tiene la última palabra; es sometida a crítica, y se abre a un nuevo tipo de eticidad, la propiamente hegeliana, inspirada ciertamente en la actitud ético/religiosa reformada del «perdón y la reconciliación», pero madurada y expresa en el pacto social y político, que se encarna en el Estado constitucional moderno. Lejos, pues, de contradecir a la *Filosofía del derecho*, el planteamiento fenomenológico, en clave distinta, abona el suelo de las disposiciones histórico/existenciales, que van a hacer posible la eticidad en la figura del Estado moderno, donde se reconcilia el cielo con la tierra. Pero esto se ha de ver, a su debido tiempo, en el capítulo XVII.

XIV

EL ESPÍRITU VERDADERO INMEDIATO: LA ETICIDAD GRIEGA

Al comienzo de la historia del espíritu está Grecia. No es solo la constatación histórica de un hecho, sino el reconocimiento de un destino. Basta con analizar la conciencia del espíritu que somos para encontrar en el origen de nuestra memoria el pueblo griego. De ahí que en nuestro acceso al espíritu, cualquiera que sea el nivel histórico de nuestro mundo, se nos imponga la evidencia de aquella patria originaria. «Entre los griegos —dice Hegel— nos sentimos como en nuestra propia patria (*heimatlich*), pues estamos en el terreno del espíritu [...] de modo que la auténtica ascensión y verdadero renacimiento del espíritu solo deben buscarse en Grecia» (VPhG XII, 275/FH II, 60). Así ha sido a lo largo de la historia. Puesto que espíritu significa para Hegel libertad, en Grecia están, sin duda, el comienzo y el fundamento de la experiencia de una comunidad sociopolítica de hombres libres. Sorprende la madurez y altura de este comienzo, no indeciso, balbuciente, sino rotundo y pregnante como una aurora. «Espíritu *verdadero*», lo llama Hegel, por la experiencia de una razón en forma, nacida con la misma presencia radiante que Palas Atenea de la cabeza de Zeus, ya armada y en orden de combate. Espíritu *inmediato*, además, por aquella fresca espontaneidad y segura confianza con que el hombre griego se siente uno con su esencia espiritual. Hablamos todavía del «milagro griego» para referirnos a este nacimiento intacto y maduro del espíritu. La inmediatez de esta unión forma parte de esta madurez en el origen, desde la misma fuente, la gozosa transición de la naturaleza hacia el espíritu, o, mejor, la transfiguración de la naturaleza en espíritu. «Podemos llamar al espíritu griego el *artista plástico*, que convierte lo natural en expresión del espíritu» (VPhG XII, 294/FH II, 97). Y, en otro paraje, añade: «Los griegos ocupan el bello punto intermedio (*Mitte*) entre ambas posiciones extremas, que es el centro de la belleza, por ser, al mismo tiempo, algo natural y

algo espiritual» (GPh XVIII, 176/HF I, 141). La belleza es verdad, pero en su manifestación sensible, el punto de equilibrio entre lo interior y lo exterior, la libertad y la naturaleza, la armonía de tensiones y fuerzas que hacen la vida buena y dichosa, digna, en suma, de ser vivida. Se ha dicho —recuerda Hegel— que «los griegos permanecen eternamente niños». Hay en su cultura la gracia y la libertad del juego creativo y el gozo en la invención misma. «Por eso es aquí donde comienza la filosofía», en esta atmósfera de libertad (GPh XVIII, 122/HF I, 96)[1]. He acumulado estos testimonios de Hegel sobre Grecia, en pinceladas sueltas, para hacernos una idea de la grandiosidad de este surgimiento. Al calificar al espíritu griego de «bella armonía», no hablo de una dotación de su carácter; no es algo psíquico, sino cultural y ético. Me refiero expresa y fundamentalmente a la unidad de la individualidad y la universalidad, como polos fundidos en un solo acorde:

> El principio del que debemos partir es la unidad de la voluntad subjetiva y objetiva. También considerados bajo el aspecto político es este término medio, la *belleza*, el punto en que los griegos se detienen y el que lleva a la constitución griega. La belleza todavía no es la verdad. El derecho y la eticidad son queridos aquí por la individualidad libre [...] Lo sustancial del derecho, el asunto del Estado, el interés general es aquí lo esencial para el individuo, pero lo es como costumbre (*als Sitte*) en la forma de la voluntad objetiva, de suerte que la moralidad en sentido propio, la interioridad de la convicción (*Überzeugung*) y del propósito (*Absicht*), no existe todavía (VPhG XII, 307-308/FH II, 122-123).

Es lo que llama Hegel «la individualidad bella», armoniosa, no escindida entre el fuero interno de la autoconciencia y el elemento ético de la comunidad viva; o lo que es lo mismo, visto desde el lado objetivo, «la constitución bella, en la cual lo bueno y lo justo existen como costumbre y hábito, según el modo de la naturaleza, según el modo de una necesidad» (*ibid.*). El individuo vive en unidad inmediata con su mundo ético, inmerso en él como en una placenta inspiradora. Estaría así en un éxtasis dichoso de su mundo si no tuviera la necesidad de actuar. Es esta necesidad la que provoca inevitablemente en el seno del espíritu ético la escisión o desdoblamiento de la conciencia y su objeto. Pero el espíritu, en cuanto que es conciencia en esta primera «verdad simple» de sí, «abre sus momentos desplegándolos» (240/525). Se abre para su florecimiento y desarrollo ulterior hasta alcanzar su plena autorreflexión. Pero esta

1. «El pensamiento filosófico libre se halla inmediatamente vinculado con la libertad práctica por un nexo que consiste en que, así como aquel es el pensamiento del objeto absoluto, general y esencial, esta, al pensarse, se da a sí misma la determinación de lo general» (GPh XVIII, 116-117/HF I, 92).

apertura del espíritu hacia su sí mismo autoconsciente se produce por la llaga abierta por una espina de contradicción. «La *acción* (*Handlung*) [del individuo] lo separa en la substancia y la conciencia de esta, y separa tanto la substancia como la conciencia» (*ibid.*). Quien actúa tiene que contraponerse a la substancia espiritual, en la que vive inmediatamente, objetivándola. Distingue así, a su vez, en la substancia, entre su esencia y su fin, es decir, en tanto que fundamento y término o finalidad de su acción, y, en su acción misma, ya la entienda como un ascenso de su realidad singularizada a la esencia como fin perseguido, ya sea como un descenso de la substancia espiritual al caso concreto singular. Al hacer estas distinciones, refleja también en la substancia ética dimensiones que pertenecen a la propia base natural de la conciencia, como la diferencia entre lo femenino y lo masculino, y las proyecta en una distinción interior a la substancia simple entre ley divina y ley humana, respectivamente. Se compromete, en fin, por una de estas potencias, y entra en un conflicto trágico, en el que sabe por qué actúa, pero se engaña acerca de la eticidad en su conjunto:

> Aprende, entonces, en la experiencia de su acto, tanto la contradicción de *aquellas* potencias en las que la substancia se escindía, y su destrucción mutua, como la contradicción entre su saber de la eticidad de su modo de actuar y lo que es ético en y para sí, y encuentra su *propio* hundimiento (*Phä.* 241-242/527).

El pantragismo no perdona ni al espíritu de la bella armonía griega. También Grecia tenía que sucumbir. Este hundimiento o irse a pique del espíritu, en la inmediatez de la conciencia, es el trance dialéctico para que la substancia ética alcance su autoconciencia efectiva, su ser *en y para sí*. La muerte forma parte de su propia transfiguración. El espíritu no renace como el ave fénix cada primavera de sus cenizas, sino que resucita transfigurado. Con este avance, en clave *für uns*, adelanta Hegel el plan total y el secreto de la experiencia fenomenológica que vamos a revivir en este capítulo.

1. *La ley divina y la ley humana*

El espíritu *inmediato* es aquella forma de espíritu, que aún no ha alcanzado su sí mismo (*Selbst*) interior o autorreflexión. Es el espíritu por *modo objetivo*, es decir, en cuanto mera *conciencia del* espíritu. No es extraño que recurra Hegel para ilustrarlo a una analogía con la conciencia perceptiva, en que se nos daba la cosa como unidad singular de múltiples propiedades (*unum-multiplex*), al modo como ahora la realidad

del espíritu se nos muestra como la unidad de «múltiples referencias éticas». Y que aquella «oposición esencial de singularidad y universalidad» en que se resolvía el ser de la cosa (*Ding*), tomada ahora como una metáfora de la vida espiritual, reaparezca en «la dualidad de una ley de la singularidad y una ley de la universalidad» (241/527), en cuanto lados complementarios del espíritu total. A la misma conclusión llegamos a partir de la unidad inmediata de naturaleza y espíritu en un equilibrio viviente, de tal manera que las diferencias de la naturaleza aparecen proyectadas y saturadas espiritualmente, o bien, a la inversa, las relaciones éticas del espíritu, como la *res* doméstica y la *res* pública, están emergiendo desde un fondo natural, a saber, los lazos de sanguineidad en la familia o los de la lengua común, respectivamente. La singularidad, tomada no en su aspecto contingente de individuo, sino genérico, en cuanto subjetividad consciente, nos remite a la *esencia común* (*Gemeinwesen*) como *cosa pública* de todos, reflejada y realizada en las múltiples conciencias de los sujetos. Es la ley del Estado. La universalidad, por el contrario, nos lleva a la esencia simple e inmediata del espíritu, en cuanto efectivamente real y vinculante. Podríamos llamarlos igualmente lado exterior público y lado interior del concepto de espíritu. El exterior es en sí la substancia real de un pueblo, todavía *quasi* naturaleza en sus costumbres ancestrales de convivencia, pero ya presencia espiritual visible en sus leyes, el «*éthos* presente» en sus instituciones (242/529), cuya conciencia efectiva o para sí es el ciudadano, confiado y dichoso de vivir bajo tales leyes[2]. Aquí el espíritu se ha hecho presente por el lado de la subjetividad efectiva consciente y es por eso la ley humana del Estado.

> Esta conciencia tiene su esencia en el espíritu simple, y la certeza de sí misma la tiene en la *realidad efectiva* de ese espíritu, en el pueblo entero, e inmediatamente en él tiene su *verdad*, esto es, no es algo que no sea efectivo, sino un espíritu que *existe y tiene vigencia* (*der existiert und gilt*) (*Phä.* 242/529).

Atenas y Esparta eran democracias, más demótica Atenas y más aristocrática Esparta, y contaban con grandes legisladores en sus orígenes, Solón para Atenas y Licurgo para Esparta. Para ambas, el Estado es

2. El *éthos* ateniense lo formuló certeramente Pericles en su oración fúnebre a los caídos en la guerra del Peloponeso, según el relato de Tucídides: «Amamos la belleza con poco gasto y la sabiduría sin relajación; y utilizamos la riqueza como el medio para la acción más que como motivo de jactancia, y no es vergonzoso entre nosotros confesar la pobreza, sino que lo es más no huirla de hecho [...] La ciudad entera es la escuela de Grecia y creo que cualquier ateniense puede lograr una personalidad completa en los más distintos aspectos y dotada de la mayor flexibilidad, y al mismo tiempo el encanto personal» (*Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. de F. Rodriguez Adrados, Biblioteca Clásica Hernando, Madrid, 1967, I, pp. 259-260).

una comunidad de hombres libres, que comparten tradiciones de valor y costumbres. Como dirá Hegel más tarde refiriéndose a este espíritu inmediato:

> El principio de que debemos partir es la unidad de la voluntad subjetiva y objetiva [...] Lo sustancial del derecho, el asunto del Estado, el interés general, es aquí lo esencial para el individuo, pero lo es como costumbre, en la forma de la voluntad objetiva [...] La ley existe como ley de la libertad, como ley racional por su contenido; pero vale porque es ley, en su inmediatez. La voluntad no ha llegado todavía a la interioridad del ser para sí (FH II, 122-123).

Pero junto al Estado, como su lado de sombra, contrario/complementario, subsiste una comunidad ética natural, más profunda y antigua, fundada en vínculos de sangre, o en el universal abstracto elemental de la Tierra, cuya certeza está en la familia. A las leyes humanas, públicas, se contraponen las leyes divinas, no escritas, y a los derechos adquiridos y amparados por las leyes del Estado, estos otros derechos naturales (innatos) protegidos por el poder de lo divino. «El espíritu de la familia, los penates son un ente tan sustancial como el espíritu de un pueblo en el Estado» (FH I, 96). La comunidad de la familia, aunque fundada en la consanguineidad o en el *ser* inmediato, tiene un alcance ético efectivo, es decir, universal, pues de lo contrario no sería espíritu. No se trata solo de sentimientos, sino de un vínculo que implica deberes «de cada miembro *singular* de la familia hacia *toda* la familia en cuanto que esta es la substancia; de tal manera que en su actividad y realidad efectiva la tengan a ella por su solo fin y contenido» (243/531). Tampoco del mero cuidado de unos por otros, que solo respecta a la necesidad, como en el sustento y la conservación. Ciertamente en la familia hay cuidado recíproco y solidaridad de destino, pero algo más en cuanto espíritu de los penates. Lo característico del espíritu familiar es cuidar del «individuo singular en cuanto tal» (*ibid.*), a diferencia del Estado, que cuida de lo universal de la cosa pública (*Gemeinwesen*), con lo que se comporta *negativamente* con respecto a la familia, en la medida en que su actividad «consiste en sacar al individuo fuera de ella, sojuzgar la singularidad y naturalidad que hay en él, y tirar de él hasta llevarlo a la *virtud*, a la vida en y para lo universal» (243/531). Este reparto de funciones éticas es plausible y convincente a primera vista, pero, para evitar una comprensión externa y superficial del mismo, Hegel advierte de inmediato que la familia se cuida del singular, no de un modo casual o contingente, sino esencial y necesario, dirigido al «individuo substancial *entero* o a él en cuanto universal». Hay una sorprendente paradoja en esta formulación. ¿Qué significa el individuo *entero*? ¿Qué tiene que ver esta *integridad* con una forma de *universalidad*, distinta y contra-

puesta a la que alcanza el individuo sirviendo al Estado? Hegel descarta distintas formas de entender el cuidado al individuo *íntegro*, no por inválidas, pues pertenecen de suyo a la familia, sino por no universales: no es —dice— «la *prestación de un servicio*» (*Dienstleistung*) contingente, aun cuando este redundara en la felicidad del individuo, ni una *serie* (*Reihe*) de esfuerzos por su educación (*Erziehung*), que lo hicieran objeto de una obra acabada, ni tampoco «una *ayuda de emergencia*» (*Nothilfe*), que salvara su vida. La acción (*Handlung*) tiene que estar dirigida al individuo singular en su *integridad*, pero esta no está dada, paradójicamente, en la vida, sino en la *muerte*. La muerte esculpe al individuo, lo resume «en una única configuración acabada» y lo deja «en la quietud de la universalidad simple», devolviéndolo al elemento universal de la Tierra. La muerte «es el pasivo-haber-llegado-a-ser, *inmediato y natural*, no la *actividad* de una *conciencia*» (244/533). La muerte desposa al muerto, lo rescata para la mera naturaleza y lo deja-ser así, como un resto; tanto da decir que lo petrifica como que lo disuelve en ceniza. Pero frente a esta usura de la muerte, que quiere al individuo para su reino inmutable, la familia tiene el deber sagrado de aportar ese otro lado que falta de la conciencia,

> el deber de añadir este lado, a fin de que también su ser último, este ser *universal*, no pertenezca únicamente a la naturaleza y se quede en algo irracional, sino que sea algo hecho (*ein Getanes*) [esto es, *producto de una actividad*] y esté afirmado en él el derecho de la conciencia (*Phä.* 244/533).

La familia cuida del singular en su vida y lo honra en su muerte con la acción piadosa, que lo hace per-durar en la memoria como quien ha sido en vida, como el que *ya es* para siempre. Guarda así piadosamente sus muertos, rinde culto a la comunidad de los antepasados, y los deja ser en este otro elemento, que ya no es simplemente Tierra, sino memoria viva del corazón. Se diría que los entierra en su corazón para reanimarlos con nueva vida. Como se ve, toda la exégesis de Hegel se mueve en la ley no escrita, divina, el derecho natural que justifica la vida, incluso *post mortem*, y está orientado a preparar el conflicto trágico de Antígona con Creonte. El Estado hace otras ceremonias. También celebra sus muertos, aquellos que han dado su vida en la cosa pública por el otro universal de la «esencia común» (*Gemeinwesen*). La muerte no solo esculpe en la piedra y deshace en el polvo, sino que representa el sacrificio del singular en aras de un bien o valor universal:

> Es la *consumación* (*Vollendung*) y el trabajo supremo (*die höchste Arbeit*), que el individuo como tal asume por la cosa pública. Pero en la medida que el individuo es esencialmente *singular*, es contingente que su muerte esté en conexión inmediata con su trabajo a favor de lo universal (*Phä.* 244/533).

Ahora bien, estos dos lados de la muerte, el que arraiga en la familia y el que se abre al Estado, no suelen coincidir por la contingencia misma de la vida; más aún, se neutralizarían incluso en su coincidencia por ser irreductibles. «La muerte es el lado de la escisión en que el ser para sí que se alcanza es otro que lo ente que había entrado en el movimiento» (*ibid.*). El Estado salva la conciencia del muerto en la universalidad de lo público, pero la familia rescata al muerto de la misma negatividad natural y de la otra destrucción del silencio y del olvido; más aún, lo salva de la negatividad abstracta, ejercida contra él, impotente, por un apetito sin conciencia por parte de poderes que pudieran ultrajarlo. Lo salva, pues, de la misma indignidad; en suma, lo salva en su integridad como individuo al reengendrarlo en la memoria viva, al convertirlo «en un ser que ha retornado dentro de sí, un ser-para-sí, o que la pura singularidad *singular*[3], carente de fuerza, es elevada a *individualidad* universal» (245/535). Lo salva, pues, del silencio, del tiempo y del olvido, y lo reintegra a una nueva comunidad, que no es ya «la cosa pública», sino la comunidad entrañable de los antepasados y de los penates o dioses de la familia.

> Este deber último constituye, entonces, la ley *divina* perfecta o la acción *ética* positiva para con el individuo singular. Cualquier otra relación respecto a él, que no se quede en el amor, sino que sea ética, pertenece a las leyes humanas y tiene el significado negativo de elevar al individuo singular por encima de la inclusión en la esencia común de esta comunidad natural a la que él pertenece en cuanto *efectivamente real* (*Phä.* 245/535 corr.).

2. *El movimiento en ambas leyes*

Ahora bien, ¿esta relación familiar se queda solo en el sentimiento? ¿No es el amor acaso la disposición ética fundamental que reina en la familia? Aquí Hegel, en este contexto, parece orillar el amor para contraponer rígidamente dos leyes, la divina y la humana y sus respectivos deberes. Pero ya es conocida la alergia hegeliana ante el deber. En otros contextos, regana Hegel expresamente para la familia aquella reivindicación del amor en sus *Escritos de juventud*, sobre todo, del amor de amistad, en la que se basa una forma estrecha de comunidad. «En el amor el ser humano se ha reencontrado a sí mismo en otro» (*Fr. Schr.* I, 395/JH 443). El amigo es otro yo con el que se comparte la vida. Verse en el otro es tanto como conocerse en y mediante él o ser reconocido por él como

3. Reduplicación intensiva para mostrar su contingencia extrema como singular, que es superada por la memoria viva. Aquí Hegel juega con los conceptos de *singularidad*, un uno natural contingente, e *individualidad*, un uno *in se* con personalidad propia.

un igual en un trato recíproco. Este ámbito de encuentro en cuidado solícito y solidario tiene también un lugar destacado en la familia. Así lo declara abiertamente en su *Filosofía de la Historia*: «Constituye, por tanto, una unidad de sentimiento, de amor, de confianza y de fe recíproca. En el amor el individuo tiene la conciencia de sí en la conciencia del otro; se ha enajenado y con esta recíproca enajenación ha adquirido al otro como se ha adquirido a sí mismo, formando uno con el otro» (FH I, 96). El texto es gemelo de otro en la *Filosofía del derecho*, en que define *precisamente* a la familia. «Pero el amor es sentimiento, es decir, la eticidad en la forma de lo natural» (PhR § 158, VII, 307/ FD 277). Hegel habla en él de *Gesinnung*, que no es solo sentimiento, sino convicción inherente a una *disposición* ética de convivencia, y aclara de inmediato esta eticidad en el expreso sentido del reconocimiento: «El primer momento en el amor es que no quiero ser una persona independiente para mí y que si lo fuera me sentiría carente e incompleto. El segundo momento consiste en que me conquisto a mí mismo en la otra persona, y valgo en ella, lo cual le ocurre a esta a su vez en mí» (*ibid.*). De inmediato distingue esta disposición de la que es propia de la vida del Estado. Y si la disposición, no ya moral, sino ética, con respecto al Estado es el patriotismo (PhR § 268) —el equivalente de la amistad civil aristotélica—, su *pendant* en la familia tiene que ser el amor de piedad, que ensalza precisamente en la *Antígona* de Sófocles (PhR § 166, VII, 319/FD 286). No cabe, pues, duda de que el amor es actitud y disposición ética de convivir:

> La familia es también un todo ético. Pero aquí el espíritu existe en el modo del amor. También cada miembro de la familia se sabe miembro del todo y no trabaja egoístamente para sí, sino para la familia entera. Pero el espíritu del Estado es distinto de esta eticidad, es distinto del espíritu de los penates. No es el espíritu en la forma del amor, del sentimiento, sino de la conciencia del querer y del saber. El Estado considera lo universal como un mundo natural (FH I, 97 corr.).

Podría objetarse, sin embargo, a la tesis de la eticidad en la familia, que esta relación está cruzada por el interés suscitado por la asistencia en la necesidad. Es bien sabido que este todo ético es un complejo de relaciones múltiples —la de los esposos entre sí, la paterno-filial y la de los hermanos—, de modo que el amor entre ellos se dice, al menos, de tres maneras diferentes. Los hijos no pueden dejar de ver a los padres como sus benefactores, aun cuando también puedan ser modelos de comportamiento, y los padres a los hijos como una imagen visible de su propia alianza conyugal y entrega mutua. El mismo sentimiento del amor en la pareja está tan radicalmente determinado por la pasión amorosa y la seducción recíproca que en ocasiones no deja sitio, por desgracia, al amor

propiamente de amistad. En cuanto al amor de los hermanos, si de un lado parece ser más altruista, del otro está trufado de celos y rivalidad. La eticidad de la familia en cuanto amor solidario parece comprometida, en parte, por la misma rutina de la costumbre. Hegel no se engaña al respecto: «El amor es al mismo tiempo la producción y la solución de la contradicción; en cuanto solución es la concordia ética (*die sittliche Einigkeit*)» (PhR § 158, VII, 308/FD 277). Pero no debe olvidarse que otro tanto suele ocurrir en el amor civil, pese a la insistencia hegeliana en su unidad esencial en la idea, pues esta ha de prevalecer sobre enfrentados intereses en un juego de antagonismo generalizado. En este primer estadio de «espíritu inmediato», la naturaleza penetra tan profundamente en la vida del espíritu que este logra a duras penas transfigurarla a sus propias costas. El equilibrio de la bella armonía griega es un frágil milagro de sensatez y ecuanimidad. Las tensiones internas amenazan con liquidarlo. También el Estado se levanta sobre el plinto de un sistema del cuidado y la necesidad, que es la sociedad civil, sobre masas directas de intereses diferenciados, de gustos e inclinaciones y lleva a cabo su obra unificadora mediante la fuerza coactiva del derecho. Ciertamente que el derecho es el primer fruto maduro de la razón, pero Palas Atenea, la diosa de la ciudad, tiene que estar armada.

> El gobierno (*die Regierung*) es el espíritu efectivamente real *reflexionado dentro de sí* (*in sich reflektierte wirkliche Geist*), el *sí mismo* (*Selbst*) simple de toda la substancia ética. Esta fuerza (*Kraft*) simple le permite a la esencia, ciertamente, expandirse hacia dentro de su articulación, y darle a cada parte una subsistencia y un ser para-sí propios. En ella tiene el espíritu su *realidad* o su *existencia*, y la familia es el *elemento* (*das Element*) de esta realidad (*Phä.* 246/537).

En este sentido el poder del Estado es la *negatividad* que embrida y contiene a la sociedad civil en los límites estructurales que le marca el derecho, pero a la vez tiene que dejar sitio a la sociedad civil en que se apoya, como ya vimos en el *Derecho natural* hegeliano, para no ahogarla en su creatividad y desenvolvimiento. Y la sociedad civil desarrolla la red compleja de articulaciones que se levantan sobre la familia —el elemento Tierra, la productividad de la sangre y el interés—, contra-figura del elemento solar del Estado. De vez en cuando —advierte Hegel—, no le basta al gobierno el derecho para regirla y tiene que «estremecerla en su interior por medio de la guerra», para estimularla y movilizarla, de modo que no olvide quién es «su señor absoluto, la muerte» (246/537). Esparta conocía bien esta vida disciplinada y militarizada que impone el Estado para su confirmación. Pericles, en su discurso, defiende, en cambio, que es preferible la convicción ciudadana sobre los

sal del Estado y la mujer se entrega en el servicio a la vida y el culto de la memoria de los muertos. Hegel reconoce que puesto que el espíritu aún no se ha elevado a la autoconciencia plena de la libertad e interioridad, es comprensible que las diferencias naturales canalicen dimensiones de la eticidad. En este análisis del orden ético familiar es dominante la disposición del amor piadoso. Los esposos se relacionan inmediata y personalmente en su mutua entrega, «el *inmediato* conocerse de una conciencia en otra, y el conocer que se han dado reconocimiento mutuo» (246/539). Por eso, se trata de una relación elevada al rango de la eticidad. Viven su unión en el fruto del hijo, como imagen visible de su amor. La de padres e hijos es una relación de piedad recíproca, pero inversa en su dirección: la de los padres en función de liberar la autoconciencia del hijo y «ver al ser-para-sí llegar a ser en él»; la del hijo por haber tenido su génesis en el padre y tener que alcanzar «su propia autoconciencia separándose del origen» (247/539). La relación ética fraternal suele ser de rivalidad y emulación dentro de un mismo género; alcanza, sin embargo, su cénit ético cuando tiene lugar «entre hermano y hermana», señala Hegel apuntando ya a Antígona y Polinices.

> Relación sin mezcla; son de la misma sangre, pero una sangre que ha encontrado en ellos su *calma* y su *equilibrio*. Por eso no se desean entre ellos, no se ha dado uno al otro este ser-para-sí, ni lo han recibido, sino que son cada uno individualidad libre frente a la otra. De ahí que sea lo *femenino*, en *cuanto* hermana, quien tenga el *presentimiento* (*Ahnung*)[6] más elevado de la esencia ética (*Phä.* 247/539).

La relación entre ellos no está contaminada por la pasión sexual, sino por esa tierna emoción de entenderse y reconocerse gemelos en sus emociones y sentimientos. Cada uno ha alcanzado su independencia y ser para-sí por sí mismo, y desde ella mira al otro como su igual y está dispuesto a sacrificarse por él. Pero es la hermana la que presiente o barrunta la pura relación ética de vivir para el otro, el hermano, en función de su individualidad, pues a este le llama la vocación de lo público, mientras que ella se encuentra a sí misma vinculada al culto de los penates del hogar. El hermano se dispara, como una flecha, hacia la ley humana y la cosa pública; la hermana se recoge en lo sagrado de la ley divina y sus exigencias. Pero en esta bella quietud de un equilibrio de actitudes y afectos, se sienten vinculados por un destino que los embarga a ambos. En esta franquía de su referencia al otro desde sí, «el momento del *sí-mismo singular* (*einzelnes Selbst*) que reconoce y es reco-

6. Pre-sentimiento de la eticidad plena o comunidad ideal, pues por pertenecer a un espíritu inmediato no puede elevarse a la intuición de lo que sea en sí el reino de lo ético.

nocido, está aquí legitimado para afirmar su derecho. Por eso —agrega Hegel, apuntando hacia Antígona—, para la hermana, la pérdida del hermano, es insustituible, y su obligación para con él, la más alta de todas» (248/541). Lo masculino y lo femenino aparecen aquí como índice y vehículo de potencias reciprocantes en la eticidad: la ley humana y la ley divina, respectivamente. A cada potencia pertenece un lado de la entera relación del espíritu: lo espiritual, en el varón, consiste en alcanzar «la independencia que existe por sí» y «el saber y querer de la *libre universalidad*», y, en la mujer, mantenerse «en la unidad del saber y querer de lo substancial en la forma de la *individualidad* concreta y el *sentimiento*» (PhR § 166, VII, 318/FD 285-286). Sus funciones son distintas, pero complementarias en su entrelazamiento. Pero ahora se muestra el movimiento de ambas esferas en la implicación y fortalecimiento de cada una por la otra:

> El hombre es enviado a la cosa pública por el espíritu de la familia, y encuentra en esta su esencia autoconsciente; igual que la familia tiene así en aquella su substancia universal y su consistencia, del mismo modo, a la inversa, la cosa pública tiene en la familia el elemento formal de su realidad efectiva, y tiene en las leyes divinas su fuerza y su acreditación. Ninguna de las dos está sola en y para sí; la ley humana, en su movimiento vivo, parte de la ley divina, la ley vigente en la tierra parte de la subterránea, la ley consciente de la que carece de conciencia, la mediación de la inmediatez, y retorna asimismo al lugar de donde había partido (*Phä.* 248-249/543).

El varón salta desde la esfera doméstica a la esfera pública, donde alcanza su autoconciencia, pero precisamente para asegurar y garantizar a la familia aquella consistencia que solo puede darle la ley humana; y, a la inversa, la mujer se retiene en la esfera íntima del cuidado para garantizar la realidad efectiva, esto es, la supervivencia de lo público desde el cultivo de lo elemental viviente. Las leyes respectivas se entrelazan igualmente y sostienen entre sí: la ley humana vive de la savia que le aporta el derecho natural o divino, y este se desarrolla y actualiza mediante la ley humana. El elemento formal del Estado, lo que lo legitima en su capacidad de gobierno, es la necesidad de estimular, acrecentar y ordenar el mundo subterráneo de lo viviente, y protegerlo de su desgarramiento en oposiciones de clanes y familias, que puedan destruirlo, y este, es el elemento material que sustenta la entera arquitectura de las instituciones y las leyes del Estado. Ambas potencias, encarnan, pues, los polos de la universalidad y la singularidad, respectivamente, de las autoconciencias implicadas en la substancia ética: «tienen al pueblo y la familia como efectiva realidad universal, al hombre y la mujer, empero, como su sí-mismo natural e individualidad activadora» (248/543). Desde esta cima del espíritu ético inmediato, lleva a cabo Hegel una reco-

pilación de los avances alcanzados con respecto a la razón observante y la razón activa. Lo *hallado* ahora no es una realidad presuntivamente racional, como en la razón observante, sino el *éthos* viviente de un pueblo. Lo *pretendido* antes como fines de la acción está ahora presente como virtualidad operativa de las potencias del espíritu; aquella voluntad de vivir del singular se consuma en el goce de la individualidad en la familia; la ley del corazón se ha convertido efectivamente en la ley de todos los corazones, y la virtud está ahora presente como virtud pública, «que goza de los frutos de su sacrificio». Finalmente, la conciencia de la *Cosa misma* es ahora la substancia de la obra en común, como patrimonio de todos, que «tiene en las potencias éticas su contenido verdadero» (249/545). Se trata de un todo viviente, desarrollado en tensiones internas de intereses diferenciados en la sociedad civil, que brotan de lo profundo del elemento de la Tierra, pero son reconducidas a la unidad de lo Universal —el elemento solar o apolíneo— por medio de la ley común:

> El conjunto de todo es un equilibrio tranquilo de todas las partes, y cada parte es un espíritu nativo que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la tiene dentro de sí porque ella misma es este equilibrio con el todo. Ciertamente, este equilibrio solo puede ser un equilibrio vivo por el hecho de que dentro de él surge la desigualdad y es devuelto a la igualdad por la *justicia* (*Phä.* 249/545).

Pero la justicia no es aquí una abstracción exangüe ni una deidad mítica. Es el don efectivo del derecho, que circula desde la ley divina a la ley humana, y retorna de nuevo a su fuente. «En cuanto justicia del derecho *humano* que, al ser para sí que se sale del equilibrio, a la autonomía de los estamentos y de los individuos, los devuelve a lo universal, la justicia es el gobierno del pueblo, el cual es la individualidad presente a sí de la esencia universal y la voluntad propia y autoconsciente de todos» (250/545), una justicia que conjuga en un nuevo pacto la furia vengadora de las Erinias subterráneas con la sanción apolínea según orden y medida. Ambas potencias —la de la singularidad universal y la de la universalidad efectiva— conviven y se complementan, se refuerzan en su oposición, se acreditan la una por la otra, se tocan y tras-pasan en el término medio, el punto centro, que traza la redondez de su círculo. En este centro/medio se produce la circularidad ética entre ambas potencias, y con ello su unificación. «La unión del hombre y la mujer constituye el medio activo de todo el conjunto y el elemento que, escindido en estos extremos de la ley divina y humana, es, en la misma medida, su unión inmediata» (250/547). Parecería que el espíritu de la bella armonía ha tocado en Grecia el cénit de lo humano. Pero todo lo vivo se de-

sarrolla y cambia, tiene su destino en el tiempo. Todo está en equilibrio dinámico hasta el momento en que una determinada acción (*Tathandlung*) desencadena un conflicto decisivo.

3. *La acción ética y la colisión trágica*

Ya se ha indicado que la acción (*Tathandlung*) expresa a la autoconciencia, al movilizar su modo de ser o disposición originaria en la relación de eticidad, conforme a la dualidad polar de lo masculino y lo femenino. Antes de la acción no existe, en verdad, el individuo concreto, sino que queda implícita y latente su individualidad, ya sea como ciudadano en la *voluntad general*, ya sea en cuanto miembro de la *familia*. «Todavía —dice Hegel— no se ha cometido *ningún acto* (*keine Tat*); y el *sí-mismo efectivamente real* es el acto» (251/547). El individuo es verdaderamente lo que es *en cuanto actúa* y en su *obra*. Antes vive pasivamente inmerso en la función propia de su carácter ético, se limita a serlo espontáneamente, sin tener que ejercer-lo en una acción ejecutivamente. Sin embargo, al actuar, transita de esta pasividad de su convicción *característica* al compromiso con ella. La palabra 'acto' adquiere toda la resonancia social de lo obrado, de lo pro-ducido y repercutido en el todo. Al obrar, el individuo rompe la inmediatez de la relación, en que estaba, y genera la contra-posición de las potencias y sus leyes respectivas. Hegel abre esta sección con un texto de hondo sabor dramático, anticipando ya los profundos conflictos que van a provocarse:

> Lo que en este aparece como orden y coincidencia de sus dos esencias, cada una de las cuales acredita y completa a la otra, por medio del acto se ve *contrapuesto* a un pasaje en el que cada una se demuestra más como la *nulidad de sí misma* y de la *otra* que como su acreditación; se convierte en el *movimiento negativo* o en la necesidad eterna del horrible *destino* (*Schicksal*) que devora en el abismo de su simplicidad tanto la ley divina como la humana (*Phä.* 251/549).

El *destino* mienta aquí genéricamente la profunda inversión que produce el acto en el orden de la eticidad, desde el quieto equilibrio de sus potencias al desgarramiento interior, hasta el punto de causar su ruina; alcanza, por tanto, a las dos esferas implicadas y, sobre todo, al individuo, que lo provoca con su acción, resultando de ella algo extraño y hostil para sí mismo, que en modo alguno podía prever. El *fondo* (*Grund*) es la misma eticidad como un lago quieto en su equilibrio, pero la actividad, al in-cidir en él, como una piedra, lo inquieta y perturba, lo estremece profundamente en tensiones interiores, que echan a perder su estabilidad. El individuo, que actúa, ha tomado una de-cisión, no en el

sentido electivo/reflexivo del término, sino en el comprometimiento social con aquello que es. No se trata de elegir entre varias opciones como cuando hay una colisión de deberes, sino de llegar a ser el que se es, de serlo activamente. En la actividad se expresa la «orientación pura y simple» del individuo hacia su esfera de pertenencia. Su de-cisión actualiza su *carácter* —esto es, convierte su modo natural de ser en hábito viviente, y pro-voca así su destino—. En este sentido, el destino llega ser su *páthos* o constitución orgánica, el lote de suerte que le ha correspondido y que acabará, a través de su acción, recayendo sobre él. Sabe inmediatamente cómo tiene que actuar conforme a su carácter. «Pero la conciencia ética sabe lo que tiene que hacer; y está decidida a pertenecer a una ley, sea la divina o la humana. Esta inmediatez de su decisión es un ser en-sí, y por ello, según hemos visto, tiene a la vez el significado de un ser natural; es la naturaleza, no lo contingente de las circunstancias o de la elección» (252/549), lo que sería realmente cómico por ignorar el destino al que pertenece. La autoconciencia activa se ha puesto forzosamente de una parte, la esencial para ella, y la otra parte, la contrapuesta (puesto que «ambas potencias éticas son reales» y están implicadas en el ser del espíritu), es algo simplemente que excluir. Se diría que, al soltarse del todo de la relación de la eticidad, se des-equilibra ella misma, se cree depositaria de la absolutez ética. Se trata del derecho absoluto de la autoconciencia activa por ser quien es en su íntima convicción. La otra parte, forzada a replicarla, se enroca también en su propio carácter. Cada una cree tener derecho absoluto a lo que hace; en esto reside la contradicción trágica de los antagonistas:

> Pero, al ver el derecho solo en un lado, y la injusticia en el otro, entonces, aquella de las dos que pertenece a la ley divina, percibe en el otro lado una *violencia* (*Gewalttätigkeit*) contingente humana; mientras que la que corresponde a la ley humana percibe en el otro lado la obstinación y la *desobediencia* (*Ungehorsam*) del ser para-sí interior (*Phä.* 252/551).

Una parte ignora el derecho de la otra en la medida en que se ha soltado o des-ligado de la relación conjunta de eticidad y solo se sabe a sí misma. Pero tal saber implica la ignorancia de su propia parcialidad, pues «la conciencia ética —dice Hegel simbólicamente— ha bebido de la copa de la substancia absoluta el olvido de toda unilateralidad del ser-para-sí» (253/551). Embriagada de su propia absolutez, ignora todo lo demás. «De ahí que su derecho absoluto consista en que, al actuar de acuerdo con la ley ética, no encuentra en esta realización efectiva ninguna otra cosa que la consumación (*Vollbringung*) de esta ley misma, y nada más» (*ibid.*). De ahí surge la «oposición entre *lo sabido*», en lo concerniente a su derecho, y lo no-sabido acerca del derecho del otro,

tu de los muertos en la memoria viva. «Yo lo enterraré —clama Antígona—. Hermoso será morir haciéndolo. Yaceré con él al que amo y me ama tras cometer un piadoso crimen, ya que es mayor el tiempo que he de agradar a los de abajo que a los de aquí»[7]. El director del coro de ancianos reconoce que Creonte tiene la potestad de dar esta ley, aun cuando circulan ya rumores en la ciudad de que no ha caído bien el edicto. Mientras tanto, ha sido sorprendida Antígona intentando enterrar a su hermano y llevar a cabo las ceremonias fúnebres, y es llevada presa ante el gobernador. El diálogo entre Creonte y Antígona encara directamente ambas potencias éticas antagonistas, cada una segura y resuelta al cumplimiento de su respectiva ley. Antígona acusa a Creonte de prepotencia por su decreto y apela a las leyes no escritas:

> No fue Zeus —le dice— el que los ha mandado publicar ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses (*Antígona*, vv. 449-455).

Pero Creonte no puede ceder ante su desafío. Como declara ante el coro de ancianos:

> Esta conocía perfectamente que entonces estaba obrando con insolencia. Al transgredir las leyes establecidas, y aquí, después de haberlo hecho, da muestras de una segunda insolencia: ufanarse de ello y burlarse, una vez que ya lo ha llevado a efecto (*Antígona*, vv. 480-483).

La colisión de ambas leyes resulta inevitable. Este es el conflicto trágico sustantivo. En el primer asalto parece que «lo universal —comenta Hegel— se lleva la victoria, pero al hacerlo, entabla solo un *combate* con la ley divina, y el espíritu consciente de sí mismo lo entabla solo con el espíritu carente de conciencia; pues este espíritu es la otra potencia esencial, y por eso, no destruida por aquella, [sino] solo ofendida» (257/561). Pero en el fondo, al atacar la familia, creyendo devorar los penates, pone en cuestión el fundamento de su propia subsistencia, pues

> el espíritu público y manifiesto tiene su raíz y fundamento en el mundo subterráneo: la *certeza* del pueblo, segura de sí misma, aseverándose a sí, tiene la *verdad* de su *juramento*, que une a todos en Uno, únicamente en la substancia sin conciencia y muda de todos, en las aguas del olvido (*Phä.* 258/561).

7. *Antígona*, vv. 70-75. Sigo la traducción de A. Alamillo, Gredos, Madrid, 2006, pp.139-140. Es un oxímoron —anota el traductor—, por piadosa desobediencia a la ley en honor del hermano.

> Pero la conciencia ética es más completa, su culpa es más pura, cuando *conoce de antemano* la ley y el poder al que se enfrenta, lo toma por violencia e injusticia, por una contingencia ética, y a sabiendas, como Antígona, comete el delito (*Phä.* 255/557).

El destino aciago se presiente ya en el modo en que cada uno lo provoca con su resolución, declarando ilegítima a la otra parte. Se anuncia luego abiertamente en el diálogo posterior de Ismene y Antígona:

> Ism. —¡Ay de mí, desgraciada! ¿Y no alcanzaré tu destino?
> Ant. —Tú has elegido vivir y yo morir.
> Ism. —Pero no sin que yo te diera mis consejos.
> Ant. —A unos les pareces tú sensata, yo a otros.
> Ism. —Las dos, en verdad, tenemos igual falta.
> Ant. —Tranquilízate: tú vives, mientras que mi alma hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos (*Antígona*, vv. 554-561).

Un segundo clímax de la obra reside en el diálogo entre Creonte y su hijo Hemón, prometido de Antígona y sabedor de la suerte que espera a su amada. Yo lo llamaría un tercer conflicto, consecutivo en este caso, entre la razón de Estado, en la pura prepotencia de su fuerza legal, y la otra fuerza de la persuasión de la razón a secas, que, aunque no triunfa *de facto*, es la que tiene en la obra la última palabra. El poder, por tener la ley de su parte, tiene que ser coactivo. Si no su primera, al menos su última *ratio* es el recurso a la fuerza. Hegel lo llama aquí 'guerra' (*Krieg*), dándole un énfasis que resulta a mi juicio excesivo, pues no hay que identificar violencia legal con guerra:

> La guerra es el espíritu y la forma en que el momento esencial de la substancia ética, la *libertad* absoluta de la autoconciencia ética de toda existencia[11], se halla presente en su realidad efectiva y en su acreditación. En tanto que, por un lado, les hace sentir a los sistemas individuales de la propiedad y de la autonomía personal, así como también a la *personalidad* individual misma, la *fuerza de lo negativo*, por el otro, justo esta esencia negativa se eleva dentro de ella como lo que conserva el Todo (*Phä.* 259/565).

Pero, al extremar su rigor y hacerse combativo, con frecuencia se pervierte al confundir la razón de Estado con un estado de opinión singular, no contrastada, como es el caso de Creonte, que no atiende al rumor creciente de la ciudad en contra de su decreto. Hemón no intercede propiamente por su amada, sino que trata de disuadir a su padre con buenas razones para que actúe con moderación en el asunto, pues Antígona se debe a otra ley sagrada:

11. Es decir, del Estado y su gobierno.

Hem. —Pero a mí, en la sombra, me es posible oír como la ciudad se lamenta por esta joven, diciendo que, siendo la que menos se lo merece de todas las mujeres, va a morir de indigna manera por unos actos que son los más dignos de alabanza [...] [Además] nada tiene de vergonzoso que un hombre, aunque sea sabio, aprenda mucho y no se obstine en demasía [...] Así que haz ceder tu cólera y consiente en cambiar. Y si tengo algo de razón —aunque sea más joven—, es bueno también aprender de los que hablan con moderación (*Antígona*, vv. 685-724).

El corifeo, en fin, hablando por el coro, se suma a esta llamada. Pero Creonte está ciego en su obstinación y no puede transigir con una desobediencia pública a su decreto. A su juicio, Antígona es una rebelde. El diálogo entre padre e hijo es ágil e incisivo en su argumentación:

Cr. —¿Y es que ella no está afectada de semejante mal?
Hem. —Todo el pueblo de Tebas afirma que no.
Cr. —¿Y la ciudad va a decirme lo que debo hacer?
Hem. —¿Te das cuenta de que has hablado como si fueras un joven?
Cr. —¿Según el criterio de otro o según el mío, debo yo regir esta tierra?
Hem. —No existe ciudad que sea de un solo hombre.
Cr. —¿No se considera que la ciudad es de quien gobierna?
Hem. —Tú gobernarías bien, en solitario, un país desierto.
Cr. —Este, a lo que parece, se ha aliado con la mujer.
Hem. —Sí, si es que tú eres una mujer, pues me estoy interesando por ti.
Cr. —¡Oh, malvado! ¿A tu padre vas con esos pleitos?
Hem. —Es que veo que estás equivocando lo que es justo.
Cr. —¿Yerro cuando hago respetar mi autoridad?
Hem. —No la haces respetar, al menos despreciando honras debidas a los [dioses (*Antígona*, vv. 732-745).

Ha sido, pues, advertido severamente de la unilateralidad de su acción, de modo que no puede rehuir su culpa. No obstante, ante el clamor popular, se aviene a cambiar la pena con un encierro en una cueva tapiada, enterrada en vida, sin otro alimento que el estricto para mantenerse viva. Son bien conocidos los lamentos de Antígona por este triste desposorio con la muerte. El coro le canta un bello epitalamio con su himno en honor de Eros: «Tú sola entre los mortales desciendes al Hades viva y por tu propia voluntad [...] Sin embargo, aun muriendo es glorioso oír que has alcanzado un destino compartido con los dioses en vida y, después, en la muerte» (*Antígona*, vv. 821-822 y 837-839). Pero, pese a la grave condena y el triste destino de la doncella, no deja el coro de constatar la inevitable contradicción trágica entre ambas leyes:

Ser piadoso es una cierta forma de respeto, pero de ninguna manera se puede transgredir la autoridad de quien regenta el poder. Y, en tu caso, una pasión impulsiva te ha perdido (*Antígona*, vv. 873-876).

Ciertamente, Antígona representa el amor piadoso a los penates y al espíritu de la familia, que es una forma de respeto venerativo a la ley divina. Es veraz su confesión de que solo la mueve el cumplimiento de esta ley. «Pero yo te honré —dice refiriéndose al hermano— debidamente en opinión de los sensatos. Pues nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea» (*Antígona*, vv. 904-908). Creonte, por su parte, encarna la universalidad de la ley humana, que no puede hacer excepciones, y la responsabilidad del poder en ejercicio. Se muestra firme en su decisión: «Nosotros estamos sin mancha —dice— en lo que a esta muchacha se refiere» (*Antígona*, vv. 889-890). Pese a estas altaneras palabras, ambos han asumido su culpa por la fuerza misma del destino aciago que han precipitado. Como le advierte a Creonte el adivino Tiresias. «Sé consciente de que estás yendo en esta ocasión por el filo del destino [...] La obstinación, ciertamente, incurre en insensatez» (*Antígona*, vv. 996-997 y 1028-1029). El conocimiento trágico es patético, ya que su lucidez se alcanza a fuerza de padecimientos. Según confiesa Orestes en las *Euménides* de Esquilo: «Yo he aprendido con las desgracias» (*Euménides*, v. 276)[12]. Hegel toma este adagio de la sabiduría trágica de los propios labios de Sófocles: «Porque padecemos, reconocemos que hemos cometido falta» (*Antígona*, v. 926) y lo comenta en los términos siguientes:

> Este reconocimiento expresa que se ha asumido la escisión entre el *fin* ético y la *realidad efectiva*, expresa el retorno a la *convicción* (*Gesinnung*) ética que sabe que lo único que tiene vigencia es lo justo (*Phä.* 256/557).

Las consecuencias del choque son sencillamente catastróficas, como anuncia Tiresias a Creonte: «No se llevarán a cabo muchos giros solares antes de que tú mismo seas quien haya ofrecido, en compensación por los muertos, a uno nacido de tus entrañas a cambio de haber lanzado a los infiernos a uno de los vivos» (*Antígona*, vv. 1065-1068). Ante tal anuncio, Creonte duda, al fin, de su decisión y se dispone a revocarla. Pero una vez desencadenado el destino por la acción unilateral de las partes, ya no puede detenerse. Antígona se suicida en su sepulcro de piedra, ahorcándose con su propio velo nupcial, y Hemón, al verla muerta, también se quita la vida. Más tarde será Eurídice, madre de Hemón, la que lo haga. Las desgracias se abaten de nuevo sobre la estirpe de Edipo.

12. Cito la obra de Esquilo por la traducción de B. Perea, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 2006, p. 294.

a Agamenón, su marido y padre de Orestes. El matricidio fue por inspiración de un oráculo de Apolo, vengando así una muerte con otra, y a este dios acude Orestes buscando la purificación de su crimen y protección. De nuevo el choque entre dos instancias: lo apolíneo solar del poder instituido —no se olvide que Apolo es hijo de Zeus— y lo subterráneo de la fuerza de la sangre. Las Erinias furiosas protestan airadamente y se quejan a gritos cuando se anuncian leyes nuevas en la ciudad. «Quizás —comenta el coro de las *Euménides*— un padre o una madre que acaba de sufrir se lamenten con este grito lastimero, puesto que se derrumba la casa de la Justicia» (*Euménides*, vv. 515-517). El conflicto se dirime en forma de juicio ante la diosa Atenea, que convoca un tribunal de hombres probos para emitir su dictamen, no sin antes proclamar la ley que ha de regir a la ciudad: «Aconsejo a los ciudadanos que respeten con reverencia lo que no constituye ni anarquía ni despotismo y que no expulsen de la ciudad del todo el temor, pues ¿qué mortal es justo si no ha temido a nada?» (*Euménides*, vv. 697-700). Es la síntesis de la libertad con la sabia moderación, que va a encarnar el carácter de Atenas. En el juicio, las Erinias reclaman su derecho a perseguir un crimen, donde ha sido derramada la misma sangre familiar. Orestes confiesa su crimen y el estar ya purificado de él, Apolo, su defensor, sostiene que el hijo pertenece al padre, que ha puesto la simiente en el surco, más que a la madre, solo «nodriza del embrión», y por eso Orestes no ha cometido un crimen de familia, pues no ha vertido la propia sangre. Tras los respectivos alegatos, Orestes es absuelto por un empate en los votos emitidos, con indignación de las Erinias, que toman el fallo por una deshonra de su función divina y desatan su dolor con terribles maldiciones sobre la tierra ateniense. En tan difícil situación, la diosa Atenea trata de convencer a las Erinias para que se queden en la ciudad, pero, muy sagazmente, les propone un nuevo pacto, reconvirtiendo su función vengadora de los crímenes de hogar en otra benefactora de los bienes de la tierra y de la familia. A regañadientes acaban estas aceptándolo después de muchas protestas y lamentos. Al final del pleito, Atenea muestra su satisfacción por las nuevas leyes:

> Como van a llevar a cabo esto amorosamente para mi tierra, yo resplandezco de alegría y amo los ojos de la Persuasión, que vigiló mi lengua y mi boca frente a estas deidades que rehusaban de modo salvaje. Pero ha triunfado Zeus, el protector del diálogo en las asambleas y vence para siempre nuestra rivalidad en el bien (*Euménides*, vv. 970-975).

Otra «tragedia en lo ético», en la misma Atenas, se desarrolla en el juicio, este sí real e histórico, de Sócrates, acusado de faltar a los dioses consagrados en la ciudad; pero Sócrates no se enfrenta a la legali-

dad vigente, sino que, en un gesto de suprema ironía, convierte el fallo judicial que lo condena en la defensa de las leyes por las que es condenado a muerte. En la tensión interna de los primeros diálogos, llamados socráticos en honor de su maestro, ha desarrollado Platón el clímax de esta nueva tragedia donde los actores son personajes de carne y hueso. Podría decirse que, con la muerte de Sócrates, el espíritu ético griego pierde su inocencia por su incapacidad para integrar el desarrollo de la personalidad individual. Según lo entiende Hegel, en la colisión de potencias que se da en la muerte de Sócrates, este representa la libertad subjetiva de conciencia, y la ley humana la otra libertad objetiva, a la que llama «el derecho divino, la costumbre candorosa, cuyas leyes se identifican con las de la voluntad que vive en ellas» (GPh XVIII, 514/HF II, 98). Me pregunto si la ley divina, la del Derecho natural, otrora en la potencia de las Euménides vengadoras, no la encarna más bien el *daímon* socrático de la conciencia de lo justo, más directamente heredero del principio de Atenea acerca de la *sophrosine*, frente a la contingencia de las leyes humanas, que por muy objetivas que se crean, o precisamente por ello, condenan a muerte al inocente. Habría así en Sócrates una reiteración del destino de Antígona, y en esta una premonición de la resistencia pasiva de Sócrates[13]. No trato de reabrir ahora esta discusión[14]. Retomando el hilo de la *Fenomenología*, el caso es que la eticidad del espíritu griego era precisamente inmediata, y por ello, demasiado ingenua, demasiado pegada a la naturaleza como para poder subsistir con el aguijón de la crítica. Ahora bien, si «son la fortaleza y la fortuna aquello sobre lo que descansa la existencia de la esencia ética, está *ya decidido* que ella ha sucumbido» (260/565), es decir, si la fortaleza tal como la entiende Creonte en su altanería y la dicha, como la vive Antígona en su inmolación, se convierten en principios absolutos, todo está perdido. Precisamente por causa de esta naturalidad subyacente, «la conciencia ética está orientada, de manera esencialmente *inmediata* (*unmittelbar*) hacia la ley» (*ibid.*), esto es, se adhiere inmediatamente a la ley a que pertenece cada potencia, ignorando a la otra, e incluso no dejándola ser. Es esta inmediatez de la convicción, fundada en el *carácter*, en que se es, y en el *páthos* correspondiente, la que determina la colisión intestina en el seno del espíritu inmediato:

13. Así parece sugerirlo S. Hertmans: «Antígona intenta de hecho alzar el Estado de derecho a un nivel de conciencia superior haciéndole practicar la metacrítica. Creonte llega a comprenderlo demasiado tarde, cuando ve que la sangre le vuelve la cabeza» (ST 171).

14. Véase mi ensayo «La tensión entre moralidad y eticidad», incluido en mi obra *Hegel y el reino del espíritu*, EUG, Granada, 2018, pp. 213-255.

Su realidad efectiva no revela más que la contradicción y la semilla de la corrupción que la bella unanimidad (*die schöne Einmütigkeit*) y el equilibrio tranquilo (*das ruhige Gleichwicht*) del espíritu ético tienen precisamente en esta quietud y belleza misma; pues la inmediatez tiene el contradictorio significado de ser la quietud inconsciente de la naturaleza, y la quietud inquieta y autoconsciente del espíritu (*Phä.* 260/565 corr.).

Tal hundimiento no significa que acabe ónticamente la historia de este espíritu, sino que ha fracasado su interna constitución ontológica. Se trata de un juicio fenomenológico, no histórico. El pueblo griego pudo subsistir, pero su eticidad había fracasado. La libertad natural o la naturalidad de lo libre en su substancia ética no dejaba emerger la *diferencia* inmanente entre naturaleza y espíritu, y, por tanto, imposibilitaba la mediación recíproca entre estos radicales. La naturaleza no estaba *desentrañada* del espíritu para poder ser explorada y objetivada en toda su amplitud y profundidad, y el espíritu no se había *extrañado* de la naturaleza, iniciando el cultivo de la personalidad individual en la cultura (*Bildung*) y la apropiación de una naturaleza transformada por la técnica e incorporada como cuerpo inorgánico del hombre. En esta crisis de su constitución ética, Grecia experimenta el *límite* de su eticidad, y con el reconocimiento de su limitación se abre la posibilidad de superarla. Pero, hasta cobrar conciencia cabal de la misma, lo que surge de esta crisis no es otro espíritu, sino la extensión y degeneración del malestar de su cultura en la época del helenismo romano. La crisis ha vaciado ambas potencias de la eticidad: de un lado, la singularidad, habiéndose debilitado el humus viviente de la familia, en que tenía su firme sustento y cultivo, se vacía en el individuo átomo, despersonalizado y solitario; del otro, la universalidad del *éthos* viviente de la ciudadanía se disipa y evapora, en la misma medida, en un universal abstracto, sin otro sostén que el poder soberano de dar la ley y de garantizarla, encarnado en un individuo concreto, el soberano absoluto. No solo sucumben los penates —constata Hegel—, sino el mismo espíritu viviente del pueblo, degradado en «una esencia común *universal*, cuya *universalidad simple* carece de espíritu y está muerta» (260/565). Es el Estado del derecho abstracto, que teje una espesa red de relaciones contractuales entre individuos átomos, carentes de intrínseco valor por sí. «Sale fuera como una *universalidad formal* en ellos, no es ya inmanente a ellos como espíritu vivo» (260/567).

4. *El* sí mismo *del Estado jurídico/formal*

La corta sección que sigue, tan solo de unas cuantas páginas, tiene la apariencia externa de ser meramente epilogal, presentando el resultado consecutivo a la descomposición de la «bella armonía» griega y facilitar así la transición hacia la figura del espíritu alienado de sí mismo en la cultura. Y, sin embargo, representa algo más, pues es en el Estado jurídico romano donde se fija y reconoce el primer *Sí mismo* (*Selbst*) espiritual en la categoría de *persona* (jurídica). Hegel se refiere al periodo histórico del helenismo recriado en la Roma imperial, pero su análisis —insisto una vez más, para evitar equívocos— no es histórico, sino fenomenológico, ceñido exclusivamente a la estructura interna de la comunidad de vida o espíritu común (*Gemeinwesen*), que subyace ontológicamente a las distintas manifestaciones culturales o políticas del mundo romano. Si antes le había servido de hilo conductor de su análisis el género literario de la *tragedia* para explorar una forma de comunidad —la *pólis* griega—, fundada en el arte plástico de la vida mediante el equilibrio entre lo natural y lo espiritual, ahora será el *derecho* la clave hermenéutica que le abra el mundo romano, visto en su fase tardía del Imperio. Roma representa en la historia de la humanidad el poder de la voluntad dominadora y colonizadora, su expresión en la ley como orden artificialmente constituido de lo justo, y su disciplina interior en la *virtus* romana[15]. Toda esta actitud se polariza objetivamente en el derecho y subjetivamente en una personalidad seca y vigorosa. «Los romanos —escribe Hegel en su *Filosofía de la historia*—, sentando el principio de lo que es jurídicamente justo, han llevado a cabo la gran distinción por la cual la personalidad abstracta se impone, sin consideración, al sentimiento. Han sido los descubridores de este principio; han trabajado así para sus sucesores, ahorrándoles un trabajo ingrato» (FH II, 187). Este es el legado romano. Es verdad que Hegel no toma en consideración ningún código jurídico determinado[16], porque tam-

15. Tanto como el *derecho* caracteriza a Roma la *virtus*, que es valor, disciplina y exigente dominio de sí, según cantara Horacio: «Virtus, repulsae nescia sordidae / intaminatis fulgit honoribus / nec sumit aut ponis securis / arbitrio popularis aurae. / Virtus, recludens inmeritis mori / caelum, negata temptat iter via / coetusque vulgaris et udam / spernit humum fungiente pinna» [El valor, que no sabe de afrentosos rechazos, / refulge con honores a los que nada empaña, / y no toma las fasces ni las deja / por capricho del viento popular. / El valor que abre el cielo / a quienes no merecen perecer/ intenta caminar por la vía vedada, / y desdeña con alas fugitivas / las reuniones vulgares y el suelo encenagado» (*Epodos y Odas de Horacio*, trad. de Enrique Badosa, La Veleta, Comares, Granada, 1999, pp. 439-440).

16. En su *Filosofía del derecho* menciona Hegel el código de las *Doce Tablas* y muestra su conocimiento directo del derecho romano (véase el § 3). Por lo demás, sobre el concepto de código, su ambigüedad y sus aporías internas, pueden verse, respectivamente, los § 210 y 216 de dicha obra.

poco le interesa el análisis jurídico/positivo, sino la categoría abstracta de *derecho* en cuanto regulación formal de la convivencia mediante el contrato. Para ser aún más preciso, el nuevo título «Estado jurídico» no debe entenderse en el sentido genérico de que todo Estado implica derecho (o se vale instrumentalmente del derecho en su dominación), ni mucho menos en el específico liberal/democrático de lo que entendemos hoy por 'Estado de derecho', sino en el histórico/cultural de una forma comunitaria de vida, donde fundamentalmente predomina el derecho como vínculo formal de convivencia entre propietarios, sobre los otros vínculos de las costumbres sociales e instituciones tradicionales de reconocimiento.

En cuanto texto epilogal, esta sección abunda en expresiones tales como «hemos salido de» e «ingresamos» en una nueva forma comunitaria de vida. La diferencia fundamental entre ellas estriba en que, en el mundo anterior de la *pólis*, el individuo era meramente la inmediata *conciencia del* espíritu, al que pertenecía, y ahora va pasar a fungir como la *autoconciencia* de su nuevo mundo, y de ahí que Hegel haga desfilar y reiterar en este nuevo marco las figuras ya vistas de la autoconciencia —el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada— como formas inmanentes de este nuevo espíritu del mundo. ¿Cómo sucede este tránsito? Anteriormente, el individuo tenía la consideración de miembro orgánico, ya sea en cuanto singular concreto en los vínculos de la familia, ya sea como partícipe del universal viviente del Estado, pero en la medida en que se ha hundido el mundo subterráneo de los penates y volatilizados, a su vez, los vínculos de costumbre de la substancia ética, el individuo queda aislado, referido a sí mismo. Ha salido, pues, de su «irrealidad» en aquel mundo subterráneo de sombras, donde solo valía en cuanto perteneciente a una sangre (etnia o familia) y ha ganado su conciencia de ser para sí. Ha pasado al orden de la substancia ética, y puesto que «solo esta es el espíritu *verdadero*, regresa él a la *certeza* de sí mismo» (260/567). Pero toda esta ganancia es meramente formal. En tanto que esta substancia ética ha dejado de ser un mundo de lazos vivientes habituales, ha quedado «suelto» en ella como un punto rígido, esto es, discontinuo y solitario, que necesita ser fijado o categorizado de nuevo. «Disgregado lo universal en los átomos de una multiplicidad absoluta de individuos, este espíritu muerto es una *igualdad* en la que *todos* valen en cuanto *cada uno*, en cuanto *personas*» (260/567). El nuevo espíritu no es el de todos en *conjunto*, integrados en un *nosotros* viviente, sino el dis-yunto, entiéndase este término en cuanto desagregado y disperso de todos en cuanto un *Uno vacío*, una abstracta Voluntad general. Desaparecidas aquellas potencias éticas de que antes formaba parte, el individuo es tan ilusorio y vacío como el de la nueva unidad universal. A esta substancia ética o «cosa pública (*Ge-*

meinwesen), carente de espíritu», es decir, de viviente interrelación comunitaria, le corresponde la «necesidad del destino vacío», no ya el de una familia, de una estirpe o de un pueblo determinado, sino el de un yo reducido a autoconciencia de sí. La expresión de «destino vacío» es un gran acierto para expresar esta soledad del yo desubstanciado y entregado a sí mismo. Ya Heráclito había dejado dicho, en el célebre fragmento 119, que «el *éthos* es para cada hombre su *daímon*» o destino. Es decir, el destino deja de estar vinculado a un *carácter* y su *páthos* correspondiente, para estarlo a la *conducta* de lo que cada uno haga con su vida. En lo sucesivo, su destino será la vaciedad formal del propio individuo:

> Este vale, por ende, a partir de ahora, como la esencia que es en y para sí; este ser *reconocido* (*Anerkanntsein*) es su substancialidad; pero es la *universalidad abstracta* (*die abstrakte Allgemeinheit*) porque su contenido es *este rígido sí mismo* (*dieses spröde Selbst*), no lo que se halla disuelto en la substancia (*Phä.* 261/567 corr.)[17].

«Ser reconocido» como *persona* es todo lo que es. Ha perdido, pues, el reconocimiento material o sustantivo de que gozaba antes como miembro de una familia o de un pueblo, para quedar reducido a un mero *título jurídico*. Aun cuando parezca fungir en ella un universal positivo, es tan solo un *universal negativo*, vacío de contenido, mera máscara genérica de representación, que es lo que significó originariamente el término 'persona'. Su «sí mismo» reitera el punto de la autoconciencia estoica, desarraigada y solitaria, vuelta sobre sí en tanto que un átomo de puro pensamiento. No en vano es la época del helenismo tardío, donde triunfa en Roma la filosofía estoica en los círculos cultos más helenizados, y con ella la cultura disciplinar de la voluntad, ya como renuncia a la realidad efectiva, ya como autodominio interior. Su personalidad, fuera de la substancia ética viviente, es la autonomía del puro pensamiento. Se trata, pues, del individuo *rígido*, como queda dicho, y, a la vez, *abstracto* en su indeterminación, y *formal* en cuanto atenido a la regla única de mantener su independencia (*Selbständigkeit*). Esta es la razón ontológica de que su relación con el mundo esté vehiculada mediante el *derecho*. 'Persona' significa este inmediato y abstracto ser para sí, dueño de sí o en «libre relación consigo mismo», que se sabe, por tanto, «en la finitud como *infinito, universal y libre*» (PhR § 35, VII, 93/FD 118). Y, por lo tanto, condición de posibilidad de la ulterior deter-

17. Vierto *spröde* por *rígido*, según la traducción de Roces, frente a disuelto, pero en el adjetivo está lo uno y lo otro, pues lo rígido o bronco es lo más *quebradizo*, como traduce A. Gómez Ramos.

minación de sí en lo finito, como en algo en lo que concretarse y de lo que pueda adueñarse. Precisamente en la capacidad de dis-poner de sí se funda la posibilidad de la apropiación de lo otro. El *derecho*, en cuanto a su idea, es así «la existencia de la voluntad libre» (PhR § 29) su materialización objetiva finita, que sea compatible con la libertad de los otros. Consonante con el principio formal del yo puro, es el formalismo jurídico de que aquí se trata: «De la misma manera —precisa Hegel—, el derecho de la persona no está vinculado ni a una existencia más rica y poderosa del individuo en cuanto tal, ni tampoco a un espíritu universal vivo, sino, más bien, al Uno puro de su abstracta realidad efectiva o a esta unicidad en cuanto autoconciencia en general» (261/569).

Ahora bien, «para no seguir siendo abstracta, la voluntad libre debe darse, en primer lugar, una existencia, y el primer material sensible de esta existencia son las cosas exteriores» (PhR § 33, VII, 91/FD 113). La voluntad formal tiene que concretarse en un contenido determinado. La realización de esta libertad equivale al tránsito del yo abstracto de la estación estoica al yo negativo y crítico de la estación escéptica. «Aquella desembocaba —recuerda Hegel— en la confusión escéptica de la conciencia, en un desatino de lo negativo, que erraba, sin figura, de una contingencia del ser y del pensamiento a otra, y tanto las disolvía en la autonomía absoluta, como las volvía a engendrar» (261-262/569). Este momento de la determinación conlleva un salto a lo finito y limitado, de efectos contingentes y arbitrarios en un mundo efectivamente real, que resulta caótico y desordenado por la libre concurrencia de múltiples voluntades activas y la falta de un poder vivificante del espíritu:

> Frente a esta universalidad vacía, la substancia tiene la forma del cumplimiento (*Erfüllung*) y del *contenido* (*Inhalt*), y a este contenido se lo deja ahora plenamente libre y desordenado, pues no está presente el espíritu que lo subyugaba y lo mantenía cohesionado en su unidad (*Phä.* 262/569).

El individuo tiene que concretarse anclándose en la *posesión*, sin más título que el abstracto de la *propiedad*, es decir, la posibilidad de su apropiación en cuanto voluntad libre que ha de determinarse. Según la precisa distinción de la *Filosofía del derecho*, la posesión es «el hecho de hacer algo mío, llevado por las necesidades naturales, los instintos o el arbitrio», y la propiedad es el derecho, que me asiste, en cuanto «voluntad libre objetiva» a disponer de cosas en que materializarse (PhR § 45, VII, 107/FD 129). Pero para esto no basta el principio abstracto de la libertad, sino el tener que ejecutar en concreto «un *poder propio* (*eigener Macht*) que es algo distinto de lo universal formal, y que es la contingencia y lo arbitrario» (262/571). De ahí el conflicto generalizado, la confusión y disolución universal, la devastación, en fin, que van a origi-

narse. Por una paradójica ironía objetiva, el derecho abstracto vuelve a su titular —la persona jurídica— más frágil y vulnerable. La conclusión no puede ser más sombría: «La conciencia del derecho, en su valer efectivo mismo, hace más bien la experiencia de la pérdida de su realidad y de su completa condición de inesencial, y designar a un individuo como persona es expresión de desprecio» (*ibid.*)[18]. Importa advertir que no es una crítica al derecho, la que aquí hace Hegel, tan fervorosamente partidario del mismo en su *Filosofía del derecho*, donde lo llama «algo *sagrado*» (§ 30), sino al formalismo jurídico, que se dispensa de legislar *en concreto* sobre las condiciones materiales de existencia en la vida social, creyendo haberlas recogido y reconocido de antemano en un mero título jurídico[19]. Y es que un espíritu viviente o comunidad ética (*Gemeinwesen*) no puede reducirse a meras relaciones de contrato entre propietarios, dejando a su libre desarrollo incontrolado el mundo de la vida. Convivir civilmente exige poner en juego relaciones más estrechas y concretas, fundadas en el respeto, la amistad civil y el reconocimiento recíproco.

La consecuencia objetiva para el espíritu del mundo no le va a la zaga. «La libre potencia del contenido» en el juego de la concurrencia contingente de los poderes fácticos, produce un doble efecto —de dispersión, primero, y concentración después—, que, a la postre se condensa en un poder supremo encarnado en una autoconciencia, que es el señor absoluto. Poder, además *extraño*, que tiene para ellos «el signi-

18. Se comprende la paradoja de este ser libre inmediato en su infinitud vacía, y, no obstante, determinado y finito. «Lo más elevado del hombre es ser persona, a pesar de lo cual la mera abstracción de la persona es algo despreciable [...] La persona es, por lo tanto, al mismo tiempo lo elevado y lo más bajo; en ella radica la unidad de lo infinito y lo sencillamente finito, del límite determinado y lo absolutamente ilimitado. La grandeza de la persona consiste en poder resistir esta contradicción que no tiene no podría soportar en sí nada natural» (PhR VII, 95/FD 119). La crítica hegeliana al formalismo jurídico anticipa obviamente a la de Karl Marx, que tanto le debe en este punto.

19. Se podría formular aquí una objeción a Hegel, arguyéndole que su análisis sería distinto de haber partido de un código de derecho, ya sea la *Ley de las Doce Tablas* o cualquier otra codificación romana posterior, donde se recoge un derecho material objetivo, que ha sido fecunda tradición para todo el derecho universal. Esto nunca lo hubiera negado Hegel, pero la objeción no da en el blanco, pues de lo que aquí se trata es de que un derecho abstracto, limitado a meras relaciones contractuales entre propietarios, no puede generar, en modo alguno, los vínculos vivientes que necesita una verdadera comunidad de vida, es decir, un espíritu vivo o *Sittlichkeit*. De ahí que la propuesta de Hegel sea tomar en cuenta, además, los derechos subjetivos de la moralidad, y, sobre todo, los derechos sociales fundados en relaciones de reconocimiento recíproco, que puedan servir de base al reconocimiento civil instaurado por y en el Estado moderno. Como señala expresamente en su posterior *Filosofía del derecho*, «frente al derecho más formal, es decir, *más abstracto* y, por tanto, más limitado, la esfera o estadio del espíritu tiene un derecho más elevado, porque en ella el espíritu ha llevado a su determinación y convertido en realidad los momentos ulteriores incluidos en su idea, que resultan así *más concretos*, en sí mismos, más ricos y más verdaderamente universales» (PhR § 30, VII, 83/FD 107-108).

ficado de todo contenido» y la fuente de toda coerción legal. En un vigoroso apunte de rápidos y nerviosos trazos, formula Hegel la tesis que vincula la concentración de la riqueza con el despotismo del poder. La primera sostiene lo que el segundo justifica y ratifica. Más aún, la unidad de riqueza y poder político conduce al absolutismo de una religión del poder, en la forma de un teísmo dogmático y jurídico. No es extraña la conclusión. «Sabiéndose así compendio de todas las potencias efectivas, este señor del mundo[20] es la autoconciencia monstruosa que se sabe como el dios realmente efectivo» (263/571). El césar es dios, la imagen visible de Dios en el mundo. Dispone del poder de la vida y de la muerte, y su ley acaba siendo su arbitrio soberano. El formalismo del derecho se encarna en un Uno universal abstracto o vacío, que es el propietario del mundo. No se trata, aquí, tanto de un juicio histórico, aun cuando parece clara la referencia al imperialismo romano, como de la ilustración de una tesis sociopolítica. Un acreditado sociólogo de la religión, como Marcel Gauchet, nos ha mostrado cómo, con la aparición del Estado, este reabsorbe en su interés el dispositivo originario de la vida religiosa: la «desposesión radical del fundamento» con el que siempre se está en deuda, y, juntamente con ello, «la neutralización del antagonismo radical de los seres inscritos en el lazo que los mantiene unidos»[21]. Ante lo sagrado originario, todos los hombres son iguales y están a la misma distancia, pues nadie puede apropiarse del fundamento que los trasciende. Pero con la aparición del hecho de la dominación, se produce un corte decisivo: todos, sí, excepto aquel punto donde se produce el contacto de lo invisible y lo visible, y el hombre singular que lo ocupa. El Estado actúa —dice— como «un transformador sacro», revistiéndose de las funciones propias de la economía religiosa:

> Con la emergencia de un aparato de dominación, [lo sacro] pasa entre ellos, por medio, y separa a unos y otros, dominadores y dominados [...] Las versiones del fenómeno son múltiples: desde el déspota dios-viviente en el que lo Otro de que dependen los hombres toma decididamente figura humana, hasta el templo en que Dios en persona se hace presente, sin encarnación humana propiamente dicha, pero con servidores y portavoces. En todos los casos, de una forma u otra, y ese es el nuevo rasgo —el capital—, hay refracción de la alteridad divina en el interior del espacio social, concreción de lo extrahumano en la economía del vínculo interhumano (DM 52).

20. Según A. Gómez Ramos en una nota de su traducción de la *Fenomenología*, que sigo, «la expresión 'señor del mundo' parece venir de Edward Gibbon para describir al emperador romano Cómodo» (trad. cit., p. 959, nota relativa a la p. 571). Pero, más allá del referente concreto, es la más acertada descripción de un emperador romano, consagrado como divino.

21. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, trad. de Esteban Molina, Trotta, Madrid, 2005, p. 40 (DM).

No solo la religión, en cuanto coadjutora, sino la misma filosofía se ha prestado a esta investidura sacra del hecho de la dominación, y más concretamente, el estoicismo con su veneración por el orden divino normativo y su base en la autoconciencia soberana. Como ha señalado Theodor Mommsen, «la religión del Estado romano-helénico y la filosofía oficial del Pórtico, indisolublemente unida a ella, constituían para todo gobierno, oligarquía, democracia o monarquía, un instrumento cómodo, y, más que cómodo, indispensable. Construir el nuevo Estado sin el elemento religioso habría sido tan impracticable como inventar una religión nueva que reemplazara el antiguo culto, tan apropiado a la vieja Roma»[22]. Si este poder, en su ebriedad, llega al paroxismo, como parece sugerir Hegel, no hay por qué extrañarse. Sin duda, el poder absoluto, no solo corrompe, sino que enloquece. Pero lo que importa al caso es que «el señor del mundo tiene conciencia efectiva de lo que él es, de la potencia universal de la realidad efectiva, en la violencia destructiva que ejerce contra los sí-mismos de sus súbditos, enfrentados a él» (263/571). Este poder de la autoconciencia absoluta, extraña y hostil, resulta ser «la necesidad del destino vacío», que sobreviene a los súbditos, despojados violentamente de su «sí mismo». «La personalidad jurídica, entonces, en tanto que un contenido que le es extraño se hace valer dentro de ella —y se hace valer dentro de las personas porque es su realidad—, hace más bien la experiencia de su insustancialidad (*Substanzlosigkeit*)» (263/573). El átomo jurídico está formalmente vacío y gira en torno al centro gravitatorio del señor del mundo, el Uno único universal, igualmente vacío. El Estado jurídico/formal es un fraude de ley que encierra una pesadilla. Con este desenlace de la experiencia, se pasa del estoicismo jurídico al escepticismo, y de él a la conciencia desgraciada, reabsorbiendo así en el espíritu del mundo todas las figuras señaladas de la autoconciencia. Pero ahora la desgracia es realmente efectiva, en un mundo histórico de-substanciado por el corte y la oposición entre la esencia absoluta, encarnada en el señor del mundo, y la *conciencia repelida* sobre sí misma. Se ha ingresado en la larga noche histórica de la alienación (*Entfremdung*), cuya experiencia hará Hegel en el capítulo siguiente. Aquí queda formulada en términos estructurales, sobre los que hemos de volver más adelante:

> Esta consiste en que este *valer universal* (*dies allgemeine Gelten*) de la autoconciencia es la realidad alienada de ella (*die ihm entfremdete Realität*). Este *valer* es la realidad efectiva universal del sí mismo, pero también es, inmediatamente, la inversión (*Verkehrung*); es la pérdida (*Verlust*) de su esencia (*Phä.* 264/573 corr.).

22. *Historia de Roma*, trad. de A. García Moreno, RBA, Barcelona, 2006, IV, p. 579.

En resumen: su valer es el de un título formal, la *persona* jurídica, cuyo valor real se ha vuelto contra sí misma, no por falta de fondos allegados, sino porque la banca social se ha convertido en propiedad del todopoderoso Uno único, que, además de despojar a los individuos de sus ahorros, la ha dejado vacía. Enfrentado el individuo a un mundo, que solo puede hacer formalmente suyo en relaciones jurídicas, pero no producirlo activamente como suyo, su esencialidad abstracta se le revela como in-esencial, su autonomía formal como servidumbre, su validez jurídica como impotencia. De ahí, su mundo alienado.

XV

EL ESPÍRITU ALIENADO DE SÍ MISMO
1. LA CULTURA

La nueva figura de espíritu, en cuyo tratamiento se extiende Hegel largamente, se refiere al mundo sociopolítico cristiano, o más exactamente germano-cristiano, en un largo proceso que va desde la caída del Imperio romano hasta la Revolución francesa. No se trata, pues, de analizar un periodo histórico determinado, sino de mostrar el sentido axial evolutivo de la historia del mundo hacia la consumación del espíritu. En este amplísimo panorama se dejan entrever tres mundos históricos: el feudalismo medieval, la monarquía absolutista de la modernidad y la Revolución francesa. En los tres se desarrolla históricamente la experiencia de la libertad subjetiva moderna o de los modernos, a diferencia de la libertad de los antiguos, determinada esta por su pertenencia inmediata del individuo al espacio público de la *pólis*[1]. Y esta nueva libertad se debe fundamentalmente, según Hegel, al cristianismo, que ha introducido en el mundo el principio de la infinitud del espíritu en la voluntad racional. Este es el eje que atraviesa este vasto proceso histórico, con una inflexión decisiva en la Reforma luterana, que efectúa el tránsito desde una fe religiosa esclerosada por el estamento eclesiástico hacia la mundanización del cristianismo. Ha fracasado el cristianismo de cruzada, que buscaba establecerse reconquistando su lugar sagrado originario y este fracaso conduce, según Hegel, «a concebir el cristianismo de un modo espiritual» (VPhG XX, 472/FH II, 334). Y como espíritu se acoge en el interior de la conciencia y se expande en el tiempo histórico.

> El cielo del espíritu se aclara para la humanidad [...] Se ha abandonado el sepulcro, la muerte del espíritu, y el más allá. El principio del «esto»[2], que

1. Utilizo aquí la terminología de Benjamin Constant, que se adapta bien a la diferencia hegeliana entre la eticidad antigua y la moderna.
2. El «esto» o el aquí y ahora se refiere al lugar sagrado (el santo sepulcro) de un cristianismo de cruzada, que se va a convertir, andando el tiempo, en el aquende de un mundo secularizado frente al allende de la Trascendencia separada de Dios.

había impulsado el mundo hacia las cruzadas, se desenvuelve más bien en el mundo temporal; el espíritu se despliega hacia fuera y se entrega a su exterioridad. El mundo temporal contiene el principio del esto, tal como se desarrolla fuera de la Iglesia (VPhG XII, 488/FH II, 350).

Lo característico del cristianismo es la figura de la conciencia desgraciada, desgarrada entre dos polos —la conciencia de lo infinito esencial y la otra conciencia de lo finito, limitado y contingente—, pero que ahora, a partir de su mundanización en la cultura y el Estado moderno, busca afanosamente reconciliarse con el mundo y superar su interna contradicción. El otro radical decisivo de este periodo es la *cultura* (*Bildung*), entendida en un sentido formativo de la personalidad individual y proyectado en un orden sociopolítico civilizador. También aquí se efectúa el tránsito del *ora et labora* medieval, donde despunta una primera valoración de la vida activa, a la vocación moderna de cultivar las potencias naturales e intencionales del hombre y realizarse en el mundo como profesión. La *cultura* compone, pues, el doble movimiento de personalización del yo, haciéndose valer como individuo en su obra, y, conjuntamente, de transformación y dominio del mundo. Es la actitud burguesa, forjadora de una nueva conjunción del individuo singular y la universalidad pública en el Estado moderno. Ambos radicales —el religioso de la conciencia desgraciada y el secular de la cultura burguesa— se entrelazan dialécticamente, como se ha de ver, en un concepto clave, la alienación (*Entfremdung*), que determina el proceso histórico constitutivo de la nueva forma de espíritu, en la tensión característica entre fe religiosa y desarrollo sociocultural.

1. *El sentido de la alienación*

En el denso texto en clave *für uns* introductorio al nuevo capítulo, trata Hegel de esclarecer el sentido de la alienación, clave, como digo, de la constitución de la sociedad moderna. Importa mucho distinguir claramente estas dos categorías, que a menudo se mezclan, incluso se confunden, pese a ir cobrando en la *Fenomenología* una articulación interna. Me refiero al extrañamiento (*Entäusserung*) y la alienación (*Entfremdung*)[3]. La categoría de extrañamiento pertenece estructuralmente al ni-

3. Remito sobre el tema a mi largo ensayo «En torno a la distinción de ***Entäusserung*** (extrañamiento) y *Entfremdung* (alienación) en la ***Fenomenología del espíritu***», incluido en el volumen *Hegel y el reino del espíritu* (EUG, Granada, 2018, pp. 67-103), donde justifico mi traducción e interpretación de estas categorías hegelianas. Aquí recojo las ideas fundamentales de este ensayo, reduciéndolas a la extensión de un parágrafo. En conformidad con este planteamiento, corrijo en este punto la traducción de ***Entfremdung*** por enajenación (Roces) o por extrañamiento (Gómez Ramos) por la de ***alienación***, versión

vel fenomenológico de la autoconciencia y la razón, tanto la teórica como la práctica, que «pone la coseidad» (*Dingheit*) (422/897) o que se hace cosa. Significa genéricamente objetivación, y más concretamente, exteriorización (*Äusserung*), pero extrañante o enajenante, es decir, con un toque específico de sorpresa por la perplejidad en que cae el sujeto al verse objetivado como cosa, frente a sí, y, además, abierto al otro, es decir, expuesto en el mundo y sometido a la disputa de su obra en el juego de las interpretaciones. Este efecto de vaciamiento de sí se recoge tanto en el prefijo *ent-*, en cuanto salida de sí, des-entrañamiento en la obra, y en el radical *äusserlich*, ponerse fuera en lo externo y fijado como cosa, como algo extraño al propio yo. De ahí mi traducción por extrañamiento. En cambio, el radical *fremd* remite expresamente a lo ajeno/hostil, e implica un despojo o pérdida del sí mismo (*Verlust seines Selbst*), en cuanto que la obra cae bajo un poder ajeno, que se apropia de ella, la invierte en su sentido y la vuelve contra su sujeto. Se trata, pues, de una categoría del nivel fenomenológico del espíritu o de una figura de mundo —«el mundo del espíritu alienado» (*die Welt des sich emtfremdeten Geistes*)— como reza el título de esta sección. Salta a la vista que se trata de dos niveles distintos: *a*) el extrañamiento, o lo que es lo mismo, la objetivación enajenante concierne propiamente a la acción del individuo en el nivel estructural u ontológico de su praxis, y *b*) la alienación a un determinado orden social en su conjunto, que ha perdido su esencialidad común (*Gemeinwesen*), el vínculo intersubjetivo unificante por mor de un antagonismo social generalizado. El extrañamiento es la fenomenalidad intrínseca a la praxis, que, en cuanto «posición de la coseidad», es un hacerse cosa, enajenándose en su propio objeto, y cualquiera que sea la figura del mundo en que acontezca. La alienación, en cambio, afecta a una figura de mundo, cuya constitución de la vida ética colectiva se ha descoyuntado trágicamente, y con ella el propio individuo incurso en determinados procesos sociales de enfrentamiento y expoliación inhumana. En otros términos, mientras que el extrañamiento u objetivación enajenante es una categoría ontológica de la conciencia racional, que se da en todo mundo posible, la alienación es una contrafigura histórica del *sí mismo* del espíritu. Hay, obviamente, una implicación de uno y otro nivel —el trascendental u ontológico y el histórico/social—. Si no hubiera praxis objetivante del sujeto en su obra, como pre-supuesto estructural de base, no podría darse el expolio alienante del sujeto en un mundo histórico devastador, pero cabe —es al menos posible— un extrañamiento objetivante de la razón en un régimen de eticidad, donde no esté forzosamente alienada, sino recon-

directa del doble sentido de la *alienatio* clásica, como *occupatio* y *traditio*, más rica en matices semánticos de carácter existencial y social y llena de sentido histórico.

ciliada con el mundo y con el otro. La alienación pre-supone necesariamente al extrañamiento como condición estructural de posibilidad, pero el extrañamiento no implica de suyo un régimen social de alienación. Obviamente, si se da este, un mundo des-estructurado y escindido en su eticidad, tiene que afectar intrínsecamente al régimen de objetivación o extrañamiento del sujeto, a su puesta en obra, como un nivel presupuesto fenomenológicamente. El «yo alienado» marca entonces siniestra y trágicamente al «yo extrañado» al arrebatarle la obra en que se ha puesto como sí mismo. Pero no a la inversa, pues en el mejor mundo social imaginable, esto es, sin explotación inhumana del hombre por el hombre, se daría necesariamente la experiencia existencial del extrañamiento. En suma, no es, pues, igual, la alienación social que el extrañamiento práxico intersubjetivo.

Ciertamente, Hegel entiende que la alienación es un acontecimiento trágico esencial o necesario en la vida del espíritu, para regenerarse de sus propias heridas, pero esto no equivale a afirmar que todo extrañamiento sea, tenga que ser, por necesidad alienado. Incluso admitiendo que el extrañamiento se haya dado predominantemente en la historia de Occidente en un régimen sociocultural de alienación, como piensa Hegel, eso no invalida, sino que más bien justifica la necesidad de liberar el extrañamiento para una nueva coyuntura histórica postalienadora, repensando la praxis sociopolítica en régimen de reconocimiento recíproco. El pantragismo de la historia, que es en Hegel de origen cristiano, admite redención superadora, y se resuelve, no en mero panlogismo, según la fórmula de Hyppolite, sino en la dominación del sentido en la historia[4]. Dicho sumariamente en otros términos, la alienación es un modo histórico y social de objetivación como pérdida de sí y esfuerzo por construir el sí mismo, y el extrañamiento un pre-supuesto ontológico de la apertura al mundo y a la alteridad. Karl Marx en sus *Manuscritos de Filosofía*, tomó el extrañamiento u objetivación enajenante (*Ent-äusserung*) por la alienación (*Ent-fremdung*), confundiendo ambas categorías hegelianas, y, de paso, acusando a Hegel de haber dado una versión idealista del fenómeno social de la alienación como autoobjetivación de la autoconciencia o como contraposición de sujeto/objeto[5], pasando con ello por alto o sencillamente

4. A. Philonenko distingue así entre panlogismo (todo el ser es concepto) y panarchía, la soberanía del *lógos* en el principio; el primero se desprende de la *Lógica*, y el segundo de la *Fenomenología*. «No es solamente un conflicto de opiniones sobre el sentido final y global del pensamiento hegeliano, sino también el efecto de una discordancia entre la *Lógica* y la *Fenomenología*, cuya puesta es el estatuto metafísico de la historia» (LPh 89).

5. «Lo que pasa por esencia establecida de la alienación (*Entfremdung*) y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se objetive de forma inhumana y en

desconociendo las lúcidas páginas que Hegel dedica al tema en esta sección al espíritu alienado. Esta versión fue determinante de la interpretación idealista posterior del fenómeno en el marxismo. L. Feuerbach, discípulo directo de Hegel, cayó en idéntica confusión que Marx, pero con la tendencia de reabsorber todo extrañamiento u objetivación enajenante (*Entäusserung*), por juzgarla idealista, en mero objetivismo naturalista con lo que, de paso, se cargaba la esencia de la praxis, como le reprocha el mismo Marx. Como se ve, el malentendido fue creciendo y complicándose contra Hegel, cuando se debía a una falta rigurosa de lectura. Ahora bien, si no se entiende bien el sentido de la alienación en Hegel, difícilmente puede entenderse su resolución en el perdón y la reconciliación, que lleva al reconocimiento recíproco, con lo que el marxismo, no solo malentendió la *Filosofía del derecho* de Hegel, sino que se cegó la posibilidad de comprender la eticidad inherente al Estado constitucional moderno. El equívoco ha tenido graves consecuencias en la historia de la cultura jurídico/política. De ahí la necesidad de leer atentamente e interpretar con rigor esta sección del espíritu.

La entrada en la sección «espíritu alienado» plantea la situación de la que se procede, generada en el Estado jurídico/formal de derecho en el Imperio romano, a la que me he referido al término del capítulo anterior (XIII, par. 4). Es la genealogía de la alienación. Es clara su diferencia con respecto a lo que llamaré la impersonalización del espíritu de la bella armonía, por absorción del individuo en la vida de la familia o en la esfera pública del Estado, depositario de una esencia común (*Gemeinwesen*). A diferencia de este enclaustramiento en la sangre familiar y/o en las costumbres públicas, pues en el espíritu ético de la bella armonía no se ha producido la separación entre el individuo y la comunidad social, ahora, en cambio, aparece la escisión y oposición entre un 'sí mismo' rígido (la persona del Estado jurídico/formal), repelido sobre sí, y *excluyente* (*dieses auschliessende Selbst*) y una substancia con existencia *excluida* (*ausgeschlossenes Dasein*) de este sí mismo, de modo que, en el futuro, el individuo tiene como tarea ineludible «hacerse uno con la substancia [a partir de y] mediante esta alienación (*durch die Entfremdung seiner selbst*)» (264/575)[6]. En esta formulación se encierra, sin duda, una aguda paradoja, pues se nos viene a decir que, desde el estado de escisión en que se encuentra (alienación pasiva), y por medio de

oposición a sí mismo, sino el que se objetive a diferencia de y en oposición al pensamiento abstracto» (*Frühschriften*, ed. de S. Landshut, Kroner, Stuttgart, 1968, p. 261). La traducción española de F. Rubio Llorente (*Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1969) de este fragmento, aparte de traducir *Entfremdung* por extrañamiento, como hace Roces, contiene una grave errata, pues dice «se objetive de forma humana», en lugar de «inhumana» (*unmenschlich*) (p. 188).

6. El paréntesis es un añadido aclaratorio al párrafo, que explico a continuación.

ella, es decir, de la oposición entre sujeto individual y substancia (alienación activa), tiene el individuo que restaurar la unidad perdida con la substancia y conquistar un nuevo sí mismo, que ya no será la «persona jurídica», sino el sujeto cultural burgués. Esta paradoja dialéctica se deja formular en el *dictum* hegeliano de «superar la necesidad por medio de la necesidad». La necesidad indica el estado alienado de penuria de que se parte, caracterizado así en el párrafo siguiente:

> Pero ese espíritu cuyo sí mismo es lo absolutamente discreto tiene su contenido frente a sí como una efectividad exactamente igual de dura, y el mundo tiene aquí la determinación de ser algo exterior (*ein Äusserliches*) lo negativo de la autoconciencia. Mas este mundo es esencia espiritual, es, en sí, la compenetración (*die Durchdringung*) del ser y de la individualidad; que él sea ahí es obra de la autoconciencia; pero, en la misma medida, es una realidad efectiva inmediatamente presente y *ajena* [hostil: *fremde*] a esa autoconciencia, realidad que tiene un ser característico propio (*eigentümliches Sein*) y en la que la autoconciencia no se reconoce (*Phä.* 264/575 corr.).

El estado de alienación queda así definido estructuralmente en los siguientes rasgos:

a) un mundo convertido en realidad exterior, dura y rígida, y además, ajena u hostil (*fremde*), con consistencia propia (*eigentümliches Seins*);

b) que es algo negativo erigido frente a la autoconciencia (*das Negative des Selbsbewusstsein*);

c) y, por tanto, en lo que esta no puede reconocerse (*worin es sich nicht erkennt*).

Estado, pues, de extrema penuria, tomando en cuenta que este mundo es, sin embargo, su mundo, y el mundo es, por lo demás, en cuanto esencia espiritual, la compenetración (*Durchdringung*) del ser y de la individualidad. Ahora bien, este estado alienado de su mundo, que es, pese a todo, obra de ella, de su propio trabajo, pero no contabilizado en positivo, sino negativamente, de su propio *extrañamiento* (*Entäusseung*) y *desencialización* (*Entwesung*)[7], se debe a «la devastación (*Verwüstung*) que domina en el mundo del derecho (jurídico/formal), la violencia exterior de los elementos desatados» (*ibid.*). La proximidad de ambas categorías (*Entäusserung* y *Entwesung*) podría facilitar por contagio el espejismo de su identificación, como hace Marx, pero justamente se trata

7. «Despojo» traduce más realística y dramáticamente A. Gómez Ramos, pero mantengo literalmente «des-esencializacion» (*Entwesung*) para subrayar la pérdida de la esencia y del sí mismo, en este caso del *sí mismo* bajo la categoría socio-jurídica de *persona*, título del que ha sido expoliado. No es que sea lo mismo el extrañamiento y la des-esencialización, sino que aquel ha quedado invertido en su sentido y valor de humanidad.

de una diferencia relevante, a saber, que la objetivación enajenante ha sido, además, expoliada. La alienación no es más que la forma pervertida, socialmente in-vertida y escindida, en que se lleva a cabo la «posición de coseidad» (*Entäusserung*). Es el resultado de una expropiación que sufre la autoconciencia como una necesidad o destino adverso.

Pero, después de sentar acta del despojo sufrido, Hegel introduce un adversativa muy paradójica, pues vuelve la situación de penuria del revés, o en otros términos, convierte «la necesidad en virtud» como solemos decir en España. Dice así:

> Sin embargo, esta actividad y devenir por el que la substancia llega a ser efectivamente real es la alienación de la personalidad (*die Entfremdung der Persönlicheit*), pues el Sí-mismo (*Selbst*) que vale en y para sí *inmediatamente*, es decir, sin alienación, carece de substancia, y es el juego de aquellos elementos furiosos: su substancia es, entonces, su extrañamiento (*Entäusserung*) mismo y el extrañamiento es la substancia (*Phä.* 264/575 corr.).

La oración pasiva se vuelve en activa. Se va a producir un giro decisivo. Es como si el sujeto alienado, en su extrema penuria, pensara en su desolación, como al dictado de Hegel, que le han negado su esfuerzo y despojado bajo el señuelo de un título vacío, sin otra personalidad que la estrictamente jurídica, pues lo que se concede y vale *inmediatamente* carece de substancia, y que ya es hora de hacerse valer efectiva y verdaderamente por el rodeo o mediación en una actividad que construya y labre objetiva y socialmente su propia personalidad individual. Ha tenido, pues, que asumir y tomar conciencia de este su despojo para invertir el signo de la situación. Es una resolución a la desesperada, tratando de librarse de la necesidad por medio de la necesidad. La alienación no es solo un estado que se sufre —el expolio de sí—, sino una actividad, la propia del extrañamiento forzado, pero exigitivo, que producirá en el futuro, por un largo rodeo, nada menos, que la substancia del mundo, y con ello la conquista del sí mismo en una figura más alta. Su título venidero no será ya la *persona*, sino el nuevo *sujeto burgués*. Entra, pues, en juego un nuevo concepto de alienación, que es, por así decirlo, como la cara inversa del anterior. Este doble concepto —segunda sorpresa paradójica— creo que le ha sido sugerido a Hegel por una precisión que ya estaba en el derecho romano, al distinguir en la *alienatio* una doble forma: la *occupatio* —ocupación de lo propio o expropiación— y la *traditio* —la renuncia y entrega de lo propio—; es decir ya sea, como de-negación obligada, o bien como ab-negación asumida. La primera impuesta y forzada, la segunda en virtud del propio esfuerzo, que en este caso, le va a forjar, nada menos que una nueva personalidad. Lo original del planteamiento de Hegel es esta vuelta dialécti-

ca del revés, de la *occupatio* a la *traditio*, como ocurre en el siervo en la dialéctica de las autoconciencias. En el primer sentido, la negatividad es pasiva y se consume en el *páthos* de este nuevo destino aciago; en el segundo, es la negatividad asumida, pro-ductiva, que se lleva a cabo en la formación cultural. Esta transición de lo negativo *patético* a lo negativo *érgico*, como un poder de auto-renuncia a lo inmediato natural, que libera energías para ponerse en obra, es lo propio de la dialéctica. En el primer caso, la alienación es una inversión de sí; ahora va a convertirse en inversión de la inversión, por medio de la alienación misma, esto es, en con-versión al «*sí mismo*» de la cultura (*Bildung*).

Esta inversión de sí genera una duplicación no menos extraña, que aquí solo se anticipa. En cuanto espíritu, el individuo tiene formalmente la conciencia de la unidad de sí mismo con la esencia, esta es su condición ontológica en cuanto espíritu, y precisamente por eso, porque es espíritu, puede saber dolorosamente su estado óntico de miseria y desposesión. «Él, el espíritu, es *conciencia* de una realidad efectiva objetual libre para sí; pero frente a esta *conciencia* se sitúa aquella unidad del sí mismo y de la esencia, frente la conciencia *efectivamente real*, la *conciencia pura*» (265/575). Se encuentra, pues, trágicamente escindido en una doble conciencia, contrapuesta, la de su estirpe espiritual y la de su miseria mundanal. Pascal acertó a decirlo en términos morales de un modo agudo, al presentar al hombre entre la conciencia de su dignidad y la de su bajeza. Pero lo que en Pascal es un mixto ambiguo, que solo se deja decir en el lenguaje de la paradoja, se convierte en Hegel en una contradicción interna, que exige, para resolverse, una mediación dialéctica de los opuestos. No es el hombre un punto inter-medio entre esferas distintas, sino medial y relacional, pues los extremos le pertenecen igualmente. En lo sucesivo tendrá que cargar con este desdoblamiento. «Por eso, este espíritu no se elabora solo un mundo único, sino un mundo doble, separado y contrapuesto» (265/577). Vive, a la vez, en dos mundos, a diferencia del espíritu ético de la bella armonía griega. «Aquí, en cambio, lo presente significa únicamente realidad efectiva objetual que tiene su conciencia más allá» (*ibid.*). Este mundo de acá está, pues, desposeído de su verdad por el otro. Inversamente, el más allá se encuentra vacío con respecto a la vida mundana. Opuestos e invertidos, porque lo que cada uno es de suyo se muestra alienado en el otro: presencia temporal sin esencia y esencia pura sin presencia, según fórmula sintética, que alumbra Hegel. Se trata de la conciencia desgraciada, propia del cristianismo, que se ve remitida del uno al otro, sin encontrar unidad y sosiego. «No hay nada que tenga un espíritu inmanente fundado en él mismo, sino que está fuera de sí en algo ajeno (*fremd*): el equilibrio del todo no es la unidad que permanece cabe sí misma y su apaciguamiento (*Beruhigung*) que retorna dentro de sí, sino que descansa sobre la alie-

nación (*Entfremdung*) de lo contrapuesto» (*ibid.*). Parece claro que, con los dos radicales de inversión (*Verkehrung*) y duplicación (*Verdoppelung*), Hegel está anticipando, respectivamente, el concepto marxista de alienación, así como el feuerbachiano, que a menudo se dirigen contra él. Así de ingenua suele ser la historia, pretendidamente crítica, de las ideas. Más aún, está aportando su conexión interna. No son dos conceptos distintos, que hicieran equívoco el fenómeno alienante[8]. Ambos momentos son indisociables, pues solo puede escindirse y desdoblarse en dos formas de conciencia contrapuestas un *sí mismo* invertido en su obra, es decir, incapaz de reconocer-se en lo que hace, de modo que entiende que su propia esencia pertenece a otro mundo distinto de aquel presente en que se inscribe su operación efectiva. De ahí también que este doble mundo alienado busque su expresión formal en dos figuras de conciencia contrapuestas: la fe y la cultura, respectivamente. Como indica Hegel, ambas son formas alienadas, una con respecto a la otra, por su unilateralidad recíprocamente inversiva. «Este último [el supramundo], precisamente por estar contrapuesto a aquella alienación [en el mundo], no está libre de ella, sino que, antes bien, es solo la otra forma de alienación, que consiste justamente en tener la conciencia en dos tipos de mundo» (266/579). Muy oportunamente comenta Hyppolite, «cada una es por la otra, cada una está alienada en la otra. Su verdad común es precisamente el Sí mismo (*Soi*) que se encuentra tanto en la una como en la otra, en la una bajo la forma del espíritu final de la cultura —la vanidad de todo contenido— y en la obra bajo la forma de la *Aufklärung*» (GS II, 371). Su antagonismo es intestino, a modo de guerra civil entre gemelos invertidos: la fe, pretendiendo una presentación objetiva y exterior de la esencia pura trascendente, lo que le concedería una hegemonía sobre el orden de lo temporal, y la cultura, de modo antagonista, buscando el crecimiento progresivo de la conciencia temporal, donde se fragua progresivamente su liberación y autonomía. En la lucha, los contendientes se tocan y traspasan. En la compresión del extramundo de la fe se van introduciendo elementos provenientes del mundo profano, a la vez que este se reviste de un aura de autoridad y majestad. De ahí que la cultura aspire a desarrollarse hacia la pura intelección (*reine Einsicht*), en que sea disuelta la fe, y esta a transfigurarse en mística o puro sentimiento religioso de la unión con lo eterno y lo

8. Ludwig Siep, ordinariamente tan esclarecedor en sus comentarios, llega hablar hasta de cuatro conceptos de alienación condensados en esta sección (WPh 189-192/ CF 187-190), dejando sin dilucidar si se trata de una idea equívoca, o bien ofrece alguna unidad estructural en sí misma en la conexión entre inversión y duplicación. Creo que Hegel no deja cabos sueltos, sino que los vincula en un concepto unitario. Pero, sobre todo, es fundamental percibir el tránsito de las dos caras del concepto de alienación: de la pasiva y la activa.

divino. Hegel distingue, a diferencia de Marx y Feuerbach, entre la fe y la religión, pues aquella opera por modo objetivo/trascendente y esta en el modo subjetivo de la fusión o inmersión anticipativa de la esencia absoluta. La fe es cosista (reificadora) y separadora de lo trascendente. Implica, pues, una *huida* (*Flucht*) de este mundo, por partida doble (267/579) —de este mundo en el otro, y del sí mismo efectivo en otro meramente creído o postulado como el verdadero yo—. Esta distinción entre religión y fe implica, a su vez, que la fe será debelada por el saber absoluto, mientras que el destino de la religión es ser asumida/absorbida en el concepto. Con esto anticipa Hegel la resolución de su devenir dialéctico: el antagonismo de los contrapuestos, por su mediación interna, se cierra en círculo, restaurando así, en otra forma superior de espíritu, la unidad perdida:

> Así también estos dos reinos del espíritu alienado de sí regresarán al Sí-mismo; pero si aquel era el primer Sí-mismo que vale de manera inmediata, la persona individual, este segundo que regresa hasta dentro de sí desde su extrañamiento, será el *Sí-mismo universal*, la conciencia que capta el *concepto*; y esos mundos espirituales, todos cuyos momentos afirman de sí una realidad efectiva y una subsistencia no espiritual, se disolverán en la *pura intelección* (*reine Einsicht*). Es esta, en cuanto sí mismo que se *capta* a sí mismo, la que completa la cultura; no aprehende nada más que al Sí-mismo, y todo lo aprehende como sí mismo; es decir, *concibe* todo, borra toda objetualidad, y transforma todo ser-en-sí en un ser-para-sí (*Phä.* 266/577).

Sin embargo, no será este el término definitivo. Será preciso el derribo de ambos mundos, el de la fe superada por la pura intelección, y el de la cultura ilustrada confesa en su vanidad, para que, desustanciado el mundo real en la categoría de la utilidad y derrocado políticamente, surja de la revolución la *libertad absoluta* y pase así el espíritu «a otra tierra (*Land*), la tierra de la *conciencia moral*» (266/579). La Revolución francesa no tiene para Hegel la última palabra en el destino histórico del espíritu. Este nuevo país, aquí tomado en un sentido literal, es la Alemania depurada por la Reforma protestante y renovada por la filosofía kantiana y el idealismo.

2. *La cultura como alienación del ser natural*

Al igual que hemos depurado el espíritu de todo sentido espiritualista/interiorista, hay que hacer otro tanto con el de la *cultura* (*Bildung*), descargándolo de la contaminación con la *cultura animi* del humanismo y con los hábitos de la Academia, mucho más en el mundo de hoy donde la cultura se ha convertido en un consumo de habilidades *pret-à-*

porter. Podríamos entenderla mejor como 'cuidado de sí', al modo de los clásicos grecolatinos, pero incluso este cuidado es todavía demasiado interiorista. Hegel avanza su analogía con el trabajo (*Arbeit*) del que ya vimos en la sección de la Autoconciencia que es formativo tanto del objeto fabricado como del propio trabajador, y por eso, motivo de su emancipación. Pero tampoco es esto suficiente y puede provocar el equívoco de una cultura práctica unitaria, laboral/intelectual frente al dualismo consagrado tradicionalmente desde Aristóteles. *Bildung*, en alemán, tiene el sentido fuerte de formación configuradora del sentido y del valor de la propia vida. Se diría que como una «obra de arte», al modo clásico, pero esto nos llevaría a una interpretación simbolista de la cultura, como en Goethe, opuesta al carácter existencial/dramático, operativo, en cuanto puesta en obra del yo, o mejor del sí-mismo. Expresamente dice Hegel que la cultura es una alienación de la naturaleza (*Entfremdung der Natur*), en cuanto renuncia a la mera *expresión* de la dote natural por una activa *producción* de la personalidad, pues el hombre es obra de su propia libertad, y precisamente por eso, un espíritu activo que ha trascendido la naturaleza. Para entender el concepto hegeliano de cultura es preciso tener presente el periodo histórico al que se refiere, del Renacimiento al Barroco, la cuna del nacimiento del hombre burgués. Pico della Mirandola ya había definido al hombre como autocreación, según palabras nada menos que de Dios mismo: «No te he hecho ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, a fin de que, como cuasi arbitrario y honorario plasmador y artífice de ti mismo (*fictor tui ipsius*), te des la forma (*tu te formans effingas*) que hayas preferido»[9]. Por lo demás, en esta etapa renacentista, surge un nuevo prototipo humano. «Hubo casos —dice Burckhardt— en que este impulso hacia el desarrollo de la personalidad en el grado más alto diose en hombres de fuerte condición y múltiples aptitudes, dueños, además, de todos los elementos de la cultura de la época; de esa conjunción nace 'el hombre universal', *l'uomo uiniversale*, desconocido enteramente fuera de Italia»[10]. Son «hombres proteicos y pletóricos de vida», como Leonardo da Vinci o Leon Battista Alberti, que se dedicaron al desarrollo integral de todas sus potencias creativas. Ya en el Barroco, Baltasar Gracián habla «del artificioso ser del hombre» y entiende la cultura como labra activa de sí mismo. «Fue tu padre el Artificio, Quirón de la naturaleza, naciste de su cuidado para ser perfección de todo; sin ti, las mayores acciones se malogran y los mejores trabajos se deslucen [...]

9. *De hominis dignitate*, ed. de Bruno Cicognani, Le Monnier, Florencia, 1943, pp. 6 y 8.
10. *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de J. A. Rubio, Escelicer, Madrid, 1941, p. 91 (CR).

a una energía mayor o menor de la voluntad. Pero el fin y contenido de esta pertenece únicamente a la substancia universal, y puede ser solo algo universal» (267-268/581). Entiéndase bien: no es que deje de haber un singular determinado en su dote natural y carácter, sino que su auténtico haber, su *haber substantivo*, no está en lo dado, sino en lo producido y extrañado a partir de él como proceso de realización de sí. Hegel no ignora la base natural, sino que la pone a trabajar, por así decirlo, y a rendir en el orden de lo universal. Como precisa en otro momento, «lo hace tanto como se lo permitan la energía del carácter originario y el talento» (259/583), pero, sobre todo, tanto como lo posibilite su decisión de ser por sí y para sí. No se es por naturaleza un «sí-mismo», sino solo en tanto pro-ducto retornado de la praxis cultural en un medio social. Visto así, el tránsito dialéctico que aquí se produce es doble, porque concierne tanto al sujeto que se cultiva, como a la substancia real del mundo, que se acrece y expande en su valor. El sujeto pasa de su singularidad a su universalidad, adquiere valor «en cuanto esencia objetual universal», y la substancia de su universalidad abstracta al universal concreto de su riqueza y poder. «En lo que respecta al *individuo* singular, lo que aparece como su cultura es el momento esencial de la *substancia* misma, esto es, el pasar inmediato de su universalidad pensada a la realidad efectiva, o bien el alma simple de esa substancia, por la que lo en-sí es algo reconocido (*das An-sich anerkanntes*) y está ahí (*Dasein*)» (268/583). El reconocimiento lo es, pues, también por partida doble, es decir, tanto del individuo en su obra como del patrimonio común en cuanto esencia universal.

> Lo que aquí aparece como la potencia (*Macht*) del individuo a la que se sometiera la substancia quedando así, cancelada, es lo mismo que la realización efectiva de esta última. Pues el poder del individuo consiste en que él se adecúa a ella, es decir, se extraña y enajena a sí mismo, que se pone entonces en la substancia objetual que es. Su formación cultural y su propia realidad efectiva son, por tanto, la realización de la substancia misma (*Phä.* 268/583 corr.).

La cultura representa la *autodeterminación* (*Selbst-bestimmung*) del individuo en medio de un *destino* (*Schiksal*) social, a menudo aciago y hostil, que debe trocarse en *esencia común* universal (*Gemeinwesen*), precisamente por obra de la alienación y la mediación recíproca a través de la obra. Fácilmente se adivina en este planteamiento de lo que yo llamaría una cultura democrática —no del genio, sino del individuo formado y del ciudadano—, un conflicto social generalizado en la lucha por el reconocimiento, durísimo en su confrontación cultural, de donde ha de ir surgiendo el sentido de lo verdaderamente universal, en cuanto

obra-en-común. Llegados a este punto, la alienación propia de la cultura, en cuanto ab-negación pro-ductiva del singular en su obra, alcanza el sentido rousseauniano del surgimiento de la *volonté générale*. Pero esta no es el producto de un sacrificio moral instantáneo, sino de la activa y paciente transformación de unos y otros, de unos por otros, mediante la cultura en cuanto haber común. La cultura es el elemento de una nueva forma de espíritu, en la que la confrontación y la disputa pueden rendir frutos universales y conducir así al reconocimiento recíproco.

3. *El poder estatal y la riqueza*

Con lo tratado en el parágrafo precedente, se ha sentado la base para ver la experiencia alienadora que sufre y hace el sujeto, en cuanto espíritu en formación, reflejada y re-producida, a su vez, en los momentos de la substancia, esto es, del mundo socio-cultural y político del espíritu objetivo. Hegel recuerda, una vez más, que lo fundamental en la experiencia de la cultura es el proceso de tránsito y mediación intercom-penetradora de la actividad del sujeto y el movimiento mismo de la substancia:

> Por ese sí-mismo en cuanto alma, entonces, la substancia es formada y constituida en sus momentos de tal manera que lo contrapuesto insufla espíritu en lo otro, y cada uno, por medio de su alienación (*Entfemdung*), le da consistencia al otro, y obtiene de él lo mismo recíprocamente (*Phä.* 268-269/583 corr.).

Nos resulta extraño el uso del término «alienación» en referencia a la substancia, pero puesto que lo alienado es el espíritu mismo de esta forma del mundo, alcanza tanto al espíritu subjetivo, según se ha mostrado, como al objetivo, y acontece en ambos a la vez y a la recíproca, convergiendo hacia lo mismo. A la negatividad productiva del sujeto en su obra corresponde la objetualidad del pro-ducto substantivo como «lo negativo de él». A su extrañamiento enajenante en el objeto, el des-entrañamiento de la substancia del mundo en sus momentos. A la escisión interna del sujeto, la división de la substancia en masas contrapuestas. Cada uno se aliena en el otro y se realiza mediante él; cada uno se replica en el otro como un doble de sí y se reconcilia consigo mismo y con el otro. Para hacer comprensible, en primera instancia, esta alienación aconteciendo en el espíritu objetivo, emplea Hegel una analogía poética del espíritu con la naturaleza, inspirándose en imágenes míticas de la filosofía natural de Schelling. Esto ocurre raramente en Hegel, pero recuerda aquel tiempo en que buscaba, junto con sus amigos Schelling y

Hölderlin, una «mitología de la razón», con el fin de hacer accesible al pueblo la vida del espíritu en ideas estéticas (*Fr. Schr.* I, 236/JH 306). Los cuatro elementos naturales se enlazan entre sí en un juego interior, que parece reflejar especularmente o sugerir, al menos, el drama del espíritu. «El *aire* es la esencia transparente y duradera y puramente universal, mientras que el *agua* es la esencia siempre sacrificada; el *fuego* es la unidad que anima la naturaleza y disuelve siempre su oposición tanto como escinde su simplicidad en él. Y la *tierra*, finalmente, es el nudo firme de esta articulación y el sujeto de estas esencias, así como de su proceso, su salida y su retorno» (269/585). He aquí la trama de un poema mítico donde se anuncia el espíritu. La naturaleza/tierra ofrece una imagen cifrada del espíritu en sus tres momentos, enlazados dialécticamente entre sí: el *ser en sí* es la unidad originaria universal y simple, como el éter; su sacrificio o *ser-para-otro* lo representa el agua, que en su disolución se entrega y reparte por doquier —«¡Oh, agua buena, deja vida / en tu huida!», cantaba Antonio Machado[13]—. El *fuego*, tal como lo viera Heráclito, la contraposición y resolución de todo en lo uno y de lo uno en todo. Hasta aquí la metáfora viva del poema. Desde aquí su versión especulativa: «Pero el espíritu mismo es el ser *en y para sí* del todo que se *escinde* en la substancia como lo permanente y en ella como lo que se *sacrifica*, y que, en la misma medida, vuelve a *recogerla* en su unidad» (269/585)[14]. La tríada dialéctica recoge tanto la alienación del sujeto en la cultura —su *exitus* y *regressus*— como la otra alienación substantiva aconteciendo en el contenido mismo del mundo socio-político. Pero para el análisis de esta última, hay que tener en cuenta la escisión interior de la autoconciencia alienada en una doble conciencia, de un lado, de la realidad efectiva, y del otro, de la esencia absoluta en sí misma. El resultado de la experiencia habrá, pues, que contabilizarlo por partida doble, tal como transcurre en las masas o esencias objetivas del mundo real y tal como los piensa o traduce en elementos mentales la conciencia pura. El juicio de esta es muy simple y originario en el discernimiento por «contraposición absoluta» del bien y mal, como géneros supremos. Lo bueno es la «esencia primera del en-sí, lo igual consigo mismo, inmediato e inmutable», o en otros términos, «la potencia espiritual independiente» (270/585). Lo malo, por el contrario, «la esencia espiritual *pasiva*» o lo desigual en sí, el ser-para-otro. En suma, el bien es la esencia activa que permanece como «fundamento, punto de partida y resul-

13. «Con cuanto quiere nacer, cuanto espera / florecer / al sol de la primavera, / sé piadosa, / que mañana / serás espiga temprana, / prado verde, carne rosa / y más: razón y locura / y amargura / de querer y no poder / creer, creer y creer» («Poema de un día», CXXVIII).

14. Subrayo también el término *sacrifica* para resaltar en el texto el ser-para-otro u otreidad, como momento interior del espíritu.

El surgimiento de este tipo en las grandes ciudades, junto con la revolución científico/técnica (F. Bacon, Galileo) y el comercio, crearon las condiciones para un salto cualitativo en el aumento y difusión de la riqueza. La cultura se vuelve poder efectivo de transformación de la vida y el cultivo de la personalidad encuentra su apología en los grandes humanistas. Aparecen las primeras teorías legitimadoras del poder político como pacto social (Hobbes, Bodino, Suárez), como también las primeras que prescriben el uso social de la riqueza (Vives). El poder adquiere la reflexividad de su ejercicio en sus crisis internas, tal como se muestra en *El príncipe* de Maquiavelo y en el *Leviatán* de Hobbes, y la riqueza su glorificación pública social en los grandes mecenas culturales del Renacimiento[15]. Y ambos, Estado y Riqueza se corroboran uno al otro como poderes absolutos[16]. Pero más que la historia, lo que interesa aquí a Hegel es la fenomenología de las nuevas actitudes y elementos intelectuales ligados a estas potencias. Es sabido que el Estado representa la esencia universal frente a la guerra generalizada e incivil en el estado de mera naturaleza. «El poder estatal, al igual que la *substancia* simple, es también la obra universal, general: la *Cosa misma* absoluta, en la que los individuos tienen enunciada su *esencia* y donde su singularidad no es más que, simplemente, conciencia de su *universalidad*» (270/587). Hegel piensa ya desde las modernas teorías del pacto (Suárez, Hobbes, Locke, Rousseau), con clara alusión a la rousseauniana, al referirse a la renuncia y sacrifico del singular. Como escribe en el texto citado de Jena:

> *Los individuos saben que la voluntad general* es su voluntad particular y, más precisamente, su voluntad particular enajenada; asimismo saben que es su esencia objetual, su puro poder, que *implícitamente* —y también *en su saber*— constituye su esencia [...] La forma general es este convertirse el singular en general, no es empero necesidad ciega, sino mediada por el saber, o en ella cada uno es su propio fin, de modo que el fin ya es el motor (FR 208).

En cuanto súbdito del Estado soberano, al que él mismo ha prestado su consentimiento, el individuo se siente amparado en su derecho

15. Jacobo Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de J. A. Rubio, Escelicer, Madrid, 1941, pp. 57-58 y 135-142.

16. Como señala expresamente Th. Hobbes, «la nutrición de un Estado consiste en la *abundancia* y *distribución de materiales* conducentes a la vida; en su *elaboración y preparación*; y una vez elaborados en su *entrega*, a través de los canales adecuados, al uso público» (*Leviathan*, ed. de C. C. Macpherson, Penguin, Middlesex, 1968, cap. 24, pp. 294-295; trad. de Carlos Mellizo, Alianza, Madrid, 1993, p. 201). Más adelante precisa que el Estado debe procurar también el bien público, pues por «seguridad (*safety of the people*) no debe entenderse una mera preservación, sino también las demás satisfacciones de la vida que cada hombre, mediante su legítimo trabajo y sin peligro o daño para el Estado, quiera para sí» (cap. 30, p. 267).

por la ley pública y gobernado por ella en un orden abierto de convivencia potencialmente universal. El Estado es el gerente activo y el garante de esta universalidad de la ley. Pero también la Riqueza, en cuanto potencia *pasiva*, alcanza este rango por otras razones. Hegel se hace eco en este punto de las teorías de la economía política de Adam Smith y Ricardo, que también estaban ya presentes en la *Filosofía real* de Jena[17]. «Cada individuo singular es aquí singular y por tanto trabaja para una necesidad; [mas] el contenido de su trabajo va más allá de su necesidad, trabaja para las necesidades de muchos y la satisfacción de sus muchas necesidades particulares es el trabajo de muchos otros. Puesto que *su trabajo* es este trabajo abstracto se comporta como yo abstracto o en el modo de la coseidad» (FR 103). El trabajo abstracto es, pues, un trabajo de trascendencia social. Y puesto que la Riqueza se genera entre todos, a todos debe alcanzar. Pero más que el lado genético de la Riqueza, le interesa subrayar a Hegel en la *Fenomenología* el carácter universal de esta potencia pasiva, que se deja repartir y consumir por todos, aun cuando su disfrute sea particular:

> Aunque la Riqueza (*Reichtum*), ciertamente, es lo pasivo o lo nulo, es también la esencia universal, así como el *resultado que deviene* constantemente del *trabajo* y de la *actividad de todos*, igual que vuelve luego a disolverse en el *disfrute* (*Genuss*) de todos. Es cierto que, en el disfrute, la individualidad llega a ser para sí o a ser como individuo *singular*, pero este disfrute mismo es el resultado de la actividad general; del mismo modo que, recíprocamente, él produce el trabajo universal y el disfrute de todos (*Phä.* 270/587).

Dejarse repartir en sí misma, en cuanto universal, no significa lo mismo que una homogénea distribución de la misma, sino el reconocimiento de ser un patrimonio común participable por todos. La economía se ocupa de lo referente al desarrollo productivo de bienes, intercambio comercial y distribución en el mercado, necesarios para cuidado y satisfacción de la necesidad vital, que solo puede llevarse a cabo en el trabajo común. Pero en este desarrollo, como se verá más adelante, ocurren crisis inevitables y conflictos de intereses, por donde transcurre la otra necesidad objetiva de lo real, pues lo malo pertenece al advenimiento del espíritu en la historia. «Es la *riqueza general* y la necesidad general, que, sabida como tal, a ciencia y conciencia, es sacrificada al mal y deja que así todos sin excepción participen también de su existencia, de modo que puedan servirse de ella» (FR 204). Pero no deja de añadir que pese a todo, «esta necesidad, que es la plena contingen-

17. Véase el estudio clásico de Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, especialmente el cap. 3, par. 5: «La economía del periodo de Jena» (trad. de M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1970, pp. 318-335).

cia de la existencia singular, es asimismo la *substancia que la mantiene*» (FR 205). Su conclusión es que «lo efectivamente real (*das Wirkliche*) tiene, simplemente, el resultado espiritual de ser inmediatamente universal» (270/587) en cuanto producto necesario de procesos de objetivación universal y alienación de la autoconciencia. Pertenecen, pues, a la historia del espíritu, y en su mismo extravío o aberrancia denuncian su índole espiritual. Pueden llegar a constituir una nueva 'tragedia en lo ético', incluso a provocar un estallido revolucionario catastrófico, como se verá más adelante, pero el espíritu sabe curar sus heridas y es capaz de recuperarse, incluso de resurgir transfigurado de su más profundo extravío. Esta es la única fe racional que cabe en la obra de Hegel: la realidad acaba siendo razonable, aunque le cueste mucho tiempo —errores, conflictos, sacrificios, en suma, contradicciones—, pero a través de estas se abre su camino el espíritu. Lo racional, como la libertad, acaban siendo una conquista de los que aguantan activos y vigilantes los avatares trágicos de la historia.

4. *La conciencia noble y la conciencia vil*

Una nueva singladura se abre con el análisis del trance decisivo en que se encuentra la autoconciencia frente a estas dos potencias sociales, en las que está comprometido su destino espiritual:

> En estas dos potencias espirituales, entonces, donde la autoconciencia reconoce su substancia, su contenido y su fin, contempla su esencia doble, en la una su *ser en-sí* (*Ansichsein*) en la otra su *ser-para sí* (*Fürsichsein*). Pero, a la vez, en cuanto espíritu, ella es la *unidad* negativa de la subsistencia de ambas y de la separación de la individualidad y de lo universal, o de la realidad efectiva del *Sí-mismo* (*Selbst*) (*Phä.* 270-271/587).

El trance reside en que la autoconciencia se encuentra reflejada en estas potencias en el doble momento constitutivo de su ser-en-sí y su ser-para-sí, pero, a la vez, la unidad de ambos (del *en-sí* y del *para-sí*), en que se cierra para la autoconciencia el círculo de su verdad, solo puede llevarse a cabo *negativamente*, a través de la contradicción y mediación de ambos momentos, es decir, en la reflexión interna de ambas potencias en su *ipseidad* (*Sichselbstgleichkeit*). Hegel no es un pensador iluso, como creen algunos materialistas, sino extremadamente grave con un agudo sentido de la responsabilidad histórica del pensamiento. El espíritu subjetivo, en su individualidad, no puede permanecer ajeno a estas potencias, pues está implicado en su génesis y desarrollo. Ni ellas a él, pues estas esencias objetivas nada son por sí mismas fuera de la aliena-

ción de la autoconciencia, que las hace surgir y las mantiene. Esto significa que, aunque «se sabe *libre* (*sich frei weiss*) y cree (*meint*) poder elegir ante ellas, e incluso no elegir ninguna de las dos» (271/589) como potencias objetivas a su disposición, está obligado, sin embargo, por la fuerza de las cosas (o por su necesidad objetiva), a tomar postura ante ellas mediante su propio juicio y decisión. Para ello dispone de los criterios del bien y el mal que pertenecen a su conciencia de la esencia absoluta. Pero, a su vez, es también consciente de la realidad efectiva, y, por tanto, ha de contrastar la una con la otra, pasar «de lo pensado a la esencia objetual», en una palabra, a emitir un juicio (*das Urteil*). En un primer momento, la autoconciencia va identificar de modo inmediato al Estado con el bien y la Riqueza con el mal. Pero este juicio es ingenuo e irreflexivo, «no es un juicio espiritual» —dice Hegel— porque no relaciona los extremos entre sí. Se limita a mantenerlos separados, pero en cuanto momentos del espíritu están entrelazados y extrañados entre sí, y ese entrelazo dialéctico es la propia unidad negativa de la autoconciencia, de modo que ella «tiene que referirse a cada uno de ellos de un modo doble (*auf die gedoppelte Weise*)»: cada uno de estos momentos y esencias objetivas es tanto lo uno —el bien— como lo otro —el mal—, «con lo que se mostrará su naturaleza de ser determinaciones alienadas entre sí» (271/589 corr.). Esta equivocidad no se debe, pues, a una ambivalencia lógica, sino a la duplicidad existencial de momentos constitutivos —el *en-sí* y el *para-sí*—, que se requieren uno al otro, en su recíproca negatividad, para constituir íntegramente el Sí mismo. Y otro tanto acontece en las potencias objetivas —el Estado y la Riqueza— en que estos momentos se han reflejado por la alienación cultural de la autoconciencia en su surgimiento. Por lo tanto, a la hora de emitir el juicio, «su criterio y su verdad (de la autoconciencia) no es cómo sean inmediatamente en sí mismos lo *igual* o lo *desigual*, es decir, lo en-sí abstracto o el ser-para-sí, sino lo que ellos sean en la referencia del espíritu a ellos: su igualdad o desigualdad con él» (271/589). Esta referencia del espíritu a ellos (ambos momentos o ambas potencias), o de ellos al espíritu, hace que no tengan, como potencias objetivas, un sentido unívoco, abstracto o separado, sino «en *su reflexión hacia dentro de sí mismos* (*ihre Reflexión in sich selbst*)» (*ibid.*), es decir, en la mediación recíproca que cobran en la autorreflexión. Ninguna determinidad vale en sí misma, sino en cuanto mediada por la otra y extraña a sí:

> De acuerdo con esto, la conciencia que es *en y para sí*, encuentra en el poder estatal, desde luego, su *esencia simple* y su *persistencia* en general, mas no su *individualidad* como tal; encuentra, desde luego, su en-sí, no su ser para-sí; antes bien, encuentra negada en él su actividad en cuanto actividad individual y subyugada por la obediencia. El individuo, entonces, ante este

> poder, se reflexiona dentro de sí mismo; a sus ojos, este poder es la esencia que le oprime, y es lo *malo* (*Phä.* 272/591).

Veamos: si se toma en cuenta en el juicio el radical del *para-sí* o del sujeto, el Estado no es tan bueno como parece a primera vista, o mejor sería decir que es realmente bueno en cuanto estable universal activo, pero es también malo en tanto reprime la individualidad. Por el contrario, la Riqueza, en cuanto el universal pasivo, que se reparte por doquier, es un bien para el individuo, pues le procura su satisfacción y goce. «Es el bienestar universal en sí, y si deja de hacer algún beneficio y no satisface las necesidades de cada uno, ello es una contingencia que no perjudica a su necesaria esencia universal» (272/591). Pero, por otro lado, si se toma en cuenta la dimensión del *en-sí* o de la substancia, los términos se invierten. El Estado representa la esencia universal, que da al individuo la ley para convivir y eleva sus esfuerzos al orden de lo universal. «La ley es la substancia simple ella misma» en reposo y el gobierno «es su actividad, que se vivifica y conserva a sí mismo y a todos». Es, por tanto, el bien, mientras que de la Riqueza solo se obtiene «la conciencia efímera» de su disfrute en la contingencia y la amarga experiencia de la desigualdad. Como vemos, «los conceptos de bueno y malo adquieren aquí, por tanto, un contenido opuesto al anterior» (*ibid.*). En estos juicios invertidos se da, pues, una igualdad y una desigualdad, solo que repartida de distinto modo para la autoconciencia. En uno, el Estado es lo igual en sí, y la desigualdad está por el lado de la Riqueza que diferencia y divide. Pero, inversamente, en el otro, es la Riqueza lo igual con ella y el Estado lo desigual que la violenta. En definitiva: «Lo que hay es un doble *encontrar igual* y un *doble encontrar* desigual, una referencia contrapuesta a las dos esencialidades reales» (*ibid.*). En vista de esta inversión, que nos sume en la perplejidad, no tenemos más remedio que «juzgar nosotros mismos estos dos modos diferentes de juzgar» (*ibid.*), es decir, comprometernos existencialmente con ellos. Hegel pone a la autoconciencia en la tesitura de tener que tomar su propio partido. Estos dos enjuiciamientos invertidos son demasiado abstractos, como casos de conciencia de un manual de moralista o de casuística ideológica. Pero vistos en concreto, en situación, se convierten en el drama interior insoslayable de la propia autoconciencia que tiene que arreglárselas con ellos. El bien y el mal, lo igual y lo desigual, son criterios abstractos, pero es en el enjuiciamiento personal donde tienen sentido lo bueno y lo malo, no en sí, sino en la dis-yunción o con-junción, que cobran en una determinada figura de existencia. «La conciencia realmente efectiva tiene ambos principios en ella, y la diferencia cae únicamente dentro de su esencia, a saber, en la referencia de ella misma a lo real» (273/593). Decía antes que Hegel nos pone en un trance decisivo. Es anterior a toda moral categó-

rica y ley escrita. Es el modo de atender al nudo intestino de dos dimensiones fundamentales de la existencia, de dar primacía a una con respecto a la otra, o bien de conjugarlas en una relación dialéctica productiva. Este es el juicio ético existencial, la resolución de procurar el acuerdo con uno mismo. Pero antes, hay que pasar por la contradicción. Esta decisión fundamental origina dos figuras éticas individuales de gran trascendencia. No se trata de ideologías políticas ni de clases sociales, sino de juicios valorativos y decisiones que determinan el sentido de la vida entera. Hegel las llama la conciencia noble (*edelmütige*) y la conciencia vil (*niederträchtige*), pero estos nombres son equívocos, pues dan la apariencia de opciones morales codificadas o de ideologías políticas radicales, cuando se trata propiamente de posturas existenciales concretas que, activa o pasivamente, tiene que hacer cada uno[18].

La conciencia noble está incondicionalmente de parte de la igualdad; piensa que el bien es lo siempre igual a sí mismo; por eso se cree recta. Elige la igualdad como lote, y la ve tanto en el Estado como encarnación de lo universal activo como en la Riqueza como el universal pasivo que se deja repartir. Está, pues, del lado de la ley estatal, en la que ve reflejado su lado universal en sí, y también del goce de la propia individualidad, que da la Riqueza, como su ser para-sí. Se diría que es una conciencia ajustada o templada, que solo ve lo positivo en los dos lados. La espanta lo irregular o anormal. Respeta, pues, y obedece de buen grado al que gobierna, al igual que agradece los favores de fortuna que se le hacen. Por el contrario, la conciencia vil está por la desigualdad (a la que hemos llamado abstractamente el mal), es decir, se rebela frente a la atadura del Estado, al que ve como represor de la individualidad, así como frente a la Riqueza en tanto que posibilita de modo contingente el propio goce de sí: «Solo llega por ella a la conciencia de la singularidad y del disfrute efímero; la ama a la vez que la desprecia, y con que desaparezca el disfrute, evanescente de por sí, considera también desaparecida su relación con el rico» (273/593). Ahora bien, estas posturas o tipos ideales solo atañen al enjuiciamiento, o a determinaciones presentes en el juicio, esto es, a la relación de la autoconciencia con estas potencias «en cuanto objetos» de su consideración. La reflexión, pues, todavía acontece abstractamente para ella. En otros términos, solo ha sido vista en la perspectiva fenomenológica del *nosotros* (*für uns*), «un poner tanto a una como otra determinación, y es por ello un cancelar por igual a ambas, no es todavía la reflexión de ellas para la conciencia misma» (273/593); es decir, no son todavía posturas asumidas existencialmente

18. No es, pues, extraño que esta dualidad aparezca de nuevo, en el espíritu cierto de sí, como alma bella y alma activa o comprometida, y libren entre ellas el combate definitivo.

por la autoconciencia, ni las potencias objetivas, de que hablamos, son realmente potencias efectivas actuantes, sino «*esencias* solo de manera inmediata [que] —dice Hegel— no han pasado por el proceso de *llegar a ser* tales» (*ibid.*). Mientras se juzga, la reflexión no se ha consumado prácticamente. Hay que ir más allá del juicio, que enfoca sus objetos idealmente y se limita a comparar en abstracto la conciencia pura con la conciencia efectiva de lo real. Los objetos o predicados del juicio deben pasar a ser sujetos en su devenir. A esto llama Hegel, usando un modelo lógico, pasar del juicio al silogismo, esto es, pasar de la enunciación estática a la relación dinámica de los dos extremos o elementos de la relación judicativa —la autoconciencia singular y las esencias objetivas del Estado y la Riqueza en las posturas correspondientes—; pasar, en suma, de «la referencia externa hasta la unidad interna», o lo que es lo mismo, ponerlas «en movimiento mediador, en el que emerge la necesidad y el término medio de ambos lados del juicio» (274/595). Con ello el pensamiento abstracto entra en la realidad efectiva y la autorreflexión se lleva a cabo en el orden existencial de la actitud misma, en donde va a surgir, conjuntamente y mediante el *espíritu* de la cultura, tanto la *realidad efectiva* (*wirklich*) de la autoconciencia en su alienación como la realidad de las potencias objetivas del mundo, el Estado y la Riqueza *efectivas*.

En este nuevo orden, en que hemos pasado del enjuiciamiento a la resolución, ¿cómo se comporta la conciencia noble, de modo que haga surgir el Estado como potencia objetiva real? La respuesta de Hegel señala tres momentos en la praxis alienadora de la autoconciencia noble: el servicio, el consejo y el halago. Estos tres actos pueden leerse tanto en clave fenomenológica como histórica, es decir, como actitudes de una vida individual y como momentos de un proceso histórico, que puede ilustrarlos, pero obviamente, lo relevante en primer plano, es el análisis fenomenológico de la figura. Ante todo, el *servicio* (*Dienst*). En conformidad con su enjuiciamiento teórico, la conciencia noble se pone a trabajar en pro de su idea allí donde puede apuntar un poder directivo. Es el primer acto de su alienación, análogo en todo punto al trabajo en la dialéctica del siervo. Se comporta, pues, negativamente con respecto a sus fines e intereses particulares con tal de facilitar la emergencia en la vida social de esa substancia universal, en la que cree. Tal sacrificio significa la renuncia a su estado inmediato, en que se encuentra pasivamente, «a su contenido y existencia particulares, dejándolos desaparecer» o, mejor, haciéndolos desaparecer, pues se trata de una alienación activa en el empeño de hacer surgir o robustecer el poder estatal. «Es el heroísmo del *servicio* —la *virtud* que sacrifica el ser singular a lo universal, y lleva así a este a la existencia—, la *persona* que renuncia a la posesión y el disfrute de sí misma y que actúa y es efectiva para el poder que haya» (274/595). En otros términos, renuncia al título jurídico de *per-*

sona, por el nuevo título de actor responsable de su destino en su obra, es decir, no se confía al derecho abstracto, sino a la *virtud*. Tal actitud existencial correspondería, en la perspectiva diacrónica histórica, al sacrificio del noble medieval que depone su particularismo, tal vez belicoso, y pone su esfuerzo al servicio de un poder único naciente. La conciencia noble es el caballero esforzado, que cree servir a la mejor causa y arriesga en ello su propia vida. Me viene a las mientes la noble figura del condestable español don Rodrigo, que cantó a su muerte su hijo Jorge Manrique en versos inmortales[19]. En este contexto heroico, recuerda Hegel que de esta alienación activa surge tanto el valor personal de la autoconciencia como el poder del Estado:

> Esta actividad que conecta la esencia con el sí-mismo produce esta *doble* realidad efectiva: a sí mismo como aquello que tiene realidad efectiva *verdadera*, y al poder estatal como lo *verdadero*, lo que *vale* (*Phä.* 274/595).

La tesis es asombrosamente moderna: el poder del Estado no procede de la herencia ni de hechos de armas ni de la violencia con que se impone, sino de la *virtud* por la que es reconocido y servido. El poder vive de la renuncia de quien lo sirve, en la conciencia de que representa un universal en-sí, activo para la convivencia humana. Sin embargo, este primer acto no basta. Hay ya poder estatal, pero todavía no ha llegado a penetrar en él la conciencia del sí-mismo; «no tiene aún una voluntad *particular* (*besonderen Willen*), pues la autoconciencia que sirve aún no se ha despojado de su sí-mismo puro, y no ha espiritualizado con ello el poder estatal» (*ibid.*). Se necesita un segundo paso: sobre el servicio, el *consejo* (*Rat*) la capacidad de aportar al Estado asesoramiento en sus decisiones y acierto en sus fines de gobierno. A esto vincula Hegel el honor, puesto que es reconocido por el poder en su capacidad de orientarlo. «Por eso, la autoconciencia vale en sus pensamientos y goza del *honor* (*die Ehre*). Es el vasallo orgulloso, activo para el poder estatal en la medida en que este no es voluntad propia, sino *esencial*» (275/597). Un vasallo orgulloso, convertido en la nueva conciencia del poder es Maquiavelo, a quien podría encajar el sibilino comentario siguiente: mas en el honor concedido, en tanto que reafirma la individualidad del consejero, se abre también la posibilidad de un propio juicio particular, donde anida una reserva, una crítica. Hegel riza el rizo de su reflexión de un modo sutil:

19. «Después que puso la vida / tantas veces por su ley / al tablero; / después de tan bien servida / la corona de su rey / verdadero; / después de tantas hazañas / a que no puede bastar / cuenta cierta, / en la su villa de Ocaña / vino la muerte a llamar / a su puerta («Coplas a la muerte del maestre de Santiago, don Rodrigo», en *Poesía cortesana. Siglo* XV, Biblioteca Castro, Madrid, 2009, pp. 502-503).

> Ciertamente, el sacrifico de la existencia que acontece estando al servicio es completo cuando llega hasta la muerte; pero haber superado el peligro de la muerte misma, haber sobrevivido, deja como resto una existencia determinada, y, por ende, un para-sí particular, que hace sospechoso y ambiguo el consejo para el mayor bien general, y de hecho, se reserva la propia opinión y la voluntad particular frente al poder estatal (*Phä.* 275/597).

El consejero tiene su propio criterio, y si es de poderosa personalidad, además de aconsejar, puede disentir e incluso crear un estado vigoroso de opinión que ponga en cuestión su fidelidad. Queda un fondo insobornable de su actitud que no se pliega a la voluntad del príncipe. Llegado el caso, puede primar su personalidad sobre la función de consejero o albacea del poder. Por poner un ejemplo de nuestra historia nacional, tal fue el caso de Antonio Pérez, secretario de Estado de Felipe II, y aliado luego con la causa de los rebeldes en los Países Bajos. En este trance crítico, señala Hegel que la conciencia noble puede convertirse en conciencia vil, esto es, desigual con el poder, «por la que esta siempre está a punto de rebelarse» (*ibid.*). No hay un yo enterizo de una sola pieza, sino siempre con anverso y reverso. No es de extrañar que esto ocurra si se tiene en cuenta que cada figura de conciencia —la conciencia noble y la vil—, es ella misma y su otra, su reverso, al que implica en su extrañamiento, de modo que en circunstancias críticas puede darse la vuelta. Pero lo que importa de veras es la conclusión que saca Hegel de ello: no se ha consumado hasta aquí, de parte del noble, el sacrificio completo de la propia voluntad y es preciso pasar adelante en la alienación o renuncia, consumar la muerte ascética definitiva del sí mismo:

> Por eso, el verdadero sacrifico (*Aufopferung*) del ser para-sí será únicamente aquel en que el ser para-sí se entregue tan perfectamente como en la muerte, pero que también se conserve en este extrañamiento (*Entäusserung*); llega a ser así efectivamente real como aquello que es en-sí, como la unidad idéntica de sí mismo y de sí en cuanto lo contrapuesto. Por el hecho de que el espíritu interno [...] emerge y se aliena, el poder estatal es, a la vez, elevado hasta ser un sí-mismo propio igual que sin esta alienación, las acciones del honor, de la conciencia noble, y los consejos de su discernimiento se quedarían en aquella ambigüedad que aún tenía al separarse en la argucia de la intención particular y de la voluntad propia (*Phä.* 275-276/599 corr.).

En esta extrema renuncia a sí de la autoconciencia noble, a su particularidad y personalidad, en su alienación activa en pro de la universalidad en sí, su «sí mismo» aparece transfigurado como la conciencia propia del Estado. El pasaje presenta una correspondencia estructural con aquel otro sacrifico radical de la autoconciencia desgraciada, que precedía a la aurora de la razón moderna: tal alienación del singular ha-

cía emerger en su actividad, desposeída voluntariamente, la universalidad del Otro absoluto inmanente a su obra, la voluntad real y verdaderamente universal. Merece la pena recordarlo:

> Pero en la inmolación (*Aufopferung*) efectivamente consumada, igual que la conciencia cancelaba la *actividad* (*das Tun*) en cuanto suya, también su desdicha (*Unglück*) se ha desasido en sí de ella [...] Pues la entrega de la propia voluntad es negativa solo por un lado, según su *concepto* o *en sí*; a la vez, sin embargo, es positiva, a saber, el poner la voluntad como de *otro*, y, de modo determinado, la voluntad como de algo no singular, sino universal (*Phä.* 131/301-302).

Pero ahora, sin embargo, lo que está en juego, lo que se sacrifica hasta la inmolación[20], no es una autoconciencia singular, sino el espíritu subjetivo con su propio sí-mismo cultural. Tal resolución práctica nos lleva al tercer momento de la alienación: el *lenguaje de la adulación*. Pero antes de abordarlo, será preciso demorarse, en clave *für uns*, sobre la esencia del lenguaje mismo.

5. *Excurso sobre el lenguaje*

Al lenguaje ha venido haciendo Hegel múltiples referencias, diseminadas por doquier[21], cuyos trazos sueltos van dibujando, no obstante, una tesis de trasfondo acerca de la relevancia del mismo en la *Fenomenología*, hasta el punto de constituir el elemento que sostiene la interna dialecticidad de la obra. En esta sección de la cultura, como era de esperar, se alcanza la cima de la lingüisticidad en la fragua del espíritu. Hegel viene tratando los diversos grados de alienación de la autoconciencia en el surgimiento del poder, y llegado al tercero, el más extremo, puntualiza: «Pero esta alienación (*Entfremdung*) sucede únicamente en el lenguaje que entra aquí en escena en su significado más propio y característico» (276/599). Con esto alude Hegel, no al lenguaje en su contenido, como depósito de determinados sentidos, ni en sus diversos actos ilocucionarios, ya sea el mandato o el consejo, etc., sino en su forma interna. «Se trata de la fuerza (*Kraft*) del hablar (*Sprechen*) como tal, fuerza que realiza lo que hay que realizar» (*ibid.*)[22]. Como se sabe, Karl Bühler

20. Recuérdese aquí de nuevo cómo se enlaza el lado positivo de la *alienatio* como sacrificio con el negativo de la *alienatio* como despojo.

21. Véase *supra* cap. I, «La certeza sensible», pars. 1. «La mirada fenomenológica», 2. «La certeza del objeto» y 4. «El todo de la relación», especialmente en la coda final, y cap. IX, par. 3. «El yo y su cuerpo».

22. Hoy en día nos referimos a los actos de habla con fuerza ilocucionaria (Austin, Searl), que realizan cosas o acontecimientos con palabras, como prometer, casarse, decla-

ha especificado las tres funciones semánticas del lenguaje, implicadas entre sí: la *representativa* de un objeto, la *expresiva* del sujeto emisor y la *apelativa* al otro sujeto receptor, de modo que el signo lingüístico es conjuntamente «*símbolo*, en virtud de su relación a objetos y relaciones, *síntoma* (indicio) en virtud de su dependencia del emisor, cuya interioridad expresa, y *señal* en virtud de su apelación al oyente»[23]. La forma sería la actividad (*enérgeia*) significativa misma que funda esta estructura triádica referida del lenguaje en cuanto *ergon* u obra. Solemos entender el lenguaje como exposición de un mundo compartido, pero se encubre de ordinario la dimensión del *decir-se* de un sujeto a otro, de ponerse en un elemento objetivo y público, cuyo sentido y valor tiene el otro que corroborar. La enigmática referencia de Hegel «a lo que hay que hacer aquí» alude precisamente a esta transformación interna o traspaso del individuo al orden de lo universal. «Pues el lenguaje es el *ser-ahí* (*Dasein*) del sí-mismo puro en cuanto sí mismo; en él, la *singularidad que-es-para-sí* (*für sich seiende Einzelheit*) entra como tal en la existencia, de tal manera que es *para-otro* (*für andere*)» (276/599). La tesis básica hegeliana es que el lenguaje es la existencia inmediata del sí mismo; en ninguna otra de sus expresiones o exteriorizaciones —el gesto, la obra— está tan inmediatamente presente como en la palabra. De las demás puede retirarse o encubrirse; en cambio, en la palabra se realiza su propia actividad pensante, quedando objetivada. «Mientras que el lenguaje, en cambio, la contiene en su pureza, solo él enuncia y pronuncia al 'yo', el yo mismo. La existencia de este último es, en cuanto estar ahí, una objetividad que tiene en el lenguaje su verdadera naturaleza» (*ibid.*). Es su *Ent-äusserung*, su completa exteriorización enajenante en cuanto se pone objetivamente fuera de sí y, con ello, se ex-pone a merced del otro. El *verbum mentis* se hace *carne*, o en otros términos, la intención significativa no se cumple o consuma hasta hacerse palabra. Pero se ha expuesto en un elemento público, donde solo puede valer en cuanto universal. «*Yo* es *este* yo: pero, en la misma medida, es algo universal; su aparecer (*erscheinen*) es, con la misma inmediatez, su extrañamiento y el desaparecer de este yo» (*ibid.*) Pocos años más tarde, lo confirmará el gran teórico Wilhelm von Humboldt, en términos que habría suscrito el propio Hegel:

> Pues la objetividad se incrementa cuando la palabra formada por uno le es devuelta al resonar en boca ajena. La subjetividad no sufre con ello detrimento, ya que el hombre siempre se siente uno con el hombre; incluso sale

rar abierta una sesión por la autoridad competente, etc., pero aquí se refiere Hegel a la fuerza originaria constitutiva —intencional y comunicativa— del lenguaje en cuanto tal.

23. *Teoría del lenguaje*, trad. de Julián Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 69 (TL).

de ello reforzada, desde el momento en que la representación convertida en lenguaje no pertenece ya a un sujeto solo [...] La fuerza del pensar tiene necesidad de algo que le sea afín y sin embargo diverso. Lo igual lo hace prender, lo distinto le proporciona la piedra de toque de la esencialidad de sus productos interiores (DEL 77-78)[24].

Cuando el yo es escuchado y comprendido por el otro, lo dicho es corroborado en su valor de universalidad. Se ha convertido en palabra común. El yo desaparece en su inmediatez al ser aceptado. Pero «este desaparecer mismo es, pues, su permanencia; es su propio saber acerca de sí, y su saber acerca de sí como de alguien que ha pasado a otro sí mismo, que ha sido oído y es universal» (276/601). Casi en réplica de este planteamiento, dirá más tarde Humboldt, a cuyo testimonio recurro de nuevo, aparte de su autoridad, por parecerme una resonancia del propio Hegel:

Todo acto de hablar, aún el más simple, pone lo sentido y percibido individualmente en conexión con la naturaleza común de la humanidad. Y no es distinto lo que ocurre en la comprensión. En el alma no puede encontrarse nada que no proceda de la propia actividad, y entender y hablar no son sino efectos de una misma fuerza, la del lenguaje. Hablar con otro no es en modo alguno cosa comparable a la transmisión de un objeto material. Tanto en el que comprende como en el que habla la materia ha de desarrollarse a partir de la propia fuerza interna [...] De este modo el lenguaje se encuentra en toda su plenitud en cada individuo, lo que a su vez no significa sino que cada uno lleva en sí el anhelo de seguir produciendo desde sí la lengua entera (DEL 78).

Com-prender-se es com-partir la objetividad universal que se ha engendrado en común. Esto se ve mejor cuando la com-prensión no es instantánea y ha tenido que lograrse tras un esfuerzo discursivo recíproco de com-penetración, en que cada uno se siente tocado, alcanzado, por el *lógos* del otro, y, a su vez, lo replica con un nuevo *lógos* contrario/complementario. A lo largo del diálogo, cada uno es de-puesto en su particularidad forzado por el otro, expuesto en lo universal mediante el otro, y re-puesto juntamente con el otro en la esencia originaria común. Es el *dia-lógos*, el pensamiento a través de lo otro, el «entre-dos» o *lógos intermediario*, en que se desarrolla un argumento en común, capaz de alcanzar un entendimiento o acuerdo (*Verständingung*)[25]. Comprender es, entonces, un com-prehender-se recíproco, un incluir-se el

24. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*, trad. de Ana Agud, Anthropos, Barcelona, 1990 (DEL).
25. Véase mi ensayo *El diálogo, la razón civil*, EUG, Granada, 2020.

uno al otro, como extremos que a lo largo de su confrontación, se repliegan y con-cluyen en lo mismo, en aquello que los pre-contenía ya potencialmente desde el comienzo. El nosotros no ad-viene al final, como un pro-ducto, sino que está haciéndose y fraguándose en el proceso mismo, de modo que sobre-viene al término el poder originario de un principio unificante:

> La substancia *espiritual* entra como tal en la existencia [...] Es así el término medio que presupone los extremos, y es engendrado por la existencia de ellos: pero igualmente es el todo espiritual que prorrumpe entre ellos, que se escinde en ellos y engendra a cada uno —solo ahora— por este contacto con el todo en su principio [...] Esta mediación, por ende, pone el concepto de cada uno de los dos extremos en su realidad efectiva, o bien, en otros términos, convierte lo que cada uno es en sí en su espíritu (*Phä.* 276-277/601).

Entonces se realiza «lo que hay que realizar»: cada sí mismo se trasciende a lo universal, y este es, en verdad, una esencia concreta que los envuelve y ayunta a todos. Ciertamente, Hegel no se refiere aquí expresamente al diálogo, aun cuando este revela la verdadera potencia transformadora del decir. Solo pues, hablando uno con otro, diciéndose al otro, este yo singular *pretende* ponerse como universal, y solo alcanza un verdadero sí mismo en el orden de lo común: el nosotros.

6. *El lenguaje de la adulación y el Estado*

Todo el parágrafo precedente nos da la clave necesaria —fragmento *für uns*— para entender el fenómeno que analizamos. Desde este extrañamiento (*Ent-äusserung*) o exteriorización enajenante —y la califico así, pues toda salida de sí implica una renuncia— pasamos al análisis de la extrema de-negación de la conciencia noble en su sí mismo, de la que va a surgir el poder absoluto del Estado como verdadero universal. Ahora el extrañamiento (*Ent-äusserung*) se ha modalizado como alienación (*Ent-fremdung*), en tanto que acontece por medio de la denudación total del sí mismo, de un lado, ya en un ambiente del poder sufrido, y, por el otro, generador él mismo de una potencia absoluta, que se erige sobre él y hasta puede serle hostil (*fremd*) o reprimirlo en determinadas circunstancias. No se trata, pues, de la *Ent-äusserung* misma del lenguaje sin más, sino de una específica forma de lenguaje, al que llama Hegel de la adulación (*Schmeichelei*). Este término connota una forma de conducta artificiosa y ambigua, incurso retorcida, que quiere granjearse de antemano alguna forma de reconocimiento por aquello o, mejor, por Aquel, el señor absoluto, que alimenta con sus alabanzas. Sabemos

que en la corte de los príncipes del Renacimiento surge una nueva figura, la del cortesano, el hombre del buen trato y las buenas maneras, refinado en sus gustos, diestro y elegante, ya sea el *Galateo* de Giovanni della Casa o el *Cortigiano* de Castiglione[26]. El cortesano es tanto producto de la Corte como animador de ella, y parece obvio que entre sus múltiples habilidades esté la de saber acompañar al príncipe, entretenerlo en sus ocios y complacerlo con sus alabanzas. Hegel también habla aquí del lenguaje del elogio (*Preis*), pero ya se sabe lo próximo que puede estar de la lisonja. Ya se lo llame lisonja, o adulación, o halago, es el recurso habitual para medrar en la corte. Pero volvamos al nudo dialéctico del encuentro entre el sí mismo y la potencia universal del Estado. «Ambos momentos —escribe Hegel— en los que se limpian y purifican ambos lados, y que son por eso momentos del lenguaje, son lo universal *abstracto*: el que se llama el mayor bien general, y el sí-mismo *puro* que, estando de servicio, hacía renuncia de su conciencia, hundida en la existencia múltiple» (277/601-602). Purificar debe entenderse aquí como depurar, esto es, perfilar en su desnudez los extremos en juego. Ambos son, a su modo, universales *abstractos* y su término medio en que se tras-pasan uno al otro, reside precisamente en su falta recíproca. Como finamente puntualiza Hegel, «a la conciencia (aduladora) le falta que el poder estatal hubiera pasado a ella, no solo como *honor*, sino también efectivamente, y al poder estatal, que no solo se lo obedeciera en cuanto el llamado *mayor bien general*, sino en cuanto voluntad, o que él sea el sí-mismo que decide» (277/603). Lo que sigue es una dialéctica paradójica, por nombrarla de algún modo. La renuncia ab-negada al servicio del príncipe resulta ser, a la postre, una forma indirecta de cultivar su propio interés. «El heroísmo del servicio silencioso se convierte en el *heroísmo de la adulación*» (278/603) ¡Extraña y sorprendente ironía pasar de la *argucia* de la conciencia que aconseja, reservándose su juicio particular, si llega el caso, a esta otra conciencia de la adulación —¿cabe imaginar más extrema argucia?— que alaba y adula a un poder por-venir en su absolutez, al que de antemano quiere tener de su parte! El héroe abnegado de la adulación es el que anhela verse como señor absoluto. Su alabanza es puramente interesada. Incluso su extrema abnegación, rayana a veces en la humillación, a modo de muerte interior, esconde el secreto de una reserva egoísta. Con esta refinada dialéctica, que filtra en su alambique pasiones e intereses hasta convertirlos en el licor de la adulación, se narcotiza el propio sujeto adulador para sobre-

26. J. Burckhardt lo describe como «un modo de ser sobremanera independiente. El móvil secreto que le impulsa, y que Castiglione ha querido disimular, no es el servicio del príncipe, sino su propia perfección» (CR 243). No tengo autoridad para discutir este juicio, pero sospecho que entre las maneras de corte estaría la alabanza del príncipe, que fácilmente se convierte en adulación.

llevar su humillación. «Por esta vía —concluye Hegel— adviene el espíritu de este poder, que consiste en ser un *monarca sin limitaciones*» (*ibid.*). El absolutismo del poder, con voluntad y nombre propios, es el producto de la extrema humillación de la autoconciencia. Hace bien Hegel en llamarla por su nombre: alienación (*Entfemdung*), esto es, expolio extremo de sí, de la autoconciencia que adula, para transferir su sí-mismo. Como decía ingeniosamente Gracián, «no hace el numen el que lo dora, sino el que lo adora»[27].

Que el poder absoluto tenga nombre, llámese Luis XIV o Felipe II, quiere decir que lo encarna un individuo: «¡El Estado soy yo!», una voluntad única que decide. «Este nombre es, por ende, la reflexión hacia dentro de sí o la *realidad efectiva* que tiene en ella misma el poder universal; por él es ella el *monarca*» (278/605). La proyección alienadora de la autoconciencia se polariza en este punto regio, y en él se condensa y reflexiona en un sí-mismo. En el fondo, se trata del tema de la soberanía del príncipe, que era el asunto de los tratadistas modernos (Maquiavelo, Hobbes, Bodino) acerca del Estado. Claramente se advierte en los términos que usa Hegel: «Entonces, el monarca queda simplemente particularizado y *separado de todos, exceptuado y solitario*; en él, el monarca es el átomo que no puede comunicar nada de su esencia y que no tiene su igual» (*ibid.*)[28]. Subrayo en el texto los términos que traducen casi literalmente el carácter del poder ab-soluto, separado de todos (*segregatus*) y puesto sobre todos (trascendente), exceptuado de la ley (*a legibus solutus*) como depositario del poder de la ley, que es su propia voluntad[29]. Sin embargo, según la forma, Hegel no presupone aquí ninguna teoría jurídica acerca del pacto de soberanía, sino la dimensión existencial de la alienación activa de la autoconciencia, la renuncia a su exclusivo ser-para sí para transferirlo a la esfera en sí de lo universal activo del Estado —experiencia que corresponde históricamente a la agrupación de la nobleza en torno al naciente Estado moderno en la monarquía, y su apoyo encomiástico, ya convertida en cortesana, para que llegue a ser un monarca absoluto—[30]. Ahora bien, incluso el poder absoluto tiene su reverso, si no en los códigos jurídicos o en los tratados de derecho, sí en la realidad efectiva. Conforme al

27. *Oráculo manual y Arte de prudencia*, n.º 5, ed. de Emilio Blanco, Cátedra, Madrid, 1997, p. 103.

28. Sobre el carácter absoluto del poder soberano, inabolible, inalienable, intransferible, irresponsable ante la ley, puede verse Th. Hobbes, *Leviatán*, cap. 18.

29. Sobre el origen teológico del concepto de soberanía, puede verse Jacques Maritain, *El hombre y el Estado*, Encuentro, Madrid, 1983, cap. 2, pp. 41-65.

30. Se trata aquí de un pre-supuesto ontológico o existencial, de modo que más allá o más acá de cualquier teoría jurídica del pacto, para que la cesión del singular sea efectiva y veraz, exige esta abnegada renuncia a su sí-mismo.

planteamiento hegeliano, tiene que darse un tras-paso entre los dos extremos implicados en la relación dialéctica, al hacerse otros en su mediación: a la transferencia abnegada (¿?) de la autoconciencia, desprendiéndose de su sí mismo en pro de la voluntad real absoluta del poder, se corresponde otra, a la recíproca, desde la universalidad abstracta del Estado hacia la autoconciencia aduladora, que participa así real y activamente en sus tareas:

> Sin embargo, en tanto que este espíritu propio del poder estatal consiste en tener su efectividad y su alimento en que la conciencia noble sacrifique su actividad y su pensar, este poder es *autonomía alienada* (*die sich entfremdete Selbständigkeit*); la conciencia noble, extremo del *ser para sí*, recupera el extremo de la *universalidad efectiva* para la universalidad del pensar, del que se había despojado; el poder del Estado ha *pasado* a ella (*Phä.* 278-279/605).

Si el Estado absoluto es, pues, «la autonomía alienada» de la conciencia noble, hipostasiada sobre ella misma, esta, a cambio se siente investida del aura universal del poder y puede ser partícipe de sus tareas. Sobre ella revierte la dignidad del único señor a quien sirve. La conciencia noble cortesana recibe así una compensación por su sacrificio. Y no solo esta. Entre las consecuencias de que el Estado encarne en una autoconciencia singular, se sigue que su ser en-sí quede negado o superado en ser para-sí, esto es, «no significa sino que ha llegado a ser momento de la *autoconciencia*, esto es, que solo es en cuanto cancelado» (279/605); dicho en otros términos, que tenga alma. Decía Hobbes que la soberanía es el alma del Estado, es cierto, pero en cuanto el Estado es un yo, queda expuesto a la particularidad y la contingencia de la voluntad que lo encarna. Esta es una paradoja sorprendente: se disuelve su en sí universal en una para-sí contingente, que funge, no obstante, como universal. Se habla mucho del alma del Estado, pero se olvida la otra almita del príncipe, muy susceptible al halago y hasta a dejarse seducir y corromper por aquellos mismos que la adulan. El absolutismo del príncipe puede trocarse en el particularismo de su real voluntad, o de la familia y camarilla. El «Dios mortal» puede llegar a morir, esta era la gran advertencia hobbesiana. Las causas no eran tanto foráneas, sino su propia corrupción en ejercicio. El poder del príncipe absoluto, que así se deja participar, se vuelve tan pasivo y manirroto como la Riqueza misma. El en-sí cancelado del Estado en cuanto universal significa su traspaso a la Riqueza, «con lo que entonces, es la esencia en cuanto algo cuyo espíritu consiste en ser sacrificado y abandonado, en otros términos es la riqueza» (*ibid.*). Puede resultar extraña esta conversión dialéctica del universal *activo* del Poder estatal en el *pasivo* de la Riqueza,

pero en la práctica se comprende de sobra. El poder se dice *ex integra causa* y no tolera otro al lado que él no pueda controlar y administrar a *su* manera, la del príncipe del caso. Se confunde con la misma riqueza y con ella se concentra monopolísticamente o se dilapida. Por lo demás, ha de tenerse en cuenta que el sí-mismo del monarca no solo ha surgido de esta transferencia equívocamente ab-negada, sino que se reproduce gracias a ella. Este individuo que se sabe a sí mismo como poder, «sabe también que los nobles están dispuestos para servir al poder del Estado, sino que también se disponen como *ornamentos* (*als Zierate*) en torno al trono que rodean, y sabe que al que lo ocupa siempre le *dicen lo que él es*» (*ibid.*). Despreciar en el fuero interno a los que lo adulan —pues no son más que adorno de la majestad del poder— bien puede ser una lección del príncipe, pero a la vez, la de ganarse astutamente sus voluntades, haciéndolos depender de sus favores. Como decía Gracián, «más se saca de la dependencia que de la cortesía [...] Acabada la dependencia acaba la correspondencia, y con ella la estimación. Sea lección de prima en experiencia, entretenerla, no satisfacerla, conservándolo siempre en necesidad de sí»[31]. El príncipe acaba generando dependencias, o presunción de ellas, mediante las dádivas, pero él mismo, paradójicamente, llega a depender de estas dependencias, pues necesita del aplauso y confirmación de sus nobles servidores. Decía antes que el poder puede corromperse si disuelve su función de universal activo, y, acaba paradójicamente, por enajenarse, como es el caso de que el monarca acabe estando efectivamente en las manos y en las lenguas de aquellos que lo sirven y lo adulan. Deviene así «una realidad efectiva tal que su concepto es precisamente este movimiento de pasar por el servicio y la veneración —por medio de los cuales llega ser— a su contrario, a la enajenación del poder» (279/605 corr.). Esto lleva tiempo y dádivas, pero nada corrompe tanto al poder como repartir a su antojo la riqueza. Hemos visto muchos monarcas absolutos en manos de sus validos o de sus acreedores por haber sido manirrotos. El caso es que entre el saqueo de las arcas del Estado y las dádivas, el poder absoluto puede llegar a disolverse. Entonces, «el sí mismo característico y peculiar que es su voluntad, al desechar a la conciencia noble, se convierte en la universalidad que se enajena en una singularidad y contingencia perfectas, abandonada a merced de cualquier voluntad poderosa: lo que le queda de autonomía *universalmente* reconocida y no comunicable es el nombre vacío» (279/606-607); es decir, una soberanía nominal o un soberano de mero nombre. ¡Las idas y venidas de la dialéctica, el trueque de inversiones y conversiones, es tan sorprendente como luciferino! Al cabo de la experiencia, la personificación del poder absoluto —ironías

31. B. Gracián, *Oráculo manual y Arte de prudencia*, n.º 5, cit., p. 103.

de la dialéctica— se ha reducido a un *flatus vocis*. No es solo que el poder estatal haya perdido su alma, sino que esta se ha disuelto en un mero nombre, que no encarna nada. No estaría de más ilustrar esta degeneración del poder absoluto en un relato literario, al gusto de Hegel. Cuenta Francisco Ayala en uno de sus más bellos relatos cortos, «El Hechizado», la historia de aquel indio González Lobo, llegado a Sevilla en la flota de galeotes de 1679, cuyo más ferviente deseo era poder besar las manos de su majestad católica, el rey de España. El aura de aquel título lo tenía fascinado. Después de muchos años consumidos en afanes innumerables e intentos inútiles, entre averiguaciones y solicitudes siempre frustradas, deambulando de acá para allá en el laberinto de la administración palaciega, al fin conoció a un sirviente del palacio, casado con la enana doña Antoñita Núñez, de la cámara del rey, quien se ofreció, por un anillo de oro, a llevarlo a su presencia. El día convenido, con la excitación propia de la visita que se supone en el indio, recorrieron pasillos y pasillos, franquearon puertas, atravesaron salones del palacio, y al fin, tras una puerta de roble, «de improviso, González Lobo se encontró con el rey», su majestad Carlos II el Hechizado. «Estaba sentado sobre un regio sillón y apoyaba sus pies sobre un cojín de seda», vestido rigurosamente de «terciopelo negro con un fuerte hedor a orines» y le cubría el pecho una blusa de encaje «humedecida por las babas». Así describe la escena el propio indio asombrado:

> Doña Antoñita se le acercó al oído, y le habló algunas palabras. Su Majestad quiso mostrarme benevolencia y me dio a besar la mano, pero antes de que alcanzara a tomársela, saltó a ella un curioso monito que alrededor estaba jugando, y distrajo su Real atención en demanda de caricias. Entonces entendí yo la oportunidad, y me retiré en respetuoso silencio[32].

A Carlos II, de rey solo le quedaba el nombre vacío. Una degeneración análoga sufre la autoconciencia noble, entregada al cultivo de cargos y prebendas en la corte. Se conoce bien sociológicamente el fenómeno histórico de aburguesamiento de la nobleza, paralelo al de nobilización de la burguesía en el primer ciclo del capitalismo. El servidor del Estado también pierde su alma por el dinero. Acostumbrándose a la cultura del *beneficio universal*, que se ha instalado en la corte, no hay empresa ni tarea donde no intervenga su cálculo de interés. Es el tráfico incesante de concesiones por comisiones, de prebendas por favores, y de títulos nobiliarios por grandes sumas de dinero. En este ambiente, la conciencia noble se transmuta en vil, o en la pura des-igualdad pérfida con aquello mismo que declaraba antes como lo igual en sí mismo o

32. Francisco Ayala, «El Hechizado», en *Narrativa*, ed. de Carolyn Richmond, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2012, p. 504.

alma universal del Estado. No solo se envilece a sí misma, haciendo lo contrario de su pretendido sacrificio por lo universal, sino que envilece al Estado o a la misma «substancia universal» al hacerla «plenamente desigual consigo misma» (279/607). En esta normalización de la vileza, paradójicamente, «ha desaparecido la conciencia vil, pues ha alcanzado el objetivo de traer al poder universal bajo el ser para sí» (*ibid.*). Llega a admitirse como normal el fenómeno de poner lo universal al servicio del interés particular. No se repudia al gobernante que trafica con su cargo y roba abiertamente. Se cree que todo el mundo se lucra y roba cuando tiene ocasión para ello. Más aún, se llega a decir que todo hombre tiene un precio, pues no hay nadie que no se deje corromper por dinero, y esto lo dice, claro está, el envilecido para desarmar de antemano a quien le critica y hacerse pasar como la medida normal de comportamiento.

El dinero o la Riqueza se ha convertido en el en-sí del Estado. Dicho en términos dialécticos, es el tránsito del universal imperante del Estado al universal sojuzgado de la Riqueza. Puesto que riqueza es poder, hasta el alma del Estado se metaliza en su obsesión por la riqueza. Hegel lo formula en términos dialécticos: «La riqueza tiene en ella misma el momento del ser para-sí» (*ibid.*), es decir, ha cobrado la autoconciencia de sí como del poder absoluto, o en otros términos, se ha sorbido el alma del mundo. Se diría que no se resigna a aparecer como meramente instrumental o subordinada a la experiencia singular del goce, sino que se dignifica como esencia universal, se vivifica en sí misma, «así adquiere su propio espíritu en ella misma» (280/607). Podría verse en toda esta sección el reconocimiento del triunfo del capitalismo al ocupar el trono universal del Estado, por haber mostrado que solo él es el poder que mueve el mundo. Pero ya casi dos siglos antes, allá por la baja Edad Media, un clérigo español perdido en un pueblo de Castilla, el arcipreste de Hita, Juan Ruiz, había hecho las *laudes* de esta nueva deidad:

> Sea un hombre necio y rudo labrador,
> los dineros le hacen hidalgo y sabidor,
> cuanto más algo tiene, tanto es más de valor;
> el que no ha dineros no es de sí señor[33].

Pero ¿es acaso verdaderamente señor de sí quien tiene dinero, o más bien resulta ser su servidor? No es una cuestión moral que se cuela en el tema de matute. La dialéctica hegeliana traza aquí un rizo sorprendente. Hay una sutil y nueva alienación, en este caso pasiva, de la autoconciencia noble/servil o envilecida, que encuentra que su sí-mismo le

33. *Libro de buen amor*, Espasa-Calpe, Madrid, 1974, p. 188,

ha sido alienado por la voluntad de quien le hace la dádiva. El propio objeto de su actuación, aun siendo *suyo*, se le enfrenta como un destino adverso con «voluntad propia», que ella no puede domeñar. «Ve su sí-mismo en poder de una voluntad extraña (*in der Gewalt eines fremden Willens*) de la que depende si quiere o no dejárselo» (280/609). No es extraño que en este contexto reactive Hegel la memoria de aquella primera alienación en el Estado formal/jurídico. Allí nada valía el título de *persona*, despojada de él en la devastación de fuerzas desatadas. Aquí es el sí-mismo en su *personalidad* (*Persönlichkeit*) fraguada en la cultura, el que se ve envuelto en un proceso cuyas crisis se desarrollan en manos de otros, las intrigas palaciegas, cada vez más desatadas según se amengua el poder del príncipe.

> Desde el lado de su realidad efectiva pura más propia, o de su yo, ella se ve fuera de sí (*ausser sich*) y perteneciente a otro (*einem Anderem angehörig*), ve su personalidad como tal dependiente de la personalidad contingente de otro, de la contingencia del momento, de un arbitrio o de la más peregrina e indiferente de las circunstancias (*Phä.* 280/609).

Ante textos tan rotundos ¿puede aún pensarse con Marx que Hegel no ha sabido ver el rostro de la alienación (*Entfremdung*), en cuanto destino social, y la ha confundido con el mero extrañamiento (*Entäusserung*) objetivo? Aún más explícito: «Aquí, sin embargo, él ve que la certeza de sí como tal es lo más carente de esencia (*das Wesenloseste*), que la pura personalidad es impersonalidad absoluta» (*ibid.*). Antes perdía su contenido, ahora pierde su sí-mismo. La inversión es palmaria e integral. La autoconciencia vil, la única que queda, dedicada esencialmente a la riqueza y al lucro, y poniendo el poder del Estado en función de su interés particular, ha desembocado en su alienación, ahora en el sentido pasivo del término, al verse dependiente de una voluntad y ajena, y que incluso el propio objeto de su esfuerzo se vuelve contra sí misma. Más aún, esta voluntad ajena, ya no es ni siquiera el monarca, sino lo que se sienta ya en el trono del mundo como esencia objetiva absoluta, la Riqueza. Es una nueva deidad a la que todos veneran, pero ninguno tiene de su lado, pues revuelve y trastorna todo a su real voluntad, que ninguno controla. El poeta Juan Ruiz también lo había adivinado, a su modo,

> En suma te lo digo, tómalo tú mejor:
> el dinero del mundo es gran revolvedor;
> señor hace del siervo, de señor servidor;
> toda cosa del siglo se hace por su amor[34].

34. *Ibid.*, p. 194.

Pero es un amor interesado —no el disfrute, sino la acaparación— del que nace el halago innoble. La conciencia noble envilecida sabe que anida en sí misma una contradicción existencial, que la tiene literalmente desgarrada, pues aquello mismo en que cobra valor y personalidad en su obra, mediante la cultura, se ha vuelto contra ella. Hegel llama a las cosas por su nombre. La conciencia envilecida siente que su agradecimiento a la dádiva que se le ha hecho desde el poder es su más profunda abyección. Pero, a la vez, se rebela interiormente con esta situación alienada. Merece la pena grabar en la memoria esta página clarividente de Hegel, recusado tantas veces por su idealismo:

> Al contemplarse el puro yo fuera de sí y desgarrado, en este desgarramiento, a la vez, todo lo que tiene continuidad y universalidad, todo lo que se llama ley, bien y justo, se ha desagregado y hundido; todo lo igual queda disuelto, pues lo que hay es la *más pura desigualdad*, la inesencialidad absoluta de lo absolutamente esencial, el ser fuera de sí del ser para-sí, el puro yo mismo queda absolutamente descompuesto (*zersetzt*) (*Phä.* 280/609).

Es la contradicción implantada en el seno de sí misma. Hay, no obstante, una profunda autorreflexión en medio de la miseria, pues aún puede sentir su desgarramiento interior y tomar conciencia de la extrema alienación en que se halla. Pero tener conciencia es ya un trance necesario para trascenderse. Quien sabe lo que le pasa, comienza a estar más allá de ello. «En cuanto sí mismo, sin embargo, este se halla, a la vez, inmediatamente, por encima de esta contradicción, es la elasticidad absoluta que vuelve a cancelar este haber sido cancelada» (281/609). Esta tensión entre abyección y rebelión es la dinamicidad de un ser libre, que en la toma de conciencia experimenta así que su sí mismo es irrenunciable. Ahora sabe, además, que su alienación no depende de la conciencia del señor, que le hace o le rehúsa la dádiva, sino del poder del nuevo y absoluto soberano, el dinero entronizado como señor del mundo. Su antiguo halago se convierte ahora en una adulación innoble a este nuevo señor, que es más fuerte y tirano que el antiguo. Decía antes que la Riqueza se ha convertido en el en-sí del Estado. Pero ella no puede gestionar el universal activo del Estado, pues de suyo genera particularidad y desigualdad. Con ello, se ha transmutado el ser mismo de la riqueza: del universal pasivo que era, ha pasado a ser un destino que trasciende y juega con todos. Su poder ha llegado a ser absoluto, la nueva forma de absolutismo en la plutocracia:

> Lo que él comunica, lo que le da a los otros, es el *Ser para-sí*. Pero él no se entrega como una naturaleza carente de sí-mismo, como la condición espontánea de la vida que se entrega, sino como esencia consciente de sí, que se tiene a sí para-sí: no el poder orgánico del elemento, del que la concien-

ya sin arraigo y fundamento, es la mera «opinión carente de esencia», el abismo de la disolución reflejado en «una superficie abandonada por el espíritu».

7. *El lenguaje del desgarramiento*

Para penetrar en este parágrafo, denso y complejo, se necesita usar como escala lo expuesto en el excurso acerca del lenguaje. Ya se vio que el yo está presente en su palabra y mediante ella se transfiere al otro que lo escucha, de modo que cuando es comprendido por él, retorna sobre sí mismo, corroborado en el valor universal de lo dicho A esta luz, la más sencilla comunicación ejecuta un acto de correspondencia, que es lo propio del espíritu. Ahora bien, en el lenguaje de la adulación —puntualiza Hegel— «el espíritu todavía es unilateral»: la autoconciencia noble transfiere, en su alabanza, su sí mismo al otro, pero el resultado es una esencia objetiva en sí, el poder del monarca. Aun cuando el servicio, primero, y después la alabanza, intentan unir a la autoconciencia con la esencia objetiva en sí, permanece un hiato o una distancia entre el sí mismo y el poder. Para ella, en cuanto producto de su alienación, «el objeto es todavía lo en sí en oposición al sí-mismo: o bien, en otros términos, el *objeto* todavía no es, a sus ojos, a la vez su propio sí-mismo en cuanto tal» (282/613). Mas, en el otro lenguaje de la adulación innoble al poder de la Riqueza que acabamos de considerar, la alienación es aún más extrema y la dependencia más servil al nuevo ídolo del dinero, tanto que produce en ella un interior desgarramiento. Y, sin embargo, añade Hegel con una sorprendente y provocativa paradoja, «el lenguaje del desgarramiento es la lengua perfecta y el espíritu verdadero que existe de todo este mundo de la cultura» (*ibid.*). ¿Cómo? La clave está en el mismo desgarramiento. La autoconciencia envilecida en la adulación innoble, como un cliente pendiente de su beneficio, se pone en contradicción consigo misma, pues «lo que enuncia como esencia sabe que es la esencia abandonada, la que no es en-sí» (282/611) y, no obstante, la ensalza. No se miente a sí misma, sino que sabe que miente, conoce su impostura y en su mentira se degrada a sí misma. De ahí la abyección y la rebelión, el síndrome contradictorio de su desgarramiento. Ahora bien, en la medida en que se subleva, aun cuando sea en su fuero interno, siente el espíritu que *es* y, como ya vimos, se pone en el trance de trascenderse. Puede retornar sobre el sí mismo, que se ha alienado. «Esta autoconciencia, a la que corresponde la sublevación que declara abyecta su abyección, es, inmediatamente la seipseigualdad absoluta dentro del absoluto desgarramiento, la mediación pura de la autoconciencia pura consigo mis-

invierte» (*ibid.*)[36]. Guerra, confusión, inversión de todos los elementos son los ingredientes de este juego del mundo en que todo se disuelve.

Ahora puede la autoconciencia repasar también, en una meditación ponderativa, la historia de su experiencia en su integridad:

> El poder universal que es la *substancia*, al llegar a la espiritualidad propia por el principio de la individualidad, acoge al sí mismo propio solo como el nombre que hay en él, y en tanto que es poder *efectivamente real*, es más bien la esencia impotente que se sacrifica a sí misma. Pero esta esencia carente de sí misma y abandonada, o bien, el sí mismo convertido en cosa, es, antes bien, el retorno de la esencia hacia dentro de sí misma; es el *ser-para-sí siendo para-sí*, la existencia del espíritu (*Phä.* 282-283/613).

El texto resume los hitos fundamentales del camino: 1) la aparición de la substancia en sí de la potencia del Estado —*universal activo*— por la alienación del sí-mismo de la autoconciencia, y la consiguiente transformación de la substancia en sujeto, pero de un sujeto del poder que acaba reducido a un nombre vacío; 2) el tránsito del en-sí vacío del poder al para-sí de la riqueza, como universal *pasivo*, y la posterior conversión de este nuevo poder, por el lenguaje de la adulación innoble, en un en-sí rígido y hermético; 3) la servidumbre de la autoconciencia envilecida a la potencia en sí de la riqueza y conversión del sí mismo en algo objetivo: la cosa/dinero; 4) la íntima sublevación del sí-mismo, enunciada en el juicio infinito, y, en su contragolpe, el retorno de la autoconciencia a sí misma en medio de su desgarramiento. Se ha alcanzado el punto decisivo de la experiencia del mundo de la cultura: una nueva «tragedia de lo ético», tan extrema que en ella se enciende la centella del espíritu, como el despunte de la luz en la profundidad de la tiniebla. En términos dialécticos:

> Mas el espíritu verdadero es justamente esta unidad de los extremos *absolutamente* separados y, por cierto, él alcanza la existencia por la *realidad efectiva libre* de estos extremos *carentes de sí mismo*, en cuanto *término medio* de ellos. Su existencia, su modo de estar ahí, es el *hablar* universal y el *juzgar* que desgarra, ante los cuales se disuelven todos estos momentos que debían valer como esencias y miembros efectivos del todo y que son igualmente este juego consigo mismo de disolverse (*Phä.* 283/615 corr.)[37].

36. En referencia al principio (*arché*) como lo indeterminado (*a-peiron*), escribe Anaximandro: «De donde procede para cada cosa su generarse, en eso mismo acontece también su perecer, según la culpa (*kata ton chreon*), pues ellas se hacen justicia unas a otras y castigo por su injusticia, conforme al orden del tiempo» (frag. 1 [*apud* Simplicio], en Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, cit., I, p. 89).

37. Subrayo, por mi cuenta, *término medio* entre los extremos absolutamente separados, a saber, la autoconciencia envilecida y el poder de la riqueza, pues el desgarramiento mismo es la mediación y disolución de los extremos.

El espíritu vive en el lenguaje que es ahora —puntualiza Hegel— hablar de todo y juzgar de todo, como en la plaza pública, con descarado cinismo. Ambos términos deben entenderse en función de este estado líquido universal que adquiere todo en el trance del desgarramiento. El hablar disuelve lo rígido o desata nudos intestinos. Suele decirse que hablando se entiende la gente; tal vez no siempre, pero desde luego se sabe lo que pasa. Este es un hablar cruzado, entrecruzado por la oposición entre los elementos, y que, además, juzga o emite fallos, conforme al patrón de esa «justicia universal», que se imparten unos a otros. El lenguaje desgarrado no llega a ser enteramente trágico, pues en él se alumbra el espíritu, sino tragicómico, ingenioso y paradójico, multilateral, porque el sí mismo mezcla en sí los diversos registros y juicios, algo así como un músico que se hubiera vuelto loco y confundiera en su música todos los tonos y todos los géneros musicales, un artista chiflado, pero veraz, que, sin proponérselo, acaba haciendo justicia a todos los momentos implicados en el juego. El lenguaje resulta ser así «rico de espíritu»[38].

8. *La vanidad de la cultura*

Este nuevo título, a primera vista, es desconcertante, y, como se verá, está envuelto en paradojas. Mirado en la clave conspectiva *für uns*, no puede tomarse en el sentido inmediato y habitual de que todo el esfuerzo y la formación misma por medio de la cultura haya sido *en vano*, aun cuando así acabe viéndolo el sujeto que la hace. Se acaba de indicar que todo el proceso ha sido necesario para que el espíritu cobre una conciencia cabal de sí mismo y Hegel nos lo recuerda una vez más al final del parágrafo. Sin embargo, desde el corazón mismo de la experiencia, caben varios sentidos de vanidad. Comencemos por el más inmediato. Vano en cuanto banalidad o trivialidad general, a que daría lugar «la superficie abandonada por el espíritu» de un mundo de mera «opinión sin fundamento», o un mundo caído en la impersonalidad del hombre-masa. Esta es tan solo una dimensión, pero la más externa del asunto, pues entre los estados de ánimo del vulgo puede entrar todo (el miedo, el pánico, el aburrimiento, el delirio, la devoción) pero nunca el desgarramiento existencial[39]. Dando un paso más adentro, hay que reparar en

38. Antonio Gómez Ramos en una nota a pie de página de la traducción que sigo, recuerda muy oportunamente que «*Geist* tiene también el significado de 'ingenio', además de 'espíritu', un poco como el francés *esprit*. Con este doble sentido juega Hegel en estas líneas» (trad. cit., p. 615).

39. Resulta extraño que Hegel no viera que la época del Estado cortesano es también la época del inicio de las masas, haciéndose notar como un estilo de vida, el revés

dad que choca con la doblez del mundo del fraude, y que sin proponérselo, la enuncia. Pero esta obra es más propia de la literatura que de la filosofía[41], pues esta suele dar fácilmente en dogmática o en moralista. La buena suerte le brindó a Hegel la traducción al alemán, nada menos que por Goethe, de *El sobrino de Rameau* de Diderot, circunstancia esta que le dio a la obra gran predicamento y difusión en el Romanticismo[42]. Se trata precisamente de un diálogo lleno de chispa e ironía entre el filósofo y el cínico, o por ser más exacto, un bohemio desvergonzado y gorrón —que vive como cliente de los ricos, entre otros de su propio tío músico—, y un filósofo —tal vez el propio Diderot—, que no peca de moralismo, pero representa la seriedad en la rectitud del juicio. Como toda gran literatura, la obra de Diderot, a la vez que abre un mundo lo trasciende, o, en otros términos, lo refleja y sobrepasa, da el vaciado intelectual en negativo de ese mundo. Según señala Hyppolite, «la descripción del *Neveu de Rameau* le presentaba [a Hegel] a la vez la sátira de un mundo, un ejemplo concreto de la conciencia de sí humana y, en aquello que concierne al desarrollo dialéctico tomado aquí en consideración, el resultado de esta cultura, donde el yo está siempre alienado, extraño a sí» (GS II, 399-400). Presento a grandes rasgos el retrato del hombre porque en él se refleja mejor el mundo en que vive. El protagonista, hombre de ingenio vivaz, sensible, discurseador, en un momento confiesa que «prefiere ser un impertinente razonador (*raisonneur*) que no serlo» (NR 403)»; no es, en modo alguno, un libertino, sino un cínico, un golfo (*vaurien*) lúcido, con un agudo sentido para captar la dupli-

41. Un reflejo de esta problemática en el Barroco se encuentra en *El Criticón* de Gracián, que gozó también de gran predicamento en la filosofía alemana, en Kant, y más tarde en Schopenhauer. Hegel, al parecer, lo desconocía. Gracián anticipa el análisis del fenómeno de la alienación en el mundo de la cultura —el hombre diptongo, el *alterutrum*, la máscara y el simulacro, el mundo al revés, la vanidad universal, la cueva de la nada—. Véase al respecto mi libro citado *El héroe de luto*, espec. cap. vi: «Homo dúplex», pp. 209-234. Ambos también, Gracián y Hegel, tienen en común el reconocimiento de la experiencia de la negatividad en el dinamismo del pensamiento, No obstante, hay una diferencia radical entre ambos planteamientos. Gracián pertenece al humanismo jesuítico de la Contrarreforma, ha pasado de la figura del cortesano al discreto, y ve en el ingenio y la virtud, anticipándose a Kant, el remedio de un mundo donde ha comenzado a retirarse el espíritu; mantiene, además, una ontoteología dualística y destaca la experiencia del desengaño como el acceso obligado al heroísmo de ser persona. Hegel, en cambio, es un autor perteneciente al área de la Reforma luterana, ya en línea abiertamente secularizadora, y aun cuando su metafísica sea también una Ontoteología, la ha reducido al sistema inmanente del panlogismo. De ahí que su discurso no puede ser ya el del desengaño, pese a la dimensión de negatividad que trabaja en la dialéctica, sino en este caso, del desgarramiento.

42. A Hegel debió de impresionarle mucho esta obra porque toma de ella el núcleo de su pensamiento en esta sección. No solo la cita, sino que incorpora sus expresiones y conceptos fundamentales —vanidad, fraude, justicia alternativa de los elementos, hablar y juzgar sin continencia alguna— (*Le neveu de Rameau*, en *Œuvres de Diderot*, ed. de A. Billy, La Pléiade, Gallimard, París, 1951 [NR]).

cidad y la impostura del mundo en el que vive. Puede ser contradictorio en sus juicios, porque está en medio de la contradicción, pero nunca falaz[43]. Así se describe él, por lo demás, a sí mismo, admirador de Diógenes, enemigo de la hipocresía, sincero hasta la provocación:

> Que el diablo me lleve si yo sé en el fondo lo que soy. En general tengo el espíritu redondo como una bola y el carácter franco y osado. Jamás falso por poco interés que tenga de ser verdadero; jamás verdadero por poco interés de ser falso. Digo las cosas como me vienen; si sensatas, tanto mejor; impertinentes, no se tome en ello cuidado. Uso plenamente de mi hablar franco y no he pensado en mi vida, ni antes de hablar, ni hablando, ni después de haber hablado. Así no ofendo a nadie (NR 434-435).

Conoce bien la sociedad en la que ha nacido. Vive de sus vicios y fantasías, explota sus gustos y caprichos para sacar de ellos el mayor provecho. Adora el oro, la molicie, la buena vida que se dan los ricos y poderosos, pero como odia la disciplina, no tiene más remedio que vivir a su costa, como un cliente de sus dádivas, aun cuando no puede soportarlos cuando pretenden darle consejo por sus favores. Su visión del poder político no es menos lúcida: «no hay patria; solo tiranos y esclavos». Por eso enuncia (pero no denuncia) el fraude universal, puesto que vive en él:

> Se alaba la virtud, pero se la odia, porque muere de frío, y en este mundo hay que tener los pies bien calientes [...] La virtud se hace respetar, y el respeto es incómodo, la virtud se hace admirar, pero la admiración no es divertida. Mi ocupación está con gente que se aburre, y es preciso que yo les haga reír. Ahora bien, es el ridículo y la locura los que hacen reír, y es preciso que yo sea ridículo y loco, y aun cuando la naturaleza no me haya hecho tal, lo más corto será parecerlo. Afortunadamente, no tengo necesidad de ser hipócrita. Los hay ya de todos los colores sin contar aquellos que lo son consigo mismos (NR 426).

La inversión y la hipocresía del mundo salta a la vista: pero él no lo juzga ni lo condena[44]. En ocasiones llega a sentir la abyección en que se encuentra, sobre todo cuando hurga en su conciencia el filósofo, pero su altivez, a la que llama su sentido de la dignidad, lo lleva a despreciarlos en su fuero interno, que es un modo de íntima sublevación:

43. «Tengo un diablo rameado de absurdo, mitad de hombre de mundo y de letras, y mitad de mercado de abastos» (NR 463).

44. «He aquí —escribe Diderot— la diferencia más señalada de mi hombre y la mayor parte de la gente que nos rodea. Confesaba los vicios que tenía, que los otros tienen, pero él no era hipócrita. No era ni más ni menos abominable que ellos; solo que era más franco, y más consecuente, y a veces profundo en su depravación» (NR 462).

—Puedo querer ser abyecto, pero no serlo a la fuerza. Quiero descender de mi dignidad... ¿Os reís?
—Sí, vuestra dignidad me hace reír.
—Cada uno a la suya. Yo quiero olvidar la mía, pero a mi discreción, y no por orden de otro. Es preciso que tenga que decirme, me arrastro, y ¿estoy obligado a arrastrarme? La marcha del gusano es mi marcha. La seguimos uno y otro cuando se nos deja ir, pero nos revolvemos cuando se nos pisa la cola (NR 427).

Como se aprecia fácilmente, Hegel dibuja su análisis de la vanidad de la cultura enteramente sobre la experiencia de este cínico. Incluso toma de Diderot los términos para describir su confusión: «Oh, loco, archiloco —clama el filósofo— cómo haces que en tu mala cabeza se encuentren ideas tan justas mezcladas con otras tan extravagantes» (NR 416 y 411). Pero la locura no está en su cabeza, sino en el mundo mismo. Y cuando le pregunta el filósofo sorprendido: «Pero ¿hay alguno que tenga el coraje de ser de vuestra opinión?», le responde secamente: «¿A qué llama usted alguno? Es el sentimiento y el lenguaje de toda la sociedad» (NR 434). No es su opinión; es la confusión reinante por doquier. A lo largo del diálogo, el filósofo oscila entre el malestar y la burla ante su interlocutor, y el cínico va de cierta distancia al desdén. Ahora le toca el turno a la propia filosofía:

—Creo que usted se burla de mí, señor filósofo, pero usted no sabe a qué juego está jugando. No dude que en este momento yo represento la parte más importante de la ciudad y de la corte. Nuestros opulentos de todos los estados o se dicen a sí mismos las mismas cosas que yo le he confiado, o no se las dicen, pero el hecho es que la vida que yo llevaría en su lugar es exactamente la de ellos [...]. Usted cree que la misma felicidad está hecha para todos. ¡Qué extraña visión! [...] Usted decora esta bizarrería con el nombre de virtud y la llama filosofía [...] Imagine un universo sabio y filósofo, convenga conmigo que sería endiabladamente triste [...]. Compare, viva la filosofía, viva la sabiduría de Salomón: viva el buen vino, hartarse de platos delicados, revolcarse sobre hermosas mujeres, descansar sobre lechos bien mullidos; excepto esto, el resto no es más que vanidad (NR 422).

Se ha invertido la sentencia de Salomón. Hegel, en su comentario, acusa el embarazo que siente el filósofo, o lo que él llama «la conciencia simple de lo verdadero y lo bueno». Ha quedado desarmada. No cabe réplica. Su respuesta es un monosílabo, «pues no puede decirle a este espíritu nada que él no sepa y diga [...] Este espíritu invierte en su discurso todo lo monótono, pues esto igual a sí es solo una abstracción, pero en su realidad efectiva es la inversión en sí misma» (284/617). Si se atreve a tomar la defensa de la virtud y de lo noble, lo hace de un modo trivial «haciendo de lo *contrario* de lo noble y lo bueno la *condición y ne-*

más bien los sabe como poder suyo, pero en cuanto vanos» (286/621). De ahí que los vea como algo negativo, aun cuando su visión sea lúcida y clarificadora. Pero contemplada desde la autoconciencia pura, esta *negatividad* es un modo de trascenderlo. La conciencia efectiva sabe bien lo que le pasa. «En tanto que conoce lo substancial por el lado de la *falta de unidad* y del *conflicto* sabe bien enjuiciarlo», pero ha perdido la capacidad de captarlo en su unidad. Se ha reducido al «yo igual a sí mismo, que ha regresado dentro de sí» (*ibid.*). De la primera brota la abyección de este mundo, de la segunda la sublevación contra él. El desgarramiento las implica a ambas. «Pero solo en cuanto autoconciencia sublevada sabe su propio desgarramiento, y en este saber del desgarramiento se ha elevado inmediatamente por encima de él» (*ibid.*). Este sí mismo desgarrado, consciente lúcidamente de sí, es el fruto maduro de la cultura.

XVI

EL ESPÍRITU ALIENADO DE SÍ MISMO
2. LA FE Y LA ILUSTRACIÓN

En la *Fenomenología*, ya lo sabemos, a cada vuelta del camino hay que reajustar la visión conforme al nuevo panorama que se *nos* ofrece. De esto se encarga el filósofo que ya ha culminado la experiencia y nos sirve de guía, precisamente en clave *für uns*. Aun cuando estamos en la misma sección del espíritu alienado, es otro el paisaje por recorrer. Lo vemos desde otro lado, entrelazado con el anterior, pero ahora podemos afrontarlo directamente. Hemos pasado de la alienación como inversión (*Umkehrung*) a la alienación como duplicación o desdoblamiento (*Verdoppelung*). Ya se indicó el nexo que une a ambos fenómenos: puesto que el mundo real está alienado de sí e invertido, tiene que darse otro mundo que sea en sí el verdadero. Hay, pues, un doble mundo contrapuesto —el mundo real de la cultura y el mundo ideal de la esencia—, de modo que lo invertido o vuelto del revés en uno se refleja por su envés en el otro. Este desdoblamiento no es, en modo alguno, una suposición ni una postulación. Sabemos —acabamos de recordarlo al final del capítulo anterior— que la autoconciencia, por ser espíritu, compone dos lados: la conciencia de la realidad efectiva y la conciencia de la esencia absoluta y, por tanto, el mundo queda referido a ambas con distinta valencia, en uno como realidad invertida, según acabamos de ver en el capítulo precedente, y en el otro como su realidad pura ideal. La primera ha sido capaz de *tomar conciencia* de su desgarramiento. No solo lo ha experimentado, sino que ha podido enunciarlo como el estado líquido de la vanidad universal. Y al experimentar lo negativo del mundo, pero sabiéndolo suyo, ha retornado desde él al *sí mismo* (*Selbst*). Pero aún no ha podido alzarse a un saber de su mundo hasta tanto no lo capte en su *unidad* conceptual y no en momentos sueltos y contrapuestos. Con su reflexión lo trueca en el pensamiento clarividente de su inversión, pero todavía no alcanza su *concepto*. Es meramente el *sí mismo* en

su certeza inmediata. Hegel nos advierte, contra nuestra impaciencia en el camino, que esta dimensión fundamental del *autós* (*ipse*, *Selbst*) es todavía *para nosotros* (*für uns*), pues ella aún no se ha captado plenamente a sí misma en su verdad. «La conciencia desgarrada es *en sí*, de momento, solo la *seipseigualdad* (*Sichselbstgleichheit*) de la conciencia pura, es para nosotros, no para *sí misma*» (287-288/621). Todavía sigue rigiendo la distinción de lo inmediato y lo mediado. En tanto que inmediata, el contenido de su mundo no ha sido apropiado por ella en el concepto, y, por tanto, puede ser des-prendido y elevado inmediatamente al orden de la esencialidad ideal. La reflexión no consumada deja sitio para que subsista, junto a ella y sobre ella, una dimensión liberada, que se condensa en la conciencia de la esencia absoluta. En cierto modo, Hegel reitera al nivel fenomenológico e histórico la contraposición reflexión y religión, que él había adoptado en sus *Escritos de juventud*[1]. Si el «mundo de la cultura», tal como lo entiende y juzga la reflexión, es el mundo de la confusión general, de la inversión y la contraposición, polarizado en la certeza *inmediata* del *sí mismo*, queda como tarea de la religión «la elevación *inmediata*» de aquello que aún «no se ha completado en sí, al orden de su principio opuesto, por el que está condicionada», es decir, al orden de la unidad absoluta, principio que el *sí mismo* tiene todavía dentro de sí, «sin haber llegado a dominarlo por un movimiento mediado» (*ibid.*). Lo contrapuesto son ambos mundos —el mundo real y el mundo ideal— conforme a sus principios respectivos, la reflexión y la religión, correspondientes a los dos lados en que está desdoblado el espíritu, el de la conciencia efectiva y el de la conciencia pura de la esencia. El centro, pues, de atención de nuestra mirada fenomenológica se desplaza del nivel existencial de la experiencia, ya analizado, al nivel del pensamiento convertido ahora en el campo del litigio de ambos principios. De un lado, está el principio crítico de un pensamiento que enuncia la negatividad del mundo de la cultura, asumido por el yo en el regreso a sí mismo. Pero, del otro lado, el principio opuesto que entiende la negatividad del mundo, para un salto a la trascendencia en otro mundo. Este segundo principio no opera en el plano de la realidad efectiva, sino del *pensamiento puro*, y traduce a él, en abstracciones, la experiencia sufrida en el primero. Es también la conciencia de este mundo alienado, pero del que se siente desprendida, aliviada, en otro mundo ideal. Es así como entra en escena, dice Hegel, la religión, conciencia de este mundo negativo liberado en la esencia absoluta. No obstante, Hegel no lo llama religión sino fe, con la precisión de que «la fe es la religión propia del mundo de la cultura». La distinción fe/religión, sobre la que volveremos más tarde, puede parecer problemática. Para Hegel, la religión

1. «Systemfragment von 1800» (*Fr. Schr.* I, 420-421/JH 467-468).

lidad del Estado y los dioses penates de la familia y de la sangre. Pero, ahora, el conflicto se ha agudizado. «Aquí, sin embargo, la religión, en parte ha brotado de la *substancia*, y es conciencia pura de ella; en parte, esa conciencia pura alienada a su conciencia efectiva, *la esencia* (*das Wesen*) se ha alienado a su *existencia* (*Dasein*)» (287/623 corr.). La actitud de la fe es dúplice y ambigua: de un lado es una evasión del mundo real efectivo, que enuncia en su desgarramiento la vanidad de la cultura, pero del otro libera el contenido substancial del mismo, sublimándolo en la esencia absoluta. La alienación es, pues, recíproca entre ambas formas de conciencia: tanto se puede decir que el mundo efectivo ha sido alienado o despojado por el mundo ideal, como a la inversa, que el mundo ideal recupera lo que estaba alienado ya, o privado de su esencia, en la realidad efectiva. Esencia contra existencia o existencia contra esencia: en otros términos, conflicto entre la conciencia religiosa de lo esencial/ideal con la otra conciencia intramundana de lo real efectivo, que, mientras tanto, a lo largo del conflicto, va fraguando su primera enunciación del fraude cultural en una aguda penetración (*Einsicht*) hacia la unidad de los elementos entre sí invertidos en el régimen de cultura. Hegel nos hace la advertencia capital de que no se trata de la oposición de *religión* y cultura, pues la primera se encuentra ahora ya contaminada por este mundo, y es por eso *fe*, paradójicamente, evasión y sublimación en la trascendencia separada, expolio y recuperación, un mundo alienado del real, el que a su vez, es un mundo alienado visto desde la conciencia pura. La figura de la autoconciencia desgraciada resuena al fondo como un motivo sinfónico, pero reacuñado en el agonismo dramático, efectivo, histórico, de dos mundos, el cultural —crítico y penetrativo (*Einsicht*), que lucha por reconfigurar el aquende— y el de la creencia (*Glaube*), que apuesta por una trans-figuración de este mismo mundo en el allende. El combate atraviesa todo el siglo XVIII entre la Ilustración —cultura de las Luces— y la fe trascendente, pero acaba siendo intestino, a partir de Kant y su fe racional, a la propia filosofía del idealismo (Fichte, Jacobi), tal como Hegel lo analiza críticamente en *Fe y saber* (*Glauben und Wissen*)[2].

De entrada, hay que hacer una primera presentación de los personajes de la nueva tragedia de lo ético: la fe, en cuanto *conciencia pura*

2. Así lo constata expresamente Hegel al comienzo de esta obra: «La cultura ha elevado de tal manera a la época reciente por encima de la antigua oposición entre razón y fe, entre filosofía y religión positiva, que semejante oposición entre fe y saber ha recibido otro sentido distinto, y ahora incluso ha sido trasladada al interior de la filosofía» (GW II, 287/FS 53). La fe se ve entonces como una forma de saber inmediato, pura certeza subjetiva, o en la forma de la interioridad, o de postulados del deber, y del anhelo nostálgico de un más allá en contra del saber mediato de la reflexión, haciéndose ambas mutuamente el juego inamistoso. Por eso, es preciso superar a ambas en una filosofía del *concepto*.

de la esencia absoluta está *en sí* alienada, aun cuando no lo sepa: es ella y su otro, al que lleva en sí como un límite determinativo de su oposición al mundo real, y, a la vez, como contenido de sublimación de aquellas materias que absorbe en sí. Está, pues, condicionada por el principio ajeno al que combate. En cuanto *pura* es la reflexión de la autoconciencia en la *dimensión formal* del pensamiento, o en la *unidad simple* de diferencias o potencias intramundanas, que no lo son para ella en cuanto tales diferencias. Representa, por tanto, la universalidad positiva y plena quietud de la Objetividad pura o del en-sí, al que llama Dios. La cifra de su carácter es el reposo (*die Ruhe*), la certidumbre y confianza en lo eterno permanente. Contrapuesto a la fe, está el *sí mismo* de la autoconciencia efectiva del mundo, no en cuanto este singular determinado, sino como un *sí-mismo universal*. Encarna la potencia de la negatividad crítica contra todo lo quieto y fijo, y penetra, como la mirada del basilisco, en las entrañas del mundo. Alumbra, no en la luz cálida de la fe, sino en la fría y rigorosa que deshace toda tiniebla y misterio. «Dentro de él[3], entonces, se da la certeza que se sabe inmediatamente como verdad, el pensar puro en cuanto *concepto absoluto* en el poder de su *negatividad*, la cual aniquila toda esencia objetual que supuestamente estuviera frente a la conciencia, y hace de ella un ser de la conciencia» (288/625). Su cifra es la inquietud (*Unruhe*) que nunca descansa. Ambos personajes están invertidos cada uno con respecto del otro, y, por lo mismo, combaten entre sí, intentando despejar de la escena a su otro, que lo desfigura, y ambos se disputan un mundo único. Su unidad es su propio combate:

> Habiendo sido hecho retroceder hacia dentro de sí desde el mundo sin esencia, que solo se disuelve, el espíritu, conforme a la verdad, es, en una unidad inseparada, tanto el *movimiento y negatividad absolutas* de su aparecer como su *esencia satisfecha* dentro de sí y su *quietud* positiva. Pero en general, subyaciendo bajo la determinidad de la alienación (*Entfremdung*) estos dos momentos pasan a disociarse como una conciencia doble (*Phä.* 288/625 corr.).

Uno es la fe, ciega o con los ojos vendados, como suele representarse (los ojos, claro está, del entendimiento), pero con una mirada interior ensimismada y abismada en la esencia pura. La religión es también saber o pensamiento, como advierte Hegel, no en su forma reflexiva y conceptual, pero sí en la genérica de participar en la razón natural del hombre[4]. En este sentido, Hegel toma al cristianismo por la religión ab-

3. El ser-para-sí de la intelección (*Einsicht*).
4. Como se precisa en la *Enciclopedia*: «Al hacer esta separación (entre *sentimiento* y *pensamiento*), se olvida que solo el ser humano es capaz de religión; al animal, por

soluta del espíritu, precisamente por su contenido pensante y especulativo, que la fe lo objetiva en una existencia separada. El otro personaje es la intelección (*Einsicht*) clarividente, que cala y ve en lo profundo. La fe, ciertamente, como conciencia representativa de esta esencia absoluta, la convierte en el Objeto supremo de su adoración. Por el contrario, la intelección, ocupada en la actividad de negar o disolver lo ajeno al *sí-mismo*, lo reduce todo al Sujeto activo. En otros términos, para la fe, Dios es la esencia idéntica a sí misma, permanente y eterna, la Cosa absoluta o la Universalidad positiva en sí, donde ha desaparecido todo lo particular y contingente, mientras que, por el contrario, para su antagonista, el Sujeto intelectivo es el sí-mismo autónomo, el universal activo/negativo, que vive para sí en la cancelación de lo otro de sí[5]. En resumen, la fe es contenido substantivo sin intelección; y esta, subjetividad autónoma (*seipseigualdad*) sin contenido (288-289/625). En cuanto ambas son pensamiento puro, es preciso distinguir entre el puro pensar *objetivante* de la esencia absoluta y el puro pensar ***conceptual*** en la autoconciencia. Conforme a una fina matización hegeliana, la fe tiene su contenido «***dentro de la conciencia pura, (pero) no dentro de la autoconciencia pura***» (*ibid.*). La conciencia, como se sabe, distancia y cosifica en la representación, mientras que la auto-conciencia reabsorbe el mundo para sí misma.

Consideremos ahora sus respectivas actitudes según un esquema muy a gusto de Hegel en tres pasos: *a*) lo que cada una es en sí y para sí, *b*) lo que cada una es respecto al mundo real y *c*) lo que cada una es con respecto a la otra. En la religión/*fe*, en cuanto elevación, como queda dicho, se da a la vez la evasión y la sublimación de contenidos intramundanos, absorbidos o fundidos en el magma de la esencia absoluta. Son estas materias, el Estado y la Riqueza, en tanto que potencias espirituales, fundadoras de comunidad, ya sea la política, ya sea la sociedad civil, respectivamente. Para ver cómo se refleja este contenido sublimado en la esencia absoluta, recurre Hegel a una analogía un tanto especiosa y forzada, con los tres momentos del misterio trinitario cristiano: el en-sí de la substancia eterna en el Padre en cuanto ***poder directivo***; el

el contrario, le compete tan poca religión como derecho y moralidad [...] Puesto que la religión, como el derecho y la moralidad, solo le competen al ser humano precisamente por ser esta esencia pensante, es por lo que el *pensamiento* no deja nunca de actuarse en lo religioso, en lo jurídico o en lo ético, sea ello sentimiento, creencia o representación» (*Enz.* § 2, VIII, 43/*Enc.* 101).

5. En *Fe y saber*, sitúa Hegel esta absoluta yoidad y absoluta coseidad en una confrontación total, «pues tanto la una como la otra son la negación de lo otro», pero se cuida de añadir críticamente que ambas «son igualmente la finitud convertida en lo absoluto» (GW II 301/FS 63), apuntando con ello que lo verdaderamente absoluto las supera e integra a ambas.

ser-para-otro, que se entrega en el Hijo, al modo de la *riqueza* que se reparte y dispensa, y, por último, la unidad de en-sí y para-sí en la comunidad de los creyentes, que guardan y veneran su espíritu. Creo que es una comparación de teólogo secularizado, cuyo hilo directivo de inspiración sigue siendo la teología, y no a la inversa, en una confusa aleación con realidades temporales. Resulta obvia la comparación del poder legislativo y providencial de Dios Padre con el Estado, y, como ya he indicado, el poder político ha solido explotarla a su favor para hacerse respetar y temer. En cambio, es bastante chocante y sorprendente la analogía del sacrificio del Hijo con la riqueza, salvo que se sacara de ello la conclusión de que la riqueza ha de entregarse, repartirse y distribuirse con absoluta generosidad para que llegue a todo el mundo, obviamente a quien más la necesita. ¡Sorpresas de lo especulativo! En lo que respecta al punto b de la relación de la fe cristiana con el mundo, se advierte la profunda paradoja de una fe que tiene que realizarse encarnatoriamente en el mundo, pero cuyo reino no es, a fin de cuentas, de este mundo, según un *dictum* de Jesús de Nazaret, donde encuentra Hegel todavía un rasgo de la positividad judaica. El sacrifico de Dios es «el despojamiento de la esencia eterna para entrar en el mundo en una efectividad sensible inconcebida» (290/629), en la figura del siervo, Cristo, según san Pablo, doblado para la fe en un Cristo histórico, alejado en el espacio y el tiempo y un Cristo pneumático en el interior de la conciencia creyente. La fe combina, a la vez, asunción y trascendencia, estar presente en el mundo y desprenderse ascéticamente de él, pensarlo como lo vano que hay que sobrepasar, pero a la vez, como lo que tiene que ser redimido y transfigurado. Esta tensión de la conciencia cristiana entre la presencia encarnatoria en el mundo y la trascendencia con respecto al mundo ha sido muy fecunda culturalmente en el cristianismo, como ha señalado el sociólogo de la religión Marcel Gauchet: ni renuncia al mundo ni acomodación a él, sino esfuerzo por su transformación[6]. El hiato se percibe en la necesidad de completar la experiencia testimonial encarnatoria, siempre deficiente, con el culto divino como elevación a la unidad con la esencia absoluta de modo simbólico/participativo, pero tal unidad no alcanza su meta en la existencia histórica, sino que solo la anticipa en la comunidad creyente en cuanto autoconciencia universal.

En cuanto a la Ilustración, *a*) su actitud es la segura afirmación de sí misma en su ser-para-sí o autonomía, tal como se muestra en la modernidad. Sabe de la esencia, pero en cuanto *sí mismo* absoluto, entronización del *Yo pienso* igual a sí mismo. Tiene la certeza de ser toda realidad y de poder dar cuenta de su verdad. En cuanto autónoma, tiende a su-

6. *El desencantamiento del mundo*, trad. de E. Molina, Trotta, Madrid, 2005, p. 112.

perar toda diferencia y dependencia, que sea otra, y convertirla en *concepto*. En su relación con la realidad, *b*) se muestra esencialmente activa y combativa en función de su propia certidumbre. «Pero su concepto, cuando entra en escena, no está todavía *realizado*» (291/631). Tiene que proponerse a sí misma como fin para darle objetividad al sí mismo universal. Esto implica un pensar activo, asimilativo, para convertir todo lo que es real en concepto, es decir, que todo lo objetivo tenga el significado y el sello del *sí mismo*, para el cual es. Su objetivo es expandir la luz y disipar la tiniebla del error o del prejuicio, haciendo así universal la pura intelección como patrimonio de la humanidad. En este sentido no entiende de diferencias fundadas en la naturaleza originaria (ya sea el genio, el talento, la capacidad), pues todas estas, que pertenecen al reino animal de la cultura, se van a pique en la «diferencia absolutamente cualitativa del desgarramiento», que concierne a todos. El singular se ha transfigurado en el sí mismo universal de la autoconciencia, el Yo puro o trascendental, capaz de realizar el juicio infinito, porque todo lo trae a la luz de su presencia a sí. Lo otro es, pues, solamente el doble del Yo mismo:

> En este juicio infinito ha quedado aniquilada toda unilateralidad y toda característica propia del ser para-sí originario; el sí-mismo, en cuanto sí-mismo puro, sabe que él es su objeto; y esta igualdad absoluta de ambos lados es el elemento de la intelección pura. Ella es, por tanto, la esencia simple e indiferenciada dentro de sí, e igualmente, la *obra* universal y el patrimonio universal (*Phä.* 292/633).

La fe tampoco entiende de acepción de personas, pues a todas les concede el rango de hijos de Dios, sin discriminación alguna, pero, frente a ella, el nuevo título secular no es el de hijos de un mismo Padre, sino el de hijos del hombre, en la igualdad de una misma vocación racional. «Esta intelección pura es, pues, el espíritu que le clama a toda conciencia: *sed para vosotros mismos* lo que *todos vosotros sois en vosotros mismos: racionales*» (*ibid.*). Como se advierte, fe e Ilustración son antípodas, como formas contrapuestas de la conciencia pura. Cada una lleva a la otra en sí como su límite o su otredad que sobrepasar. Cada una se propone una conversión, ya sea hacia el hombre interior de la conciencia pura o ya sea hacia el hombre no menos interior del *solus ipse*, pero de allí arranca una voluntad expansiva y productiva. La fe implica la nueva criatura, renacida del espíritu de Dios desde el pecado universal originario, que no es otro que la finitud natural. La Ilustración cobra en la autorreflexión, a partir del fraude universal, la conciencia autónoma de sí misma. Esto implica también un trascenderse desde el juicio confuso y embrollado de la disolución universal, en que

no queda en pie ningún contenido, hacia el sí mismo originario, semejante a como el escepticismo racional, llevado al extremo, remite a la soledad de la autoconciencia que estriba en sí misma. Descartes, en su duda metódica, había intentado una refutación del escéptico, no argüitiva, sino experiencial, haciéndole ver que lo que siempre resurge de la confusión y la destrucción objetiva es la autonomía del acto pensante. En ese punto extremo de retracción, el yo gravita únicamente sobre sí y toma conciencia de su acto pensante en cuanto tal. «Por eso —dice Hegel— la intelección pura no puede tener aquí ninguna actividad ni contenido propios, y solo puede comportarse, entonces, *aprehendiendo* formal y fielmente toda esta intelección propia e ingeniosa del mundo y de su lenguaje» (292/633). Como especifica más adelante, el singular que sabe la vanidad de la cultura, se sabe también vano, y en esta medida, la vanidad misma desaparece en una especie de cura de desengaño; «se vienen abajo y sucumben, además de la vanidad usual de la existencia, el alma que todavía conserva el todo, la vanidad del juzgar ingenioso» (293/635). Lo que queda de todos los juicios particulares, lo que de ellos se espuma, lo que los trasciende es el juzgar mismo. De este modo se deshace el embrollo, trascendiéndose el yo en la capacidad originaria del juicio. Ambas, en fin, fe e Ilustración se vuelven combativas al saberse la una opuesta a la otra, verse alienada una en la otra y pretender cada una superar esta su alienación en su contraria.

2. *La lucha entre fe e Ilustración*

En suma, cada una es el negativo de la otra, y solo subsiste negando su negación. La fe tiene la exclusiva del contenido substancial, la Ilustración la forma autónoma del pensamiento. La fe solo puede ser afirmativa, pues estriba en la quietud de su Objeto universal. La Ilustración es negativa metódicamente, pero en la reflexividad de lo negativo se repone a sí en un acto que sustenta el todo. Por lo demás, gana el contenido que expropia a la fe en la secularización de la actitud religiosa. Como se ha dicho, la fe es precisamente la cristiana, de la que ha partido la secularización, especialmente a partir de la Reforma, en la voluntad de hacerse mundo profano y reconciliarse con la cultura moderna, pero en esta objetivación intramundana ofrece, sin saberlo, una condición previa para el trabajo reapropiante del mundo por parte de la Ilustración. Por esta, en cambio, ha de entenderse fundamentalmente «la intelección pura» (*Einsicht*), el pensamiento crítico, inspectivo, vuelto hacia lo concreto, que tuvo su más brillante representación en la Ilustración del siglo XVIII, especialmente la francesa. Pero hay una temprana Ilustración en el racionalismo (Descartes, Spinoza) y en el empirismo inglés, y una

madura Ilustración, en el escepticismo de Hume y el idealismo en todas sus formas, el subjetivo y el trascendental (pese a que las llama Hegel «figuras subordinadas»); como hay también una tardía deriva del subjetivismo hacia el voluntarismo del singular y el nadismo activo como el del Stirner, que pone su causa en la nada. A su vez, la fe cristiana deriva secularmente, a partir de la Reforma, en certidumbre subjetiva inmediata, en pietismo racional o en experiencia existencial de lo eterno en el tiempo (Kierkegaard), y, dentro del campo católico, en la contienda entre humanismo cristiano y jansenismo, y más tarde, en el siglo XIX, en el modernismo religioso. En el combate hay también contagios y modulaciones, pues los enemigos en lucha se tocan el alma. Pero, volvamos atrás, al comienzo mismo del combate. La intelección ha de tomar la iniciativa, pues la fe anda muy segura de sí misma y de su certeza inmediata.

> Según entran ambas en escena la una contra la otra, a la fe le corresponde todo el contenido, pues en su elemento tranquilo del pensar es donde todo momento adquiere subsistencia; —mientras que la intelección pura, al principio, está sin contenido, y es más bien el puro desvanecerse de este; sin embargo, por el movimiento negativo contra lo negativo de ella, se realizará y se dará un contenido (*Phä.* 294/635-637).

Tal como lo plantea Hegel, en cuanto teólogo protestante secularizador, la apropiación del contenido parece ser un expolio en la guerra, aunque en realidad las cosas son muy distintas. La visión que se tiene del enemigo favorece la actitud combativa. Ya se conocen los cargos que hace la Ilustración a la fe: ser el reino del error, el prejuicio y la superstición, con una religión positiva, esto es, esclerosada y mantenida por el peso de la costumbre y el aparato disciplinar de la Iglesia, y con frecuencia, del Estado mismo. La primera crítica ha partido conjuntamente del humanismo renacentista —pienso sobre todo en Giordano Bruno— y la Reforma protestante. La *scienza nuova* ha hecho el resto, denunciando el aristotelismo en que se basa la tradición metafísica de la escolástica (Bacon, Galileo). Al dogmatismo de los tutores religiosos, aliados con la ignorancia del pueblo, ha venido a sumarse el despotismo de los príncipes. El clericalismo es la política espiritual de los clérigos, de los que tienen una disciplina canónica y se injieren en las cuestiones temporales, y el despotismo es la religión de los príncipes en cuanto ejercen una magistratura consagrada por la gracia de Dios. Pero la lucha no es directamente contra ellos, pues esto reforzaría su poder en las masas, sino indirecta y en un doble flanco. Puesto que el combate se da en el orden del pensamiento, la intelección crítica ha de atacar en la base de la credulidad dominante por la minoría de edad de la población; pero, sobre

todo, en la misma sede de la conciencia «ingenua y honesta», que comparte con ella su «igualdad consigo misma», buscando su fe misma para implantarse en ella, reclamando para ella la libertad de espíritu, como ya hizo Lutero, de modo que la fe en sí llegue a ser una fe para sí, que se abra a la autoconciencia[7]. No se pretende una revolución, sino una «verdadera reforma del modo de pensar», como lo formula Kant[8]. Cabe, pues, entre ellas —la intelección y la conciencia honesta—, una comunicación fluida, inmediata, ininterrumpida, que la abra al concepto. Se trata de plantar en la fe la semilla de la inquietud, un germen de negatividad y duda que suplante al dogmatismo. Al comienzo, no entra en batallas concretas acerca del contenido, sino que defiende el espíritu de la crítica y la dignidad del pensamiento. Irónicamente, se refiere Hegel a este método persuasivo, a modo de un «contagio penetrante», silencioso, que anula todas las defensas (298/639), a modo del «difundirse de un aroma en una atmósfera que no le pone resistencia» (*ibid.*). Pero, en verdad, y conforme al nombre mismo de Ilustración, es una semilla de luz que se expande por doquier. Como asegura en otro lugar:

> El principio de la libertad no reside solamente en el pensamiento, sino que es la raíz de él; este principio de la libertad es también algo concreto de suyo, por lo menos concreto en sí de acuerdo con el principio. Tal es el progreso que ahora se advierte en la cultura general y en la cultura filosófica en particular. Al establecerse así enteramente dentro de los dominios de la conciencia lo que es cognoscible y al concebirse la libertad de espíritu como algo absoluto, se llega al mismo tiempo a la conclusión de que el saber ha entrado íntegramente en el campo de lo finito (GPh XX, 312/HF III, 404).

La cosa, sin embargo, no ha sido tan sencilla. No se trata solo de expandirse como actitud, sino de penetrar en el contenido mismo de la fe, que no es el suyo, y de dar forma al nuevo mundo. Y en esto el movimiento de negatividad tiene que emplearse a fondo, «diferenciarse dentro de sí» en sus momentos y entrar en conflicto con lo otro de sí, el error y el engaño de los que administran la fe de las masas. Pero en este

7. Hegel reclama en diversas ocasiones este trasfondo luterano de la Ilustración. «Lo que Lutero solo inició en la esfera del ánimo y del sentimiento —la libertad de espíritu, que inconsciente de su raíz simple no se capta a sí misma, pero que es ya lo general, ante lo que desaparece todo contenido de pensamientos llenos de sí mismos—, estas determinaciones y estos pensamientos generales han sido proclamados por los franceses, quienes se atienen a ellos: principios generales y, a saber, como la convicción del individuo en él mismo» (GPh XX, 292/HF III, 387).

8. «Ciertamente, siempre se encontrarán algunos hombres que piensen por sí mismos, incluso entre los establecidos tutores de la gran masa, los cuales, después de haberse autoliberado del yugo de la minoría de edad, difundirán a su alrededor el espíritu de una gran estimación racional del propio valor y de la vocación de todo hombre a pensar por sí mismo» (*¿Qué es la Ilustración?*, trad. de A. Maestre, Tecnos, Madrid, 1988, p. 15).

nuevo frente, Hegel marca una inflexión decisiva, sorprendente, que nos hace pasar de la exposición a la reflexión. La cuestión es aguda, y aun cuando pueda parecer a primera vista una argucia sofística, es un dardo dialéctico de fuego arrojado en medio de la cuestión litigiosa. La intelección ilustrada, aliada con la intención pura, combaten negativamente lo negativo, lo que tiene frente a sí como fe, la no-verdad y el engaño como algo externo, pero —advierte Hegel— a la intelección misma nada puede venirle de fuera, puesto que es el mismo juicio infinito y «su concepto es toda esencialidad, y nada fuera de ella, (por tanto) solo pueden ser lo negativo de ellas mismas», esto es, lo negativo de ella en sí misma. «Por eso, en cuanto intelección deviene lo negativo de la intelección pura, deviene no-verdad y sinrazón, y en cuanto intención, deviene lo negativo de la intención pura, mentira y doblez del propósito» (296/641). Este giro no es el contragolpe de un teólogo despechado. La intelección es pura negatividad y al enfrentarse con lo negativo de sí, lo introduce en sí. Lo toma, es cierto, como algo exterior a sí, ajeno, pero «esto es solo lo que ella se cree, pues su esencia, en cuanto negatividad absoluta, es esto: tener al ser-otro en ella misma» (*ibid.*). Esta expresión es el dardo de fuego. Al combatir, pues, el engaño y el error, se combate a sí misma. No se trata, en modo alguno, de un contagio entre los combatientes, ni siquiera de recordarle que en el combate con la fe puede llegar a usar las mismas armas, y generar una nueva mitología[9]. El problema es más hondo. La intelección ha de dar cuenta de eso irracional mismo, que no le viene de fuera, de la esfera de la religión, como llovido del cielo por la prédica engañosa de los clérigos y la complicidad de los déspotas. Aun siendo en parte así, esto no se esclarece con la crítica externa, sino con la penetración pensante en la cosa misma. Lo otro de ella, lo externo a ella en lo que se ve alienada o violada, no desaparece solo por enunciarlo o denunciarlo, sino en cuanto puede darse una razón de ello, pues la razón, en cuanto tal, no puede engañarse a sí misma[10].

9. Con esta expresión me refiero a la ilustración del cálculo lógico, la razón instrumental, la cultura positivista y la creencia en un progreso infinito, como han mostrado Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración*.

10. Toca aquí Hegel de pasada un gran tema de la filosofía: cómo la razón puede errar y hasta engañarse. Puede errar si un exceso de imaginación la ofusca e intoxica (Spinoza) o si un exceso de sensibilidad y sensualidad la debilita o pone al servicio del apetito (Kant). Ambas explicaciones son para Hegel insuficientes, pues en ambos casos se habla de una razón que yerra por algo otro de sí, es decir, por una razón que no está en forma, en suma, que no es tal razón. No hay para Hegel un error racional propiamente dicho. O mejor, el error procede de la voluntad misma de la razón, cuando se impacienta en su *cupiditas sciendi* y convierte un objeto de su experiencia en término absoluto de sí misma, o cuando toma su convicción subjetiva por la cosa misma. Entonces, propiamente delira, se vuelve loca.

Lo que no es racional, no tiene *verdad* ninguna, o en otros términos, lo que no está concebido, no *es*; la razón entonces, al hablar de *otro* distinto de lo que ella es, habla de hecho solo de sí misma; y de este modo no sale de sí misma. Por eso, esta lucha con lo contrapuesto reúne dentro de sí el significado de ser su *realización efectiva* (*Verwirklichung*) (*Phä.* 296/641).

Realizarse no significa quitar de en medio a su enemigo y prevalecer en solitario. Dialécticamente, realizar-se es poner desde sí su contrapuesto y mediarse con él, volviéndo-se en sí mismo, acrecido. Debe, pues, negar de tal manera que pueda asimilar aquel contenido que le pertenece. Esta es la forma de su realización, esto es, de darse contenido o de apropiarse del contenido, contrapuesto como su otro, y quedar con ello consigo misma. «El movimiento de su realización consiste en que *ella misma* llega a serse a sí como contenido, pues otro contenido no puede llegar a ser suyo, porque ella es la conciencia de la categoría» (297/641). Esta última cita nos muestra tanto un teólogo secularizado como un pensador especulativo, capaz de conjuntar dos lados fenoménica e históricamente separados: uno de ellos, la proyección secular de la religión/*fe*, en cuanto conciencia de la esencia absoluta, haciéndose mundo real, como expresión de esta esencia, y, el otro, la asimilación racional por parte de la intelección de este contenido, haciéndolo formalmente suyo. Para Hegel, esto ha sido posible por la mundanización del espíritu (*Verweltlichung*), o lo que es lo mismo, su entrega al tiempo histórico (*Verzeitlichung*) en el comienzo de la modernidad, por medio del protestantismo, a la vez que se daba, conjuntamente, un crecimiento progresivo y un refinamiento espiritual de las realidades temporales, en la política, la ciencia, el arte y el pensamiento[11]. En la primera Ilustración era más fácil reconocer este encuentro de ambas. Luego se produjo el distanciamiento y extrañamiento recíprocos. En suma, frente a la teoría dualística de dos enemigos que se combaten encarnizadamente, como se ha entendido en el siglo XVIII, ilustrado y militante, Hegel ve en el combate mismo el modo de realizarse la razón por medio de la asimilación reductiva de la fe, y de cumplirse la fe en su sentido encarnatorio al asumir las realidades del mundo efectivo[12]. Es cierto que, en el devenir histórico, las perspectivas recíprocas de los antagonistas aparecen

11. No es contradictoria esta duplicidad de teólogo de la secularización y filósofo especulativo, antes bien se complementan en su interacción.

12. Obviamente esta es una tesis que ve la modernidad como producto de la secularización teológica y de la crítica ilustrada conjuntamente, frente a la que ha desarrollado Hans Blumenberg brillantemente su tesis acerca de la autofundación autónoma de la razón moderna, *La legitimación de la edad moderna* (trad. de Pedro Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008). Me he referido a ello en mi ensayo «La secularización, una cuestión disputada», en *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, Madrid (2010), pp. 363-396.

en oposición. Pero, no estamos hablando del combate fenoménicamente, tal como *aparece* o se presenta en la vida personal o en la historia. Aquí se ve —precisa Hegel— lo que «es el combate *en sí*, para *nosotros*» (297/643)[13], no para los antagonistas, que lo ven desde opuestas perspectivas, pues no alcanzan a comprenderlo desde la cima integradora del espíritu. Visto, pues, desde dentro, se trata del monismo dialéctico de dos lados opuestos de lo mismo, que en su combate se median y compenetran en uno. Y puesto que la religión es una forma de pensamiento, son dos lados de la misma y única razón, replicantes en su oposición, como espejos invertidos:

> El primer lado de esa lucha, empero, su contaminación por acoger el comportamiento negativo en su *pureza* igual a sí misma, es el modo en que ella [la intelección] es *objeto para la fe*, la cual, entonces, la experimenta como mentira, como sinrazón e intención perversa; igual que la fe es para ella, la Ilustración, error y prejuicio. En lo que respecta a su contenido, la Ilustración es, primero, la intelección vacía, ante la que su contenido aparece como otro, y por eso se lo *encuentra* en esta figura de que todavía no es el suyo, como una existencia totalmente independiente de ella: en la fe (*Phä.* 297/643).

Es decir, por un lado, se ven como opuestas la una a la otra y se malentienden y combaten. Pero, por el otro, su combate es productivo de un nuevo nivel de autorreflexión del espíritu, en que queda realizada la intelección y digerida o asimilada la fe religiosa en lo que respecta a su contenido, cifrado para ella en la esencia absoluta. Hegel desarrolla aquí una dialéctica muy sutil de la razón que de seguro ha de resultar especiosa y hasta escandalosa al entendimiento ilustrado. De hecho, marca la distancia crítica de Hegel con respecto a aquel. Intenta hacer ver a la Ilustración que su intelección no es de suyo objetivista en sentido reductivo, cosista o positivista, como cree. Solo para un plano entendimiento, la fe es lo absolutamente ajeno y hostil. Para la «pura intelección» (*reine Einsicht*), no; esto es solo en una primera vista general (*zuerst und allgemein*). Su objeto, aun viéndolo en primera instancia como otro, no puede serle hostil, pues esta otredad es ella misma. «Aprehende su objeto [la intelección] —precisa Hegel— de tal manera que, a sus ojos, tal objeto llega a ser esencia de la conciencia, o un objeto que ella penetra totalmente (*durchdringt*), en el que ella se mantiene (*erhält*), permanece cabe sí misma y presente a sí (*sich gegenwärtig bleibt*), y al que ella produce (*hervorbringt*) en tanto que se trata de su movimiento» (*ibid.*). El objeto de la intelección no le está dado, y menos desde fuera, pues no hay un fuera de la razón, sino que lo *encuentra* o recibe como algo *pro-ducido* y

13. Y así debe leerse, en clave *für uns*, todo este parágrafo hasta el próximo sobre «La doctrina de la Ilustración».

lo asume integrándolo en su propio movimiento de realizarse o hacerse la *Cosa misma* en el juicio infinito. Uno no puede por menos de recordar en este punto el *dictum* kantiano de que la razón conoce lo que ella misma pro-duce, entendido ahora en un sentido pleno o *nouménico*. Es el sentido profundo de la praxis dialéctica de la razón, que *se encuentra* en el mundo a sí misma, pues lo entiende como *obra suya*. De modo sorprendente, la intelección dice de sí, sin apercibirse de ello, algo análogo a lo que es la inteligencia interior *de* la fe. «Precisamente en cuanto conciencia, la Ilustración enuncia correctamente en qué consiste la fe al decir de ella que lo que para ella es la esencia absoluta es un ser de su propia conciencia, algo *producido por la conciencia*» (*ibid.*)[14], solo que, a la vez, entiende esto como un «error y una ficción poética (*Erdichtung*) acerca de lo mismo que ella, la Ilustración, es» (*ibid.*, corr.). Este hilo conductor parece anticipar la conciencia feuerbachiana de la religión, como un producto inconsciente —conciencia onírica que sueña o imagina— de la esencia humana, en que esta se ve invertida a como es en realidad[15]. Pero, si bien se repara, la postura de Hegel es más penetrante y especulativa que la tesis humanista de Feuerbach. Una teoría de la proyección ilusoria, como la que propone Feuerbach —piensa Hegel—, tiene que explicar el porqué de la proyección misma, no apelando a un mecanismo subjetivo, que nunca explica nada, sino buscando su fundamento en el ser de la razón, con preguntas tales como por qué la razón se proyecta fuera de sí, por qué vuelve sobre sí de toda proyección, por qué no se queda en su casa inmediata, que es el mundo finito; y entonces, al cabo de lidiar con tales preguntas, se encontraría con que la proyección al infinito es constitutiva del espíritu finito —su radical fuera de sí— y que su gran error, según Hegel, es o creerse solo fini-

14. Las cursivas no pertenecen al texto; lo hago para centrar la atención del lector sobre el verbo «pro-ducir».

15. Como se sabe, para Feuerbach, la conciencia religiosa tiene un sentido intencional, pero oscuro y confuso, y hay que descifrarlo mediante el modo de producción del texto religioso. Explicaba así la génesis de la «apariencia trascendental» o ilusión religiosa como el producto inconsciente de una imaginación/desiderativa, que absolutizaba abstractamente propiedades humanas y las proyectaba fuera y sobre ella, hipostasiándolas en una pretendida esencia absoluta. Era, pues, el producto de la alienación inversiva del hombre, adorando a un ídolo de su propia creación, que solo podía cancelarse mediante la destrucción crítica o reapropiación de tales cualidades abstractas en su verdadero sujeto de inherencia, el hombre de carne y hueso. «Solo tenemos, pues, que convertir siempre el *predicado* en *sujeto* y a este *sujeto* en *objeto* y en *principio*; solo tenemos que *invertir* (*umkehren*) la filosofía especulativa para tener la verdad descubierta, pura y neta» (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, n.° 3, en *Gesammelte Werke*, ed. de W. Schuffenhauer, Akademie, Berlín, 1970, IX, p. 244. Véase también, la tesis final de este escrito programático, IX, p. 263). De este modo se lograba la inmanencia total y radical, en la que se movía la filosofía moderna desde Descartes, la reducción de todo lo metasensible y teológico a «elementos simples inmanentes de la naturaleza del hombre» («Zur Beurteilung der Schrift *Das Wesen des Cristentums*», en GW IX, 239).

to —un ser necesitado y necesitante, según lo ve Feuerbach—, o creerse inmediatamente infinito en la mera convicción íntima del yo, como sostiene el idealismo subjetivo.

En todo este contexto, pretende Hegel (no se olvide que teólogo secularizado y pensador especulativo) ajustar cuentas con la altiva actitud ilustrada. Suenan irónicamente algunas de sus críticas: *pro-ductiva*, viene a decir, en el sentido de pro-ducir como alumbramiento (*hervorbringen*), es propiamente la intelección, cuando se ocupa del objeto y reconoce en él su propia esencia, pero no la fe. Nunca la fe se ha atrevido a decir literalmente que ella alumbra su Objeto absoluto, salvo en la experiencia mística (jugando poéticamente con la expresión de «recrear o crear en mí al Dios que me crea») o en la experiencia extremadamente subjetiva de la fe en Lutero, que no por casualidad vio Feuerbach como un precedente de la suya. Claro está que podría argüirse que la fe no afirma que ella sea productiva o proyectiva, porque no lo sabe en tanto que se trata de una proyección inconsciente y onírica, pero sí sabe, en su conciencia de la esencia absoluta, que lo que se proyecta, desde la finitud, solo puede ser un ídolo. La religión no crea nada, es la pura inmediatez de la conciencia de la esencia absoluta, en la que confía y en la que se encuentra a sí misma. «Aquel a quien me confío, su *certeza de sí mismo* me es a mí la *certeza de mí* mismo; reconozco mi ser-para mí en él, conozco que él lo reconoce, y ello le es a él fin y esencia» (297-298/643) —precisa Hegel en un texto que recuerda su idea de la amistad en los *Escritos de juventud*—. El texto es también afín al *intimior intimo* de Agustín de Hipona más que al propio Lutero. «Pero la confianza (*Vertrauen*) es la fe, porque su conciencia se refiere inmediatamente a su objeto, y entonces intuye también esto: que es *uno* con él, en él» (297-298/643). Por eso la religión no engaña ni se engaña, pues es una certeza inmediata de la esencia. Más aún, la fe en la esencia absoluta hace al yo «extraño a su singularidad particular, a su naturalidad y contingencia, pero sigue siendo autoconciencia y, por otra parte, es conciencia *esencial* justamente igual que la intelección pura» (299/645). Esta afirmación hegeliana trasciende abiertamente la autocomprensión que tiene de sí el discurso ilustrado. Se trata, pues, para Hegel, de una conciencia inmediata de la esencia absoluta, a la que solo hay que reprochar, como *fe* religiosa *de* la cultura, hacer de Dios una trascendencia separada. Esta conciencia es ingenua, por inmediata, y necesita esclarecimiento, pero la verdadera intelección de ella ha de ser congruente con el sentido propio de la fe. Se trata, pues, de un primer nivel, y, por ende, originario, de la conciencia de lo absoluto en el hombre. No hay, pues, engaño ni irracionalidad, pues la razón no puede engañarse a sí misma. Lo irracional no *es*, según Hegel, porque no tiene razón de ser y, por ende, su pretendido ser es provisorio, que es tanto como no serlo

de veras. En este aspecto, la intelección responsable debería salir al encuentro de la fe para luchar con ella, como Jacob con el ángel de Dios, y arrebatarle su secreto. Pero se limita a una refutación de lo que no entiende o a malentenderla como una producción subjetiva.

Hay, no obstante, tanto en la fe como en la intelección, un movimiento de mediación interna, que en la fe es el culto propio de la comunidad creyente. Este no es algo externo a la creencia. En el culto se da una actualización del núcleo mistérico de la fe y en este sentido podría hablarse de producción práctica de su contenido. Pero Hegel matiza este sentido de pro-ducir para no confundirlo con un acto subjetivo. Dice: «La *obediencia* y la *práctica* es un momento necesario por medio del cual llega a tener lugar la certeza del ser que hay dentro de la esencia absoluta. Ciertamente —precisa— esta práctica de la fe no aparece de tal manera que la esencia absoluta misma sea producida por ella» (298/645). Inmediatamente después, vuelve a matizarlo de nuevo, haciendo ver que el *espíritu*, puesto que es un nosotros, está presente en el culto de la *comunidad* (*Gemeinde*), más aún, «es *solamente por medio del producir* de la conciencia; o más bien, *no* es *sin* estar producido por la conciencia» (*ibid.*). El signo característico del espíritu es engendrar y hacer comunidad. Por eso el producir cúltico es un momento necesario, pero —de nuevo la matización— «tampoco es el único fundamento de la esencia, sino que solo es un momento», de modo que «la esencia —concluye— es, a la vez, en y para sí misma» (*ibid.*). Páginas más adelante vuelve sobre el tema, consciente de la importancia del verbo 'producir', pues en ello pone su énfasis la crítica ilustrada, y de nuevo en referencia al culto religioso. Caben otros sentidos del producir, que aquí no toma Hegel en cuenta, como pro-puesto o anticipado por su propio dinamismo racional, o bien exigido y demandado, como en Kant. En todo caso, se trata de un Objeto absoluto que la intelección encuentra extraño con respecto a su conciencia del mundo efectivo, y al que tiene, por tanto, que penetrarlo para hacerlo suyo propio, en autorreflexión esclarecedora, y captarlo en su plena verdad. Como bien vio Feuerbach, Hegel no hace una lectura antropológica, sino especulativa, de la religión. Según ella, el saber puede, al cabo, reconciliarse con la religión, cuando absorbe de ella su pulpa esencial y logra asimilársela[16].

16. Esto lo reconoce, al cabo, Hyppolite cuando se ve obligado a precisar: «Hegel y más tarde Feuerbach verán en ella la expresión más alta de la conciencia de sí, pero mientras que Hegel habla aún de un espíritu absoluto que tiene conciencia de sí en la comunidad humana, Feuerbach quiere reducir este mismo espíritu absoluto al solo espíritu humano» (GS II, 422); no ve, pues, en él más que un sueño de la razón; más tarde Marx querrá eliminarlo como una pesadilla. Pero cuando lo que queda de esta reducción es el mero hombre natural, todo comienza a ser más turbio y confuso, y mucho más cuando se absolutiza como un nuevo ídolo que venerar.

Abiertamente a la contra de cualquier tesis reduccionista, Hegel desemboca en una afinidad esencial entre intelección y religión. No son lo mismo, pero se igualan en la conciencia de una esencia absoluta, inmediatamente cierta en la religión, y maduramente conquistada o apropiada por la intelección, entendida esta conceptualmente. Esta analogía estructural se refleja en tres puntos fundamentales. Según el primero, esta conciencia de la esencia incluye en sí la dimensión de algo extraño/alienado (*Fremdes*) en ella misma, pues «precisamente esta determinación negativa es lo que constituye el objeto» para la intelección (298/645), a lo que corresponde, del lado de la fe, la separación trascendente de su Objeto.

En segundo lugar, la conciencia de la esencia absoluta, tanto de la fe como de la intelección, despliega en sí una mediación autorreflexiva, que en la fe es la figura de Cristo, que unifica en el creer y el obrar al creyente singular con la esencia absoluta, y en la intelección es el pro-ducto objetivo extrañado, como el término medio de la vuelta sobre sí en la unidad del sí-mismo y el objeto asumido. Y, en tercer lugar, esta conciencia de la esencia no es abstracta ni solipsista, como se le reprocha, pues fragua su universalidad esencial en la comunidad de los creyentes, donde se guarda la memoria viva de la fe en el obrar común, así como ocurre en la intelección, que solo alcanza su universalidad corroborada en la comunidad del diálogo y del reconocimiento mutuo. Se comprende, en fin, que sobre la base de esta afinidad y analogía estructural, Hegel acabe el parágrafo con un gesto de indignación contra la tesis de la mentira religiosa sustentada por los clérigos, volviendo la acusación contra los propios ilustrados. «¿Cómo va a haber aquí engaño y embaucamiento, cuando la conciencia tiene dentro de su verdad inmediatamente la *certeza de sí misma*, cuando se posee a *sí misma* en su objeto, en tanto que, en él, ella tanto se encuentra como se produce?» (299/647). De nuevo aquí, lo que se destaca en el círculo de pro-ducir y encontrar-se, es un rasgo común a la fe y a la Ilustración en su comportamiento con el objeto correspondiente —una en el culto y la otra en el pensar especulativo—, pero como corroboración de que la verdad la tiene la conciencia religiosa inmediatamente en su certeza de sí misma. O, en otros términos, que no se trata de algo ilusorio, producido ficcionalmente, como cree la Ilustración, sino una experiencia análoga estructuralmente a la autorreflexión de la intelección. El encaramiento de Hegel con la postura militante ilustrada en contra de la fe es total, porque, a su juicio, no entiende aquella que la religión sea también pensamiento, y que, en la economía del espíritu, mantenga, a través de la historia, la conciencia de la esencia absoluta. Su indignación sube de punto a propósito de un concurso convocado por la Academia de Berlín, en 1778, sobre «si es útil a un pue-

blo ser engañado»[17]. La respuesta de Hegel es rotunda: «Planteada la pregunta general de *si es lícito engañar a un pueblo*, la respuesta, de hecho, debería ser que la pregunta no vale porque es imposible engañar a un pueblo en algo así» (*ibid.*). La pregunta misma es, a sus ojos, una necedad.

3. *La doctrina de la Ilustración*

Este título podría dar la impresión de una exposición académica del tema, como la que lleva a cabo en sus *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*. Hegel, sin embargo, se mueve aquí, como dice expresamente, en un orden experimental: «la experiencia que tiene la fe de la Ilustración en los diferentes momentos de su conciencia», y, a la vez, de cómo se reflejan en esta experiencia los principios de la Ilustración. Pero ¿de quién es esta experiencia sino del propio Hegel? De algún modo Hegel dialectiza el combate histórico de la Ilustración y la fe, lo hace interno a los propios antagonistas, y quiere mostrar su entrelazamiento en la lucha misma, en los lances internos donde se tocan y traspasan, pese a la unilateralidad de los combatientes, que no alcanzan a ver cómo ambos lados se co-pertenecen en lo mismo. Hegel lleva a cabo un giro dialéctico muy sutil, algo así como comprender la lucha por de dentro, en una doble y contrapuesta dirección implicada entre sí, y evaluar su productividad en el alumbramiento del concepto. De ahí la relevancia de estas páginas, pero no menos su gran dificultad. Y para que todo esto no resulte artificioso como un mero constructo ideológico, habrá que entenderlo como la propia reflexión del combate en el alma de Hegel, su propia experiencia en el litigio, que él bien conocía como teólogo protestante y como filósofo especulativo. No se trata, pues, de un apunte histórico, sino de una biografía cifrada de sus propios combates interiores, integrados en el curso mismo formativo de su pensamiento.

Los momentos elegidos para el contraste abarcan todo el fenómeno de la fe: su objeto, su fundamento y su culto. Frente a ellos, la Ilustración mantiene una postura radicalmente crítica, beligerante, pues para ella, que es el sí-mismo puro, todo lo otro «se le aparece como algo ***negativo*** de la autoconciencia» (299/647). A sus ojos, el tema de la fe, la esencia absoluta, no es más que el puro pensamiento vacío, pero reificado en un en-sí y representado como un Objeto absoluto, Dios, la Gran Cosa de su adoración. Pero aquí el concepto de 'cosa' es de la propia

17. Tomo el dato de la edición citada y traducción de la *Fenomenología del espíritu* por A. Gómez Ramos, que muy puntual y oportunamente lo trae a colación (p. 961, nota 647).

cosecha ilustrada; está tomado de la certeza sensible, recuperada al término de las experiencias de la conciencia. La Gran Cosa no es, pues, la idea kantiana de Dios, como cifra de toda realidad; es una Cosa entre las cosas, esta cosa concreta —la imagen representada en la madera o en la piedra de los altares, la masa de pan transustanciada en la hostia—. Si protesta la fe, alegando que su Dios es la esencia absoluta, la Ilustración añadiría que *también* lo son estas cosas de la experiencia, pero no vistas en la vida simbólica del culto, como hace la fe, sino como la idolatría de un antropomorfismo religioso. Aquí está operando el rechazo del protestantismo, y con él de la Ilustración, al mundo de las imágenes religiosas. La fe experimenta esta versión cosista de su creencia como un fraude mendaz contra el sentido de su adoración, que venera en su corazón a lo que cree la esencia absoluta en la certeza inmediata de ella.

En lo que respecta al segundo momento, el *fundamento* de la fe, la Ilustración le recuerda a esta que la presunta inmediatez de su creencia está mediada por documentos históricos y testimonios, como evangelios, cartas apostólicas, etc., y por tanto, pendiente de contingencias o apoyada en sucesos contingentes, azarosos. En este sentido es un saber contingente. Hegel resalta, por su cuenta, que la intelección es también un «pensar *puro mediado*», pero que aún no sabe que la mediación forma parte de vida del concepto, y de ahí que lo vea como algo otro de sí y se lo impute a la fe en cuanto algo negativo, como una mácula. Ciertamente, no hay saber que no incluya en sí la mediación, pero este elemento de contingencia está integrado en la experiencia de la fe y trasformado en el aura de lo sagrado, pues para ella, el mediador es el espíritu mismo, «que es el testimonio de sí tanto en el interior de la conciencia *singular* como por medio de la *presencia universal* de la fe de todos en él» (301/651). Solo el espiritual entiende lo espiritual. Lo decisivo no está en la letra —así protesta la conciencia creyente—, sino en el espíritu que la inspira y que solo se deja reconocer por el espíritu. Por eso, si la fe entra en el juego de la discusión de la autenticidad de los documentos y de la veracidad de los testimonios, ya ha quedado tocada por la Ilustración y se ha dejado contagiar por ella[18]. Por último, en el tercer momento del culto y de la praxis, la Ilustración critica la disciplina religiosa de la renuncia al goce y la posesión, especialmente la dis-

18. Antonio Gómez Ramos alude muy oportunamente a la polémica entre Lessing y el pastor Goeze, empeñado este en la discusión histórico documental de los textos sagrados, al que replicaba Lessing: «La letra no es el espíritu, y la Biblia no es la religión» (véase trad. cit., p. 961, nota 651). En la cultura española puede verse la apasionada defensa que hace Miguel de Unamuno de la palabra, que es espíritu vivificante, frente a la letra muerta, a propósito del empeño protestante por la literalidad de las Escrituras, aunque acabe reconociendo que es una batalla permanente (*La agonía del cristianismo*, en *Obras Completas*, cit., VII, cap. iv, pp. 318-322).

ciplina cuaresmal, como algo hipócrita y desajustado al fin, pues para elevarse sobre la existencia natural, cosa por lo demás irrenunciable, no hay que alegar tales hechos y prescripciones. En suma, esta relación es esencialmente negativa de parte de la Ilustración, y así tiene que serlo, para alcanzar en el combate su propio modo de realización.

Ahora bien, a lo largo de esta experiencia, se reflejan en el combate los principios de que parte la Ilustración, como el reverso de su crítica. Ante todo, que lo absoluto es mera idea, por lo demás, vacua, indeterminada, insubstancial, fruto del puro pensamiento abstracto o de una pura intuición vacía —primer principio ilustrado—, de modo que al atribuirle algún predicado real, como hace la fe, lo tergiversa y deforma monstruosamente en el mixto idea abstracta/cosa, cayendo en la superstición. No hay tal cosa, o no se da tal cosa en la experiencia, esto es, en la certeza sensible, tomada ahora, en el retorno a ella a través de todas las experiencias de la razón, como el criterio de lo en sí real. No es un supuesto ingenuo. «*Fundamentada* —precisa Hegel— sobre la intelección de la nulidad de todas las otras figuras de la conciencia, y por tanto, de todo más allá de la certeza sensorial, esta certeza sensorial ya no es opinión (*Meinung*), sino que antes bien, es verdad absoluta (*die absolute Wahrheit*)» (303/655). Es real lo *positivo* —segundo principio ilustrado—, esto es, lo puesto o dado en la evidencia sensible, lo experimentable y comprobable como él mismo, el hecho singular frente a la abstracción. «Lo positivo son, de otra parte, las llamadas verdades directamente evidentes del sano sentido común, cuyo contenido se reduce a esta verdad y a este postulado de encontrarse a sí mismo, y mantenerse en esta forma» (GPh XX, 291/III 386 corr.). No se necesita de ninguna otra prueba —agrega Hegel en dirección hacia su propia filosofía—, pues la verdad positiva de la certeza sensorial que hay en ella misma es, justamente, el *ser-para-sí* no mediato del concepto» (*ibid.*). En esto consiste la experiencia de algo: en poder sentirlo en su propio darse o hacerse presente como él mismo. Como dirá Feuerbach más tarde en sus *Tesis para la reforma de la filosofía*, «antes de pensar la cualidad, tú la *sientes*. La afección (*Leiden*) precede al pensamiento. Lo infinito es la *esencia verdadera* de lo finito, lo finito *verdadero*. La especulación no es más que la *empeiría verdadera y universal*»[19]. Es, pues, la vuelta a la naturaleza frente a las abstracciones del espíritu puro, o, lo que es lo mismo, la inversión del argumento ontológico, reiterando a Kant. «La prueba de que algo *es* no tiene otro sentido, sino que algo *no es solo pensado*. Esta prueba no puede sacarse del *pensamiento mismo*. Si a un

19. *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, n.os 29 y 30, en *Gesammelte Werke*, cit., IX, p. 250.

objeto de pensamiento se añade el *predicado de ser*, se debe añadir al pensamiento mismo algo distinto del pensamiento»[20].

En cuanto al tercer momento —la praxis cúltica—, lo cifra Hegel en la relación doble que puede establecerse entre cada cosa finita y lo absoluto como idea vacía, no en el contenido, claro está, sino en cuanto a la forma, pues esta «es lo *negativo* en sí, y por eso, lo contrapuesto a sí, es tanto Ser como Nada» (304/657). En congruencia, la relación de la cosa singular a la idea de absoluto, en su duplicidad de «lo en sí en cuanto más allá», se desarrolla en una doble referencia: «es tanto un *negarla* (*ein Negieren*) como un *ponerla* (*ein Setzen*) (*ibid.*); la cosa aparece tanto como referida *positivamente* a lo Absoluto como en sí, y en ese sentido cobra una entidad en sí; «lo absoluto la hace, la alberga, la cuida» —característica del teísmo ilustrado—, o bien es referida a él en cuanto nada o no-ser, y entonces, «según esta relación, ella no es en sí, sino solo *para otro*» (*ibid.*). En suma, la cosa finita puede verse a una doble luz tanto *en sí* como *para otro*, y la unidad de ambas perspectivas de referencia genera en su síntesis la categoría de la utilidad, a la que toma Hegel como el concepto fundamental de la Ilustración, su tercer principio. Este reza así: toda cosa es útil. Pero no se trata solo de que la cosa aparezca ambigua, tanto en sí como para otro, sino que su *en-sí* es *para* otro, que es mera función. Su coseidad consiste en la relación de su uso y disfrute en función del hombre. Tal vez puede aparecer artificiosa esta generación dialéctica del concepto de utilidad y sea más sencillo entender que, en el fondo, Hegel se limita a atribuir a la Ilustración un cambio radical de paradigma: en la medida en que de hecho desaparece la referencia ontológica de la cosa a lo absoluto, propia de una ontoteología clásica, en su hueco, supliendo o llenando su ausencia, entra en juego la nueva referencia ontopraxeológica de cada cosa puesta en y para el hombre, el nuevo sujeto, clave en la economía del mundo natural. Toda cosa es para ser consumida, gozada, instrumentalizada, apropiada o anillada con otras en un mundo, que pende y descansa sobre el hombre. Así piensan el utilitarismo y el hedonismo ilustrados[21]. Esta función no es particularista, como parece a primera vista, pues está referida al hombre en cuanto género. «Y, por cierto, dado que para él, en cuanto animal consciente de sí, los momentos tienen el significado de la universalidad» (304/657). El hombre en sí es bueno y, por tanto, su usufructo de la naturaleza no es forzosamente nocivo. Implica una me-

20. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 25, en *Gesammelte Werke*, cit., IX, p. 303.

21. Antonio Gómez Ramos se refiere aquí, en su traducción citada (p. 961), a la tesis hedonista de La Mettrie desarrollada en varias de sus obras, una de ellas con el título tan expresivo de *L'art de jouir*. Es, sin duda, valiosa esta referencia, pero no única, pues el utilitarismo ilustrado tiene varias versiones y representantes.

dida o razón en su propia naturaleza, porque tanto el exceso como la extrema escasez lo destruyen. Además, esta medida, tomada en su estricta universalidad, no es otra que el interés público. Más aún, el propio hombre alcanza su dignidad, no en una ascendencia originaria, sino en ser útil para los demás:

> Igual que al ser humano todo le es útil, también él lo es, y su determinación es, asimismo, hacer de sí un miembro de la tropa, útil a la comunidad y utilizable universalmente. Exactamente en la misma medida en que cuida de sí tiene que darse también a los otros, y tanto como se cuida de sí mismo: una mano lava la otra. Pero allí donde se encuentre, está en el sitio justo, utiliza a los otros y es utilizado (*Phä.* 305/659).

A primera vista, parece el modo débil de la fraternidad cristiana desvaída en filantropía, pero queda claro que la utilidad es también una categoría ética universal, no como deber categórico, sino como equidad en el trato recíproco. No es darse al otro, sino cuidar del otro tanto como de sí, o de sí tanto como del otro, pues lo que es verdaderamente útil alcanza a entrambos. El egoísmo racional es altruismo, y este no es más que un egoísmo compartido o transmutado en bien social. Por esta senda era fácil desembocar incluso en la religión como una economía a lo divino, ya que la misma teología, tocada de modernidad, hablaba con el lenguaje del siglo acerca del 'negocio de la salvación', como una cuestión de imposición y rédito, en una banca acreditada por los méritos infinitos de Cristo. «De ahí que, de entre todas las cosas útiles, la más útil de todas sea la *referencia* a la esencia absoluta o la religión; pues ella es el *provecho puro* (*der reine Nutzen selbst*), es este subsistir de todas las cosas, o su ser *en y para sí*, y el caer de todas las cosas o su *ser para otro*» (*ibid.*)[22]. Es esta una versión laica y débil del *propter nos homines et propter nostram salutem*, que confiesa la conciencia creyente. Ya Lutero había enfatizado la idea de un *Dios para nosotros* (*für uns*) en la figura de Cristo, apropiado en la fe. Pero ahora la *salus animae* ha quedado reducida a la salud individual y pública. No es, pues, de extrañar que este reduccionismo del bien trascendental a la utilidad, incluso de la misma esencia absoluta trocada en un productor de bienestar o de estabilidad social, subleve a la conciencia religiosa. Esta lo encuentra «abominable» por este rebajamiento de lo más excelso que cabe que

22. De nuevo, en una autorizada y bien documentada nota, remite Antonio Gómez Ramos en este punto a Helvetius (*De l'esprit*) y al ensayo de Fréderic de Castillon, en su respuesta a la pregunta de la Academia de Berlín: «La fe en Dios y la inmortalidad del alma, corresponda a la verdad o no, es siempre útil para el pueblo» (trad. cit., p. 962, nota 659). Del lema teológico clásico del *ad maiorem Dei gloriam*, de Ignacio de Loyola y de Calvino, se ha pasado al secularizado de *ad maiorem hominis utilitatem*.

es la esencia absoluta, pero, en realidad, esta misma conciencia religiosa se había comportado así, tolerando una instrumentalización social y política del hecho religioso. Por lo demás, esta lo califica de trivial, «la *trivialidad* misma» (*die Plattheit selbst*) y la *confesión* (*Geständniss*) de la trivialidad» (305/659), es decir, la proclamación de un universo plano de meros hechos y relaciones entre hechos, del que se han eliminado aquellas dimensiones problemáticas de la realidad, como el no-ser, el deber-ser, el poder-ser, que habían nutrido a la conciencia metafísica.

Esta prioridad absoluta del interés público se percibe especialmente en el derecho ilustrado. La fe se erige en defensora del derecho divino, del que tiene la clave; en términos hegelianos, «la absoluta igualdad consigo mismo del pensamiento puro», esto es, de lo eterno y sagrado, como norma instituyente de la vida. La Ilustración, en cambio, apela al otro derecho de la autoconciencia o del sí mismo racional, que instaura el criterio de la desigualdad, es decir, el «invertir y transformar» un derecho permanente sagrado para hacer valer la nueva justicia o justificación del hombre, ligado a sus propias decisiones y resoluciones. Reaparece aquí una forma moderna de la 'tragedia *en* lo ético', en esta confrontación de la ley divina y la ley humana, «de modo que dos derechos iguales del espíritu permanezcan enfrentados mutuamente sin que uno pueda satisfacer al otro» (306/661). Pero ahora, en este caso, se da una diferencia significativa: la autoconciencia se erige como portadora de un «derecho absoluto», la libertad de conciencia, que no puede negar la fe, pues ella también es autoconciencia, con lo que se abre la posibilidad de que prevalezca la ley humana sobre un derecho sagrado.

El párrafo que sigue es bastante complejo y difícil; en él destila Hegel, por así decirlo, el resultado de la interpretación dialéctica que acaba de hacer del combate; es su propio balance interior, en que se ha de ver una anticipación de su teoría del concepto. El párrafo hay, pues, que leerlo en clave *für uns*, que es, en este caso, la autogénesis del propio pensamiento hegeliano. Fe e Ilustración se revelan, a los ojos de Hegel, como dos caras invertidas de lo mismo, que ellas no pueden ver en su unilateralidad, o que se lo velan, porque eso sería tanto como sentirse contaminadas por el adversario. Pero, no es contaminación, según Hegel, sino com-plexión unificadora en sus contraposiciones en un proceso de génesis del concepto. Ninguna de las dos, sin embargo, se reconocería en esta lectura, en la que Hegel se presenta como partidario alternativo, ya de la una o ya de la otra, precisamente porque las integra a ambas. Lo más duro de oír se dirige a la Ilustración en su altanería:

> Pues la Ilustración se comporta para con la conciencia creyente no con principios propios suyos, sino con los principios que esta misma tiene en sí. Lo único que hace la Ilustración es juntarle a esa conciencia sus *pro-*

pios pensamientos, que a esta se le caen y disocian sin que se dé cuenta; lo único que hace la Ilustración es, en uno de los momentos de la conciencia creyente, recordarle a esta los otros que *también* tiene, pero olvidándose siempre de uno cuando está con el otro. La Ilustración se revela frente a la conciencia creyente como *intelección pura* (*reine Einsicht*) precisamente en que en un momento determinado lo ve todo, en que aporta lo *contrapuesto* que se refiere a ese momento e, invirtiendo lo uno en lo otro, hace surgir la esencia negativa de ambos pensamientos (*beider Gedanken*), el *concepto* (*Phä.* 396/661 corr.)[23].

Aquí sienta Hegel su tesis acerca de la secularización con una rotundidad sorprendente. La Ilustración —afirma— no tiene principios propios. Los toma de la fe, pero no lo sabe. Los usa contra la fe, pero unilateralmente, como su negativo, y por eso no puede reconocerse en ellos. Secularización significa que las categorías de la filosofía moderna proceden de una herencia teológica, no solo funcionalmente, sino en lo que respecta a su contenido. La idea de una esencia absoluta, luego desvaída por la Ilustración en un vago deísmo, la de una libertad como semejanza con la esencia absoluta y soberanía sobre toda criatura, la de un sujeto activo y realizativo de su propio poder en el mundo, la del hombre como fin de la propia naturaleza —conceptos dispersos que reaparecen en el humanismo renacentista, en el racionalismo, en Kant, en el idealismo alemán—, son fragmentos de una fe que con la modernidad ha salido de su ensimismamiento. Eso en lo que respecta a la *libertad*, que es la idea madre de la Ilustración, presentada aquí por Hegel como la conquista de la autoconciencia de sí mismo. Tal fermentación procede de la Reforma protestante: «Lo que Lutero —dice— solo inició en la esfera del ánimo y del sentimiento, la libertad del espíritu, que inconsciente (*unbwewusst*) de su raíz no se capta a sí misma, pero que es ya lo general [...] se convierte en estado universal, se enlaza con la historia universal y hace época en ella, es la libertad concreta del espíritu, cuyos principios acerca de lo concreto pasan ahora a ocupar el lugar de la metafísica abstracta de Descartes» (GPh XX, 292/III, 387). Es verdad que no se mencionan en el párrafo ni el principio positivo de la experiencia, básicamente inglés y francés, ni el principio de la utilidad, pero el primero podría rastrearse en el valor intrínseco de las cosas por ser hechura de su Creador, y el segundo en haber sido creadas en función del hombre. Hegel intenta deducirlos dialécticamente, como se ha mostrado, en la *doble referencia* de lo concreto al absoluto como Ser y no-Ser, que arroja la *duplicidad* de su ser en-sí y su ser para-otro. En su

23. Subrayo por mi cuenta «pura intelección» (*reine Einsicht*) para resaltar en ella el movimiento del *concepto*, que también pongo en cursiva, pues indica el modo peculiar hegeliano de entender esta palabra.

labor crítica, la Ilustración disocia estos elementos que la fe tiene en sí de *modo inconsciente* porque no los unifica en su raíz; juega con ellos, toma uno y le contrapone otro, pasando por alto que también este otro le pertenece a la fe, los invierte y los contrapone, y con ello «hace surgir la esencia negativa de ambos pensamientos», esto es, presenta la unilateralidad de ambos elementos y su exclusividad, sin tomar en cuenta la mediación que se produce en este combate. La Ilustración y la fe ven al otro como su enemigo (*fremd*) y tratan de eliminarlo. Ahora bien, frente a la inconsciencia de la fe, la intelección desencadena el movimiento de su contraposición dialéctica, se refleja en el otro, pero no se reconoce a sí misma en él, pues «no junta los dos pensamientos, el que ella aporta y aquel contra el cual lo aporta» (306/661). Si los uniera —piensa Hegel—, si tomase a ambos momentos en la juntura misma de su inversión y contraposición, si los viera como caras invertidas de lo mismo, desaparecería la hostilidad (*fremd*) para poner de manifiesto una afinidad esencial, y la Ilustración podría reconocerse en ese otro objetivo, que combate. Justo en esta mediación de lo contrapuesto se alumbra el *concepto*. «Pero —advierte Hegel— la Ilustración es únicamente este movimiento, es la actividad, todavía sin conciencia (*die noch bewusstlose Tätigkeit*) del concepto puro, actividad que, ciertamente, llega a sí misma en cuanto objeto, pero que toma a este por *otro*, y tampoco conoce la naturaleza del concepto, a saber, que es lo no-diferente, lo que se separa de manera absoluta» (307/663). La intelección entonces no combatiría la fe, sino que la absorbería y presentaría en clave conceptual su contenido. Como se ve, es manifiesto el esfuerzo hegeliano por avenir al teólogo secular y al filósofo especulativo en un mismo acorde. Pero este acontecimiento está solo anticipado en clave *für uns*.

De momento, Hegel insiste en la inconsecuencia de ambos antagonistas en su enfrentamiento por su unilateralidad. Esta actividad inconsistente se ve clara en la *doblez* de su comportamiento en los tres momentos que hemos considerado: el objeto, el fundamento y la práctica. En lo que respecta al primero, la Ilustración arguye a la fe que la esencia absoluta no es más que un producto de la conciencia creyente, y a la vez, lo contrario, que para la fe, «la esencia está más allá de esta» (*ibid.*). Tampoco la fe se comporta con consecuencia: desdoblada en el más allá de la realidad efectiva y el más acá de la misma, no junta ambos momentos en un en-sí y para sí. Pero otro tanto le ocurre a la Ilustración, que mantiene separado el pensamiento puro vacío de una realidad efectiva finita «como un ser abandonado del espíritu» (*ibid.*), en vez de verla a esta como un «momento en el movimiento espiritual de la esencia misma» (*ibid.*). Análoga situación se produce con respecto al *fundamento*: la fe reconoce la contingencia de los hechos históricos que la condicionan, «pero este momento lo olvida en su saber espiritual inmediato de

la esencia absoluta» (308/665). No es más coherente, a su vez, la Ilustración, que le imputa a la fe ser «solo saber contingente y olvida lo otro: piensa solo en la mediación que acontece (en ella) por un tercero extraño» y no lo ve a este como el medio «con que se vuelve sobre sí misma» (*ibid.*). Finalmente, en lo que respecta a la *práctica*, la Ilustración reprocha a la fe la hipócrita contradicción de una renuncia al goce y la posesión, aun cuando luego acaba aviniéndose con ellos: «La conservación tiene lugar al lado del sacrificio, y este es solo un símbolo, que la representa» (*ibid.*). Se oculta, pues, a sí misma que, aun cuando el fin de su acción sea lo universal, este no se ejecuta en la acción singular misma, de modo que la autocastración de Orígenes[24], para liberarse del deseo sexual, no deja de reproducirlo interiormente. En suma, la violencia del combate es inevitable a causa de su unilateralidad. La Ilustración justifica su violencia contra la fe en el derecho absoluto de la libertad de conciencia, y, la fe, por su parte, su resistencia, en el otro derecho sagrado de la esencia absoluta[25]. Pero esta terrible violencia no queda sin efecto para la fe. La Ilustración despierta «la conciencia adormecida» de la fe[26], su inquietud revuelve el calmo reino de la creencia; lo conmueve profundamente en su convicción y anula sus defensas. Hegel lo expresa en un documento dramático que recoge muchas agonías espirituales, acaso también las suyas propias:

> Desgarra la *bella* unidad de la *confianza* y de la *certeza* inmediata, mancilla su conciencia *espiritual* por medio de bajos pensamientos de la realidad efectiva *sensible*, y destruye su ánimo, *seguro y apaciguado* en la sumisión, por medio de la *vanidad* del entendimiento y de la voluntad y el llevar a

24. La referencia la da Antonio Gómez Ramos, trad. cit., p. 962, nota 667.

25. A propósito de los ilustrados franceses, escribe Hegel en su *Historia de la Filosofía*: «Aquellos hombres defendieron heroicamente, con su gran genio, con calor, con fuego, con espíritu y con valentía este gran derecho humano de la libertad subjetiva, de la opinión y la convicción» (GPh XX, 297/HF III, 391).

26. En esta expresión no hay, como sugiere J. Hyppolite, un anticipo de Feuerbach acerca de una conciencia onírica. El término «conciencia dormida», al igual que el de «conciencia despierta», los aplica aquí Hegel al desdoblamiento de la fe en una doble percepción según piense, respectivamente, en cuanto conciencia de la esencia absoluta o como conciencia de la realidad efectiva. «Dormida» está aquí por «inconsciente» en el sentido ya señalado de que «no unifica sus momentos en la raíz» (GPh XX, 292/HF III, 387), o bien en que «vive puramente en pensamientos sin concepto» (310/669), pero no en el sentido de que tales pensamientos sean ilusorios o fantasmales. Por lo demás, también a la Ilustración aplica Hegel el calificativo de «*todavía inconsciente*» (307/663), porque, en su combate, no cobra conciencia adecuada del carácter *conceptual* de la intelección. La fe, repite Hegel con insistencia, no sueña su objeto, lo tiene de modo inmediato en su certeza. Esta puede ser ingenua, pero no falsa. Por eso no basta con disiparla, sino que es preciso asumirla para la realización de la propia Ilustración. Pero cuando la intelección se traga la fe, ya es otra cosa más que Ilustración, y la fe una cosa menos que *creencia* dogmática, pues ambas se convierten en momentos internos del saber conceptual.

cabo propios. Pero, de hecho, más bien, la Ilustración induce que se cancele la *separación sin pensamiento*, o más bien, *sin concepto*, que hay en la fe (*Phä*. 310/668-669)[27].

Llega, al fin, la hora de hacer balance de los estragos del conflicto. No solo acusa la fe el embate de su enemigo en el expolio de su contenido, sino en su misma actitud, que se vuelve oscilante, vacilante, en un continuo tejer y destejer; «la fe es un *puro anhelar* (*ein reines Sehnen*) su verdad es un más allá vacío para el que no puede encontrarse ya ningún contenido adecuado, pues todo se ha tornado otro» (310/669)[28]. Nostalgia de lo perdido, anhelo indefinido, quizás, por recuperarlo. Se ha vuelto un doble fantasmal de la Ilustración, una Ilustración «insatisfecha», entre un «absoluto carente de predicados» y una realidad finita que no llena su vacío. Podría pensarse, por el contrario, que la Ilustración ha quedado contenta, «satisfecha de la lucha», pero tampoco es así, como señala Hegel agudamente: también ella lleva «emboscado en sí el espíritu turbio del duelo» de su enemiga, «la mancha del anhelar insatisfecho», tanto en «su esencia absoluta vacía», con el deísmo, como en su actividad impaciente por un más allá no cumplido, o cumplido en una objetividad, como lo útil, «carente de sí mismo» (*ibid*.). Tampoco ella puede darse por colmada. «Tendrá —dice Hegel— que cancelar y asumir esta mancha». Andando el tiempo, su propio radicalismo contra la fe la llevará a internalizar su crítica en una suerte de escepticismo racional. A su vez, la fe herida, debilitada, se destila en sentimentalismo poético o se encrespa, en un último esfuerzo, a la desesperada, en voluntarismo desiderativo. Apuntando más allá de Hegel, es la situación patética del nihilismo fin de siglo. Un documento sorprendente de este último desgarramiento, a contratiempo, se lo debemos a la recia pluma de Miguel de Unamuno en su *Sentimiento trágico de la vida*. Dice así:

> Más he aquí que en el fondo del abismo se encuentran la desesperación sentimental y volitiva y el escepticismo racional frente a frente, y se abrazan como hermanos. Y va a ser de este abrazo, un abrazo trágico, es decir, entrañadamente amoroso, de donde va a brotar manantial de vida, de una vida seria y terrible [...] Ni una ni otra de ambas posiciones nos satisfacía. La una riñe con nuestra razón; la otra, con nuestro sentimiento. La paz entre estas dos potencias se hace imposible, y hay que vivir de su guerra. Y hacer de esta, de la guerra misma, condición de nuestra vida espiritual (OC VII, 172).

27. Esta conclusión final se refiere a la tesis de la fe acerca de una esencia absoluta separada o trascendente al mundo.

28. Jean Wahl recuerda en este punto la posición de Jacobi y Schleiermacher que Hegel había criticado ya en *Fe y saber* (MC 87).

Todavía le quedaban al espíritu nuevas tragedias. El espíritu necesitaba de ulteriores y más profundas transformaciones para alcanzar su reconciliación. Hegel solo ha anticipado el final. Habrá que exponerlo fenomenológicamente en un trayecto decisivo que comienza precisamente en estas páginas.

4. *La verdad de la Ilustración: la utilidad*

En el título se indica ya la índole del enfoque de este nuevo parágrafo: la verdad supone la corroboración de la certeza de sí de la autoconciencia ilustrada. Pasamos, pues, del orden intelectual de los principios, tal como se reflejan en el combate, al de su realización efectiva. Después de la dimensión negativa de la crítica, ha de venir el desarrollo del potencial positivo, constructivo, de la intelección para devenir un nuevo mundo. La esencia absoluta, expoliada a la fe, se ha hundido en el concepto. Queda, pues, al margen, la fe sumida en un oscuro letargo sin conciencia, mientras que la Ilustración «se ha aclarado a sí» misma (311/671). Esto significa que va a objetivar el *concepto* que es en-sí para realizarlo efectivamente; o, en otros términos, que el concepto niega su ser en-sí para ponerse objetivamente como otro, deviniendo así la *pura cosa*, y a través de su mediación reflexiva con ella, retornar a sí o para-sí mismo. En estos tres momentos quedaría realizado el concepto. La objetivación comienza, pues, con poner una *determinidad* en su propio seno, o lo que es lo mismo, con diferenciarse dentro de sí. «La intelección —anuncia Hegel— en cuanto *concepto absoluto*, es un diferenciar de diferencias que ya no lo son, de abstracciones o de conceptos puros que ya no se sostienen en sí mismos, sino que solo por el *todo del movimiento* (*das Ganze der Bewegung*) tienen solidez y diferenciación» (311/671). Se diferencia, pues, la intelección en dos direcciones extremas, pero en el fondo idénticas: de un lado, el pensamiento puro de la pura cosa, en que ha quedado absorbida la esencia absoluta. Pero, a la vez, en tanto que el concepto puro todavía se mantiene alienado (*sich emfremdete*) no reconoce esta unidad, y surge, dentro de él, el otro lado, que la entiende como más allá de sí, y frente al cual la conciencia diferenciadora es una conciencia finita. Para entender tan sutil planteamiento en términos plásticos, se diría que al tragarse la intelección a la esencia absoluta, la reproduce en su seno en la forma de una interna escisión y entra consigo misma en conflicto. «Un partido[29] —arguye Hegel— solo llega a acreditarse como *vencedor* (*als siegende*) cuando se descompone

29. Aquí se refiere Hegel a la Ilustración en cuanto tal, que luego se desdobla en dos partidos históricos.

en dos partidos; pues con ello muestra poseer en él mismo el principio que combatía. Y muestra, por ende, haber cancelado la unilateralidad con la que había entrado previamente en escena» (312/673). Estos dos partidos opuestos e intestinos son, para llamarlos con su propio nombre, el deísmo agnóstico y el materialismo naturalista, respectivamente. El primero es el puro pensamiento de la esencia, pero vacío en su abstracción, el puro ser como pura negación, puesto más allá de y sobre lo finito, y por tanto incognoscible en sí, pues no admite ninguna determinidad. En su puro más allá representa una exterioridad con respecto al mundo, como era el dios de Aristóteles, pero de él pende el orden mismo de la mundanidad, Tal deísmo es una vaga remembranza de la esencia absoluta de la fe diluida en pensamiento formal lógico. La Ilustración satisfecha puede ser, al menos en uno de sus lados, una Ilustración devota (Robinet) o una razón pietista (Kant), e incluso una Ilustración fideísta (Jacobi). El otro partido ilustrado es el pensamiento puro de la materia, como substrato indiferenciado de todo fenómeno, abstraído de toda cualidad sensible, una x de donde todo surge en su fenomenicidad y organicidad como sistema de la naturaleza (La Mettrie y D'Holbach). Este materialismo es fundamentalmente ateo o, al menos, ateísta frente al deísta. «Si se las distinguiera como naturaleza y espíritu o Dios, entonces, al vaivén sin conciencia dentro de sí mismo, para ser naturaleza, le faltaría la riqueza de la vida desplegada; y al espíritu o Dios le faltaría la conciencia que se diferencia dentro de sí» (*ibid.*). Ambos son opuestos, y, sin embargo, idénticos en su pura abstracción y exterioridad radical. Traspuesto el esquema del doble partido a términos kantianos, quedaría la contraposición reducida a la diferencia entre el yo trascendental, donde Dios aparece como pura idea de la razón en cuanto cifra (*Inbegriff*) de la realidad, y la pura cosa o x incognoscible detrás de los fenómenos. Desde este enfrentamiento, se comprende que Hegel eche de menos aquella vigorosa metafísica racionalista de Descartes (o del mismo Spinoza: *Deus sive natura*), para la que «ser en sí y pensar son lo mismo [...] el *pensar* es *coseidad*, o *coseidad* es *pensar*» (313/675 corr.). La insuficiencia de estos planteamientos ilustrados todavía abstractos —deísmo y materialismo— obliga a ponerlos en referencia mutua, cada uno frente al otro, en un movimiento de diferenciación que gira sobre sí mismo y hace saltar —dice gráficamente Hegel— «lo inmoto (*das Unbewegte*) como la cáscara vacía del *ser* puro, que ya no es dentro de sí mismo ningún pensar efectivo ni vida alguna, pues ella, en cuanto diferencia, es todo contenido» (*ibid.*). Se trata del pensamiento puro de los extremos separados y contrapuestos, como alternancia de los momentos que «*no retorna dentro de sí*» (314/675-677), para *dejar* acontecer el traspaso incesante de un momento al otro, de lo en-sí y el para-otro, en vaivén continuo. Este traspaso incesante de los extremos en su media-

ción es la categoría de la utilidad, como ya vimos, «objeto para la conciencia efectiva de la intelección pura», pero ahora —subraya Hegel— contemplada en su realización como mundo efectivo:

> Por mala que la utilidad pueda parecerles a la fe, o al sentimentalismo, o también a la abstracción que se autodenomina especulación y se fija lo *en sí*, es en ella donde la intelección pura contempla su realización, y donde ella se es su *objeto* al que ahora ya no niega y que ahora ya no tiene para ella el valor de lo *vacío* o el puro más allá (*Phä.* 314/677).

Es digna de notar la ecuación que establece aquí Hegel entre fe religiosa, sentimentalismo romántico y abstracción metafísica (que aquí llama especulación), partidarios de mantener algo *en-sí* permanente, llámese lo eterno o lo absoluto, aun siendo *vacío* y *más allá*, haciendo un frente común contra el momento del ser-para-otro, esto es, la necesaria salida de sí para ponerse como otro, y devenir *objeto* de la intelección. Este ser para el otro significa el momento de la renuncia de sí, intermedio igualmente necesario para el ulterior retorno a sí para sí mismo. Ningún momento ha de quedar quieto y ensimismado, sin traicionar el movimiento incesante en que consiste el todo de la vida. Pensado en términos religiosos, el momento del *para-otro* representa el sacrificio del Hijo, dejando la quietud en sí de lo divino para hacerse mundo, y, una vez muerto, retornar en el espíritu de la comunidad creyente. Este misterio trinitario subyace simbólicamente al esquema dialéctico que opera en el *concepto* en cuanto movimiento autorreflexivo. Transcribo el pasaje íntegramente porque es el momento donde se hace más patente la afinidad de la *revelación* cristiana con el *concepto* hegeliano:

> De ahí que su ser *en-sí* no sea *ser* que permanece, sino que cesa inmediatamente de ser algo dentro de su diferencia; pero un ser de tal género que no tiene inmediatamente ninguna solidez, no es en sí, sino que es esencialmente *para otro* que es el poder y lo absorbe. Pero este segundo momento, contrapuesto al primero, el del ser *en sí*, se desvanece tan inmediatamente como el primero, o bien en cuanto ser solo *para otro* es, más bien, el *desvanecerse* mismo, y es lo que está *puesto*, lo que ha *retornado* hacia dentro de sí, el *ser para sí*. Pero este simple ser para sí, en cuanto igualdad a sí mismo, es más bien un *ser*, o bien, por lo tanto, es *para otro* (*Phä.* 314/677).

Se cierra, pues, el círculo, pero ni siquiera este es en sí algo quieto e inmediato, sino la circulación misma de la vida. La acusación que dirige Hegel a le fe cristiana es haberse olvidado, en su afirmación de un Dios trascendente separado, de que el Verbo se ha hecho carne, según el Prólogo del Evangelio de Juan:

Et Verbum caro factum est
et habitavit in nobis;
et vidimus gloriam eius.
gloram quasi Unigeniti a Patre,
plenum gratiae et veritatis (1, 14).

En este anonadamiento y vaciamiento de la esencia de Dios en Cristo, y de este, como Dios sufriente en la cruz, al santo Espíritu que alienta en la comunidad de los creyentes, se revela la profundidad del amor cristiano como donación de sí para el otro. De este clima estrictamente teológico, salta Hegel, con toda naturalidad, a la categoría de utilidad: «Esta naturaleza de la intelección pura en el ***despliegue de sus momentos***, o bien, esta naturaleza en cuanto *objeto*, expresa lo útil» (*ibid.*). La utilidad resulta ser un reflejo secular de la idea de fraternidad cristiana. El apóstol Pablo había escrito al respecto: «Nadie vive para sí ni muere para sí [...] tanto, pues, si vivimos o si morimos del Señor somos» (Romanos 14, 7), pero Cristo es el mediador universal de esta reintegración de los hombres en vínculos, no de carne ni de sangre, sino del espíritu de Dios. A la luz del amor, como la verdad del cristianismo, entiende Hegel todo el proceso secularizador. No hay, pues, que hacer ascos a la utilidad, pues no significa otra cosa sino que el hombre ***es para*** el hombre. Esta reducción pneumatológica de Hegel deviene más rotundamente clara en la antropología de Feuerbach: «El hombre singular ***para sí*** no tiene en sí la *esencia* (*Wesen*) del hombre, ***ni en cuanto ser moral ni en cuanto ser pensante***. La *esencia* del hombre está solo en la comunidad (*Gemeinschaft*), contenida en la unidad del hombre con el hombre, unidad que solo apoya en ***la realidad de la diferencia*** del yo y el tú»[30]. Ambas posiciones, la de Hegel y Feuerbach, tan afines en su inspiración originaria, suponen una profunda enmienda al planteamiento moral de Kant. Este había rechazado enérgicamente una visión utilitaria/instrumental del hombre como solo simple medio, para destacar su dignidad inmarcesible como fin en sí. Es cierto que la tercera formulación del imperativo moral se refiere a un reino ***nouménico*** de los fines como expresión de la concordancia recíproca, pero el planteamiento sigue siendo en su raíz nomológico[31]. Pues bien, no hay ningún ser ***en sí***

30. *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, cit., § 61, IX, pp. 338-339. Más explícitamente aún, si cabe, dice en otro parágrafo casi consecutivo: «Su secreto como he probado histórica y filosóficamente en la *Esencia del cristianismo* es el secreto de la ***vida común en sociedad***, el secreto de la ***necesidad del tú para el yo***, y consiste en esta verdad: que ***ningún ser*** (ya se llame hombre, dios, espíritu o yo) es ***por sí mismo un ser verdadero, perfecto y absoluto***, y que solo la ***vinculación*** (*Verbindung*), la unidad de los seres de la misma esencia, constituye la verdad y la perfección (***Wahrheit und Vollkommenheit***) (*ibid.*, § 65, IX, pp. 339-340).

31. No obstante, para hacerle justicia a Kant, es preciso reconocer que cuando deduce los deberes concretos hacia el prójimo, destaca el de fomentar la «felicidad de otros

que no sea esencialmente medio para otro o en función de otro, ni consigue su ser *para sí*, la certeza de su sí mismo racional, sino mediante la mediación del otro que se lo corrobora en el reconocimiento. Eticidad y pensamiento son tareas en que uno y otro están trascendidos en el espíritu universal común. Llámeselo reino del espíritu o mera comunidad social, el hombre solo alcanza su verdadero ser en su integración en la sociedad política con los otros hombres. Es a ella hacia donde apunta el planteamiento de la utilidad en cuanto todo viviente Por eso, de inmediato, precisa Hegel que hasta aquí solo se trata de la utilidad como *objeto* en que se obtiene una *representación* del espíritu, pero el espíritu mismo se da en el movimiento de la autorreflexión mediada del *concepto*. «Lo útil mismo no es la *esencia negativa*, no es tener estos momentos a la vez *inseparados* en su contraposición, dentro de *una* y *la misma consideración*, o como un *pensar* en sí tal y como son en cuanto intelección pura» (314/677). En lo útil, en cuanto *objeto*, se *representa* el sacrificio recíproco de los singulares en sí, pero no se *ejecuta* en tanto que movimiento mismo de negatividad, que de-niega el en sí de cada uno en su otro solo para invadirlos y penetrarlos en su reciprocidad, para ayuntar el en-sí y el para-otro en un para-sí viviente comunitario.

No es igual —decía Nietzsche— pensar algo que *serlo*. Ser cada uno el otro y reconocerse en él y por él era para el joven Hegel la esencia del amor de amistad. Pero no es posible consumarlo sin el don de sí. No basta con la representación de la amistad para ser efectivamente amigo de otro. Estar cierto de ser, en verdad, amigo de alguien es compartir entre los dos *un mundo* —de cosas, de bienes, de afectos, de proyectos, de aspiraciones—, fruto del don recíproco y del sacrificio generoso de uno por el otro. Es el mundo en común el que hace verdadera nuestra amistad. Volviendo al filo de la utilidad, que, como ya dije, es un reflejo para Hegel de la fraternidad cristiana y la filantropía ilustrada, no basta con la idea abstracta, metafísica, de lo útil, tal como la aportó la Ilustración, si no ha devenido un mundo real de seres libres en recíproca reflexión y donación de sí mismos. «Lo útil es la conciencia de esta *metafísica*, pero no es todavía el concebir de la misma; no ha llegado por sí misma aún a la unidad del *ser* y del *concepto*» (315/677). Concebir es alumbrar la realidad en su ser efectivo, o serla en su interna reflexión vivida, ejecutada. Hay, pues, que conjugar la verdad y la certeza de sí en la experiencia de la utilidad, hecha mundo efectivamente com-

hombres, cuyo fin [permitido] hago yo *con ello también mío*. A cargo de ellos queda dictaminar lo que puedan considerar como su felicidad; solo que también a mí me compete rehusar algo de lo que ellos consideran su felicidad, pero que yo no tengo por tal, a menos que tengan derecho a exigírmelo como suyo» (*Die Metaphysik der Sitten*, en *Kants Werke*, Ak. VI, p. 388; *La metafísica de las costumbres*, introd. de Adela Cortina y trad. de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, p. 240).

partido. Este nuevo trance supone, según Hegel, recuperar la *certeza de sí* en el mundo de la cultura, puramente negativo en su movimiento crítico, y la *verdad en sí* del mundo positivo de la fe, ingenuo en su misma reificación de lo absoluto trascendente; lograr, en suma, la unidad de la forma negativa de lo universal activo y la materia o contenido de lo universal positivo. «Esto que faltaba está ya acabado en la utilidad, en la medida en que la intelección pura lograba en ella la objetualidad positiva; por ella es conciencia efectivamente real y satisfecha en sí» (315/679). El primero era el mundo desplegado y disperso de la existencia singular en su libertad subjetiva; el segundo, el mundo del *género* (*Gattung*) o del ser en sí en su abstracción. «Pero el tercero, lo útil, es la *verdad*, que es asimismo también la *certeza* de sí mismo» (*ibid.*). Al devenir mundo real de relaciones recíprocamente apropiantes, lo útil se hace efectivo en un contenido objetivo, penetrado hasta el fondo por la intelección y reapropiado en el uso y el goce de todos. La autoconciencia de sí deviene con ello universal efectiva, como es también universal la objetualidad compartida de las cosas mismas. En el mundo, pues, de lo útil se realiza la *Categoría*, que hemos venido persiguiendo desde la emergencia de la razón, la unidad del en-sí y el para-sí, la verdad y la certeza. «Ambos mundos están reconciliados, y el cielo se ha transplantado abajo, a la tierra» (316/681). Para Hegel no es una metáfora: la secularización realiza el reino de Dios en la tierra en la medida en que se abre a la construcción racional del mundo por el esfuerzo conjunto de la razón. Hasta ahora Hegel no ha sido tan entusiasta. El cálido recibimiento que había tributado a la razón emergente, como una aurora —recuérdese aquel júbilo del amanecer del mundo moderno, «descubre ella al mundo como *su* nuevo mundo efectivo, que le interesa al perdurar» (133/307 corr.)—, se ha hecho, al fin, realidad efectiva. «La razón es espíritu en cuanto que la certeza de ser toda realidad está elevada a la verdad, y ella es consciente de sí misma en cuanto que es su mundo» (238/521). Es el júbilo del pleno mediodía, del tiempo en sazón. Pero para Hegel, como se va viendo, el llegar es un recomenzar más alto. El espíritu siempre se retarda, pues su hora es lo eterno. Se está incubando secreta, sordamente, una tormenta en este mismo estadillo de libertad.

5. *La libertad absoluta y el Terror*

El título encierra en sí, como se verá, una profunda paradoja. Es el nombre que le merece a Hegel el mundo socio-político correspondiente a la etapa de consumación de la conciencia moderna, cuya expresión fue la Revolución francesa de 1789. En ella y por ella, la utilidad se ha encarnado en el mundo de la ciudadanía. El ciudadano es el sujeto que

se siente y se sabe libre conjuntamente con el otro, para quien es, y de quien recibe el mismo trato en reciprocidad. Ambos han llegado a ser útiles el uno para el otro, en el elemento social que consagra la utilidad pública como el interés común efectivo. Nada hay en sí que no haya sido traspasado por la intelección, apropiado por la voluntad y disuelto o diluido en la utilidad común, expuesto como patrimonio en función de todos. Lo 'útil' ha dejado de ser un predicado de objeto, para volverse en la disposición del sujeto a quedar en franquía del otro y desde él retornar hacia sí. «Esta revocación (*Rücknahme*) de la forma de la objetualidad de lo útil ya ha acontecido *en sí*, y a partir de esta revolución (*Umwälzung*) interior, surge la revolución efectiva de la realidad efectiva, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*» (316/681). Hegel habla de una doble revolución, la interna o en el pensamiento y la efectiva en la vida social. Con la primera se refiere a las ideas de la Ilustración —libertad crítica, el hombre genérico, la utilidad social, la naturaleza sensible y sufriente, la necesidad del otro...—. Con la segunda a la Revolución francesa que quiso realizar los ideales ilustrados. A ambas de consuno llama la *libertad absoluta*. Esta expresión es un pleonasmo, pues la libertad o es *ex integra causa*, como el bien, o no es. La autonomía no admite componendas ni grados. Tampoco trabas ni condicionamientos externos; es, por tanto, in-condicionada. «La voluntad es libre solo en tanto en que no quiere nada ajeno, exterior, nada extraño a ella misma —pues en este caso sería dependiente—, sino que solo quiere a sí misma, a la voluntad. La voluntad absoluta es esto, querer ser libre. La voluntad que solo existe por la voluntad, es la voluntad pura y libre» (FH II, 396). Es bien sabido que esta revolución fue el fruto de la difusión de las ideas ilustradas de la *Enciclopedia*, a lo que Hegel añade, como era de esperar, la libertad de conciencia oriunda de la Iglesia reformada. Si en Alemania es Lutero el adalid de la libertad de conciencia, en Francia es Rousseau el defensor de la libertad de la voluntad. «En su pureza la voluntad es tan universal como el pensamiento. Este principio fue establecido en Francia por Rousseau. El hombre es voluntad; solo es libre en tanto quiere lo que su voluntad es [...] Pues en la frase: 'Yo quiero porque quiero', puedo poner todo, afirmarme en ella, e incluso rechazar el bien a segundo término» (*ibid.*) —dice Hegel, dando una imagen un tanto sesgada, romántico/decisionista del pensador suizo—. A ambas tradiciones alude expresamente al final de su *Filosofía de la Historia universal*, subrayando la contribución específica alemana a la gran causa de la emancipación de toda servidumbre:

> La Revolución francesa tiene en el pensamiento su comienzo y origen. El pensamiento que considera como lo supremo las determinaciones universales y encuentra que lo que existe está en contradicción con ellas, se ha su-

blevado contra el estado existente. La determinación suprema que el pensamiento puede hallar es la de *libertad de la voluntad*. Todos los demás principios, el de la felicidad, el del bien del Estado, son más o menos indeterminados; la libertad de la voluntad, por el contrario, está determinada en sí y por sí, porque no es nada más que el determinarse a sí mismo. La libertad de la voluntad es la libertad del espíritu en el obrar y brota inmediatamente del principio de la Iglesia evangélica (VPhG XII 527-528/FH II, 395).

En este principio de la autonomía de la libertad se pone fin a la alienación religiosa y política del despotismo y se abre un nuevo tiempo histórico, el de los *Derechos del hombre y del ciudadano*, proclamados por la Revolución francesa. La libertad absoluta es la fuente de estos derechos.

«Esto entre los alemanes —escribe Hegel más tarde— no pasó de ser una pacífica teoría; pero los franceses quisieron realizarlo prácticamente. Surge, pues la doble cuestión: ¿por qué este principio de la libertad siguió siendo exclusivamente formal? y ¿por qué se han lanzado a realizarlo solamente los franceses, y no también los alemanes?» (FH II, 397). A esta doble cuestión no se puede dar una respuesta en términos exclusivamente psicológicos. No cabe decir que los franceses eran «cabezas calientes», ingenios vivaces y críticos, y los alemanes tardos y partidarios del orden y la disciplina, o que en Francia había más injusticia y violencia que en una Alemania dividida en pequeños Estados y todavía en régimen *quasi* feudal. Una respuesta cultural, del lado francés, es que allí habían calado más hondamente las ideas de la *Enciclopedia* con una *Ilustración* más polemista y naturalista. Pero, del lado alemán, arguye Hegel, que su verdadera revolución fue la Reforma, y que, gracias a esta, «podían conducirse pacíficamente en este punto porque estaban reconciliados en la realidad. A este respecto hay que advertir que solamente los protestantes podían haber llegado a la paz con la realidad jurídica y ética» (FH II, 398)[32]. La revolución triunfó en los países románicos y católicos —añade poco más adelante— porque eran dogmáticos en su religión y forma de pensar, y «lo positivo que tenían enfrente[33] era violencia, pero donde reina la libertad de la Iglesia evangélica hay paz. Los protestantes han llevado a cabo su revolución en la Reforma» (FH II, 399)[34]. Paralelamente en su *Historia de la*

32. Los reproches al catolicismo como religión dogmática y autoritaria son muy duros en las páginas finales de las *Lecciones de Filosofía de la Historia*, pp. 400 y 402. Doy una muestra: «Es menester decir aquí rotundamente que con la religión católica no es posible una constitución racional, pues el Gobierno y el pueblo necesitan tener, recíprocamente, esta última garantía de la libertad interna» (*ibid.*, p. 402).

33. Esto es, la alianza del dogmatismo religioso con el despotismo político.

34. No doy aquí por zanjada la cuestión. Feuerbach verá en ello un planteamiento criptoteológico que aleja a los alemanes —«sangre de patata»— de la realidad inmediata

Filosofía, cuando aborda el asunto, lo expresa en clave filosófica que le sirve de corroboración. «Los franceses —dice— parten del pensamiento de la generalidad (*Allgemeinheit*), la libertad alemana de conciencia parte de la convicción moral (*Gewissen*)» (HF III, 387 corr.). Esta segunda explicación me parece más convincente. El término de «generalidad» hace obviamente referencia a Rousseau y su voluntad general, pero no menos al pensamiento abstracto de la misma con la idea de género (*Gattung*) humano con un doble vínculo común, racional y emocional, mientras que la convicción moral habla de una transformación ética de la conciencia en sentido de la libertad interior. Lo que imprime aquí la orientación fundamental en la vida no es una idea abstracta, sino la experiencia existencial de reconciliación en un espíritu nuevo. Mantengamos a la vista esta diferencia para ver el juego que le da a Hegel, como se verá, en el desarrollo de este parágrafo y en su resolución final del problema. Pero, quizás sea conveniente advertir de nuevo, ahora que Hegel se acerca a su mundo histórico, que su análisis sigue siendo fenomenológico, centrado en la experiencia dialéctica de la relación entre la voluntad singular y la voluntad universal, y, por tanto, sus referencias históricas suelen ser vagas y siempre interpretadas en la clave ontológica de la vida del espíritu. Según esta, no se trata del simple yo singular. En la autorreflexión que se lleva a cabo en el *concepto* puro acontece una transformación: el yo, tras-pasado en su ser-para-el otro, vuelve sobre sí mediado por su otro, «es el mirar del sí-mismo en el sí-mismo, el absoluto verse *doblemente a sí mismo*; la certeza de ella es el sujeto universal, y su concepto sapiente es la esencia de toda realidad efectiva» (317/681). Aquel tiene que renunciar a su ser en sí para abrirse al otro y transmutarse con él en el sí-mismo universal. El producto revierte sobre el individuo revistiéndolo de una nueva personalidad moral y pública, en cuanto ciudadano. La voluntad general no es algo espiritado y vacuo, sino la expresión misma del espíritu común:

> [La autoconciencia del yo] es consciente de su personalidad pura, y en ella, también de toda realidad espiritual, y toda realidad es únicamente espiritual; a sus ojos, el mundo es simplemente su voluntad, y esta es voluntad universal, general. Y por cierto, no es el pensamiento vacío de la voluntad que es puesta en un consentimiento, ya sea tácito o delegado en representantes, sino que es voluntad general real, voluntad de todos los ***individuos singulares*** como tales (*Phä.* 317/683).

y efectiva, y a Marx, como se recuerda, le merece el duro reproche de que «los alemanes se han limitado a pensar lo que otros han hecho».

Hegel se atiene expresamente a la forma con que había sido formulado por los teóricos franceses Sieyès[35] y Rousseau[36]. Lo universal, esto es, la utilidad común, es la *cima* donde convergen y se transmutan los intereses de todos en el interés general. Pero, a la vez, es la voluntad que inhabita en los individuos como tales. No es una voluntad unánime en un sentido puntual, sino la voluntad que se genera entre todos como espíritu común. Pues bien, «esta substancia indivisa de la libertad absoluta se eleva al trono del mundo sin que ningún poder pueda oponerle resistencia» (*ibid.*). Al haberse establecido como «el *único elemento*, en el que las esencias y poderes espirituales tienen su substancia, todo el sistema de estos, que se organizaba y mantenía por la división en masas, se ha derrumbado» (*ibid.*)[37]. Fuera de ella, al margen de ella, no queda nada subsistente, pues el *concepto* con su «negatividad ha penetrado de parte a parte todos sus momentos» (*ibid.*). Esta voluntad universal niega todo lo diferenciado y subsistente en sí, lo absorbe todo, lo refunde en un todo. «Sus fines son los fines universales, su lengua, la ley universal, su obra, la obra universal» (318/685). Surge así un nuevo sentido de libertad absoluta en cuanto absorción de cualquier límite externo a ella misma. Han desaparecido todas las masas sociales (clases) y todos los intereses particulares, en que se desenvolvía el individuo, todos los poderes actuantes en la sociedad. Solo quedan el individuo y la voluntad general. Nada la separa de ella, pues la vive inmediata y *quasi* místicamente. «Pero la conciencia singular misma se es a sí inmediatamente aquello que tenía solo la *apariencia* de la oposición, es conciencia universal y voluntad general» (318/685). Ya se sabe que inmediatez significa para Hegel un primer paso, en sí indeterminado. En esta inmediatez va a centrar Hegel su crítica, por lo que comporta de un producto vacuo e hipostasiado de la abstracción de los intereses. No por casualidad se habla de ella, en el fervor revolucionario, como de una voluntad en sí, de un universal entronizado, separado, absoluto, como único poder. De ahí que Hegel pueda deslizar de seguida un duro reproche. «El *más allá* de esta realidad efectiva suya tan solo flota por encima del cadáver de la autonomía desvanecida del ser real o del ser creído, como la eva-

35. A. Gómez Ramos aporta una cita de los *Politische Schriften* de Sieyès, traducidos al alemán en 1796. Véase trad. cit., p. 962, nota 683.

36. Rousseau lo formula en los siguientes términos: «*Cada uno de nosotros pone en común su voluntad, sus bienes y su persona bajo la dirección de la voluntad general y recibimos, todos en un cuerpo, a cada miembro como parte inalienable del todo.* Al instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como voces tiene la asamblea, y al que el yo común otorga la unidad formal, la vida y la voluntad» (*Du contrat social*, en *Œuvres Complètes*, Gallimard, París, 1964, III, pp. 289-290).

37. La cursiva no pertenece al texto.

poración de un gas mustio, del *être suprême* vacío» (*ibid.*). Resulta paradójica, por no decir escandalosa, esta dura referencia al «cadáver de la autonomía» por adorar a un nuevo ídolo. Pero hay que tener en cuenta que la autonomía comporta para Hegel tres momentos solidarios, como se expone en un pasaje fundamental de su *Filosofía del derecho*: *a*) «la pura *in-determinación* o la pura reflexión del yo en sí mismo, donde se disuelve toda limitación»; *b*) la *auto-determinación* «o el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la diferenciación, al determinar y poner una determinación en la forma de un contenido» particular, y *c*) la unidad sintética de estos momentos, la universalidad y la particularidad, en su negación mutua, en la individualidad» (PhR § 5-7, VII, 49-57/FD 81-87). Para Hegel, Rousseau se ha quedado en el primer momento abstractivo de todo lo particular, en un vacío en que no puede determinarse. «La obra que podría hacer de sí la libertad que se da *conciencia* consistiría en que ella, en cuanto substancia universal, se hiciera *objeto* y *ser que perdura*. Este ser-otro sería la diferencia en ella» (*ibid.*), pero este paso equivaldría para Rousseau a una contradicción de ella consigo misma. La voluntad general, en suma, ni puede determinarse en el orden de los poderes del Estado (legislativo, gubernativo y judicial), ni puede desarrollarse en masas sociales conforme al trabajo y la propiedad de la sociedad civil, porque esto, aparte de introducir en ella la mácula del conflicto de la particularidad, supondría su restricción a ramas o clases del todo. Tampoco puede delegarse en representantes de su autoridad, pues entonces estaría separada de sí misma, ni concentrarse, para poder actuar, en una única persona en la cúspide, porque estaría secuestrada en su soberanía. Si por salir del *impasse* de su generalidad, actúa mediante los individuos singulares, y es producto de ellos, entonces, su ley y su obra no podrán tomarse como una voluntad racional en sí, pues Rousseau no ha dado un método de formación de la voluntad universal, en cuanto tal, sino el producto de un contrato en condiciones contingentes. Este es el dilema al que se enfrenta, según Hegel, la teoría del contrato social: o bien la voluntad general es una pura abstracción de un acuerdo sin contenido en sí, por la evaporación de los intereses reales efectivos, o bien está realizada concretamente en un acuerdo subjetivo, cuyo contenido es contingente, desprovisto de universalidad. Esta es, para él, la inconsecuencia de Rousseau: no saber o no poder construir su voluntad universal[38]. Ahora bien, la pura in-determinación

38. Según le critica en la *Filosofía del derecho* (§ 258): «Rousseau ha tenido el mérito de establecer como principio del Estado que, según su forma y contenido es *pensamiento* (*Gedanke*) y, en realidad, el *pensar* mismo: la *voluntad*. Pero su defecto consiste en haber aprehendido la voluntad solo en la forma determinada de la voluntad *individual* (tal como posteriormente Fichte), mientras que la voluntad general no era concebida como lo en y por sí racional, sino como lo *común* (*das Gemeinschaftliche*) que surge de aquella volun-

de la voluntad es «la libertad del vacío, [pues] solo destruyendo algo tiene esta voluntad negativa el sentimiento de su existencia» (PhR § 5, VII, 50/FD 82). Esta es también la perspectiva dominante en la *Fenomenología*: «La libertad universal, entonces, no produciría obra positiva ni acto alguno: lo único que le queda es la *actividad negativa* (*das negative Tun*): es solo la *furia* (*Furie*) del desaparecer» (319/687).

Es bien sabido el entusiasmo del joven Hegel por el hecho revolucionario. Todavía en la *Fenomenología* queda un eco de aquel fervor cuando se refiere en el Prólogo al amanecer de un tiempo nuevo, pero cuando encara directamente el régimen del Terror, no puede por menos que condenarlo. La revolución, como Cronos, devora a sus propios hijos. Decía antes que la única dialéctica que queda en pie es la tensión entre la voluntad singular y la general. Esta solo puede actuar haciéndose objeto de sí para sí misma, en y mediante los individuos singulares, es decir, procurando su realización. Pero, puesto que la autoconciencia implica movimiento, esta unidad indivisa se acaba escindiendo en dos polos extremos, «igualmente abstractos» de la libertad absoluta: de un lado, «la universalidad fría, simple e inflexible», que nos hace pensar en una autoconciencia pura y abstracta; del otro, «la rigidez dura, discreta y absoluta, en la terca puntualidad de la autoconciencia efectiva» (319/687), es decir, el individuo átomo, que campea por realizar su libertad, esto es, «saber de sí en tanto sí-mismo singular, absolutamente puro y libre» (320/689). Trasponiendo el tema a actitudes socio-políticas: por un lado, el gobierno de la Dictadura de la virtud en su inflexible fidelidad a lo universal en sí; por el otro, el des-gobierno anarquizante de individuos que se afirman libremente en su ser para-sí. Sabemos que la diferencia entre jacobinos y girondinos en la Convención era justamente entre los partidarios de una República unitarista y colectivista, y los partidarios del sector liberal pluralista, respectivamente. Hegel subraya que entre ambos lados no cabía mediación porque habían desaparecido las masas sociales, que podían servir de término medio. Como podía esperarse, prevaleció el lado que se presentaba como depositario del derecho de lo en sí universal, encarnado en la autoconciencia pura de la virtud:

> Por eso, la única obra y acto de la libertad universal es la muerte, y, por cierto, una muere que no envuelve nada interior, ni tiene cumplimiento alguno, pues lo negado es el punto sin colmar ni cumplir del sí mismo absolutamente libre; es entonces la muerte más gélida y trivial, sin más sig-

tad individual *en cuanto consciente*. La unión de los individuos en el Estado se transforma así en un *contrato* (*Vertrag*) que tiene por lo tanto como base su voluntad particular, su opinión y su consentimiento expreso y arbitrario» (PhR VII, 400/FD 372).

nificado que el de cortar de un hachazo una col o beber un sorbo de agua (*Phä.* 320/689)[39].

Cuando la convicción subjetiva cree tener de su parte lo universal, sin más prueba ni mediación, delira en su presunción, pues no encuentra ningún derecho superior. Es el modo en que se vuelve loca la virtud en su ciego rigorismo. Pero hay también un delirio anarquizante del solitario, que se sabe único y exclusivo en su libertad. Es la trágica situación de la dictadura del Terror:

> Reinan ahora los principios abstractos de la libertad y, tal como está se halla en la voluntad subjetiva, los de la virtud. La virtud debe gobernar ahora contra los muchos que, con su corrupción y con sus antiguos intereses, o también por los excesos de la libertad y de las pasiones, son desleales a la virtud. Robespierre instituyó el principio de la virtud como principio supremo, y puede decirse que para este hombre, la virtud fue una cosa seria (FH II, 403).

¡Y tan seria! Díganselo a sus víctimas. Aquí la muerte ha perdido el sentido del sacrificio interior transformativo para convertirse en la dura realidad de una muerte estúpida y trivial, la fría crueldad de quien corta cabezas como una col y el aciago destino del que solo cuenta para morir con un sorbo de agua. Claro está que un dictador virtuoso ha de alegar alguna razón para no resultar un vulgar criminal: se trata de quitar de en medio a individuos que no acaban de madurar, «un átomo fallido del sí mismo libre», una aberración. Pero, cuando el principio de lo universal no actúa teniendo en cuenta la utilidad pública, degenera en facción. Un grupo se erige contra los muchos y los excluye y persigue hasta la muerte. «Frente a él, en cuanto que es la voluntad general *efectivamente* real, está únicamente la voluntad pura sin realidad efectiva, la *intención*» (*ibid.*). A una voluntad así y a su alta responsabilidad no se le puede ocultar nada, escapar nada. Ha de escudriñar el secreto de las conciencias. No se necesita contar con hechos probatorios; le bastan las sospechas, los rumores, las delaciones para que alguien sea culpable. Pero, al margen del juicio histórico, lo que cuenta para Hegel es el valor de la experiencia. ¿Qué significa esta? En el comportamiento del Terror, en su obra vindicativa y justiciera, se hace patente la experiencia contradictoria de esta libertad absoluta. «*En sí*, es justamente esta *autoconciencia abstracta* que aniquila toda diferencia y todo subsistir de las diferencias dentro de ella» (320/691). Tal libertad abstracta se intuye a

39. Una nota oportuna del traductor A. Gómez Ramos hace referencia a la guillotina, que se probó en una col y antes de aplicarla se daba a beber al condenado un vaso de agua, lo que se llama en castizo un *mal trago* (trad. cit., p. 963, nota 689).

sí misma en la muerte como poder de negatividad, pero esto no coincide y hasta contradice la idea que tenía de sí como la esencia positiva de la personalidad. «Más aquí, para la autoconciencia, que, en cuanto intelección pura, separa su esencia positiva y su esencia negativa —lo absoluto sin predicados como *pensar* puro y como *materia* pura sin más—, lo que está presente en su realidad efectiva es el *paso* absoluto de lo uno a lo otro» (321/691); es decir, se trata de una crisis de sin-sentido, de mutación insensata e incomprensible: «se muda de golpe en la esencia negativa, y demuestra ser, en la misma medida, un cancelar el *pensarse a sí mismo* la autoconciencia» (321/691).

Ahora bien, esta negación en el seno de la libertad absoluta, «que es *pura* seipseigualdad de la voluntad general», en cuanto negación de la negación, implica una diferenciación de nuevo de las masas sociales en una nueva organización social. Ha solido verse aquí una vaga referencia al régimen de Napoleón, que impuso un nuevo orden social en Europa a base de las bayonetas y un nuevo código civil. Napoleón introdujo en Europa los logros en derechos revolucionarios, a la par que la organizó en un nuevo sistema jurídico y la disciplinó en obediencia a la nueva ley. Y es cierto que Hegel vio con satisfacción la llegada de Napoleón al poder como alternativa a la descomposición revolucionaria[40]. Es bien sabido que el héroe político por antonomasia para Hegel fue Napoleón, heredero del espíritu revolucionario francés, que había extendido por Europa con sus conquistas los derechos del hombre y las reformas modernizadoras jurídico/políticas consagradas en el código que lleva su nombre. «He visto al emperador —escribe a Niethammer en vísperas de la batalla de Jena en 1807—, esta alma del mundo, recorriendo a caballo la ciudad para revisar sus tropas [...] Este hombre extraordinario a quien es imposible no admirar» (Pinkard, HB 303). Napoleón era para él uno de esos individuos excepcionales que encarnan en sí mismos un cambio de rumbo en la historia. Pero este elogio se produce paradójicamente, como aclara Pinkard, cuando ya en la *Fenomenología* había anunciado que «la novela de la revolución iba a ser completada por la filosofía alemana, no por la política francesa» (*ibid.*).

40. Como ha escrito Roger Garaudy, «contra el Terror, que es el triunfo abstracto del Estado, y contra el liberalismo, que es el triunfo abstracto de los individuos, Hegel ve en la organización napoleónica del Estado el modelo del universal concreto: una monarquía integradora de la particularidad de las empresas individuales en la universalidad concreta del Estado» (*Dieu est mort*, PUF, París, 1962, p. 87). Pero, en la página siguiente, reconoce el distanciamiento que se opera pronto en las expectativas depositadas en Napoleón, pues «la conquista francesa agrava la división nacional en Alemania y da a las fuerzas feudales y absolutistas en Austria y Prusia, un papel cada vez más grande». Finalmente —escribe—, «la decepción de Hegel es particularmente violenta después del Congreso de Rastadt (diciembre de 1797-abril de 1799) que pone fin a la primera guerra de coalición contra la República francesa» (*ibid.*, p. 88).

Pero ya aquí, en este mismo pasaje, parece advertirse un cierto distanciamiento, pues lejos de celebrar su victoria como una solución, Hegel ve en ello, «el retorno del espíritu a su punto de partida, al mundo ético y real de la formación (*Bildung*), el cual tan solo habría sido refrescado y rejuvenecido por el temor del amo» (321/692); es decir, en categorías hegelianas, del señor absoluto, la muerte. Ni la Revolución había pasado de ser una conmoción histórica, que había rejuvenecido el espíritu, ni el Imperio napoleónico representaba un cierre en el universal concreto del Estado. Más bien, se trataría, a tenor de la *Fenomenología*, de un nuevo comienzo del espíritu alienado de la cultura, en una historia cíclica. «El espíritu tendría que recorrer de nuevo ese ciclo de la necesidad, y repetirlo una y otra vez, si el único resultado fuera la perfecta compenetración de la autoconciencia y la substancia» (*ibid.*), es decir, de la subjetividad universal y la objetualidad substantiva del nuevo orden. Pero téngase en cuenta el modo potencial de los verbos, meramente conjetural, como si en cada ciclo se diera un avance en la compenetración y habría que repetirlo hasta lograr la consumación. En la dialéctica no puede darse la mera repetición cíclica sin avance progresivo de los círculos históricos hasta cerrarse en el gran Círculo final.

Creo que Hegel ve en el dúo alternativo revolución/monarquía imperial napoleónica las dos caras de un mismo destino violento, y prefiere la línea Reforma protestante/monarquía constitucional. No obstante, su admiración por Napoleón, por sus reformas liberales en las nuevas monarquías, se mantuvo constante en el tiempo y no decreció cuando se eclipsó su estrella política, en la derrota de 1813, pues entonces lo ve como «un héroe trágico», abatido por el destino que él había logrado suscitar, pero que no pudo conjurar. De nuevo en carta a Niethammer con tal motivo —precisa Pinkard— «se adjudica Hegel la predicción de la caída de Napoleón, apoyándose en su tesis» enunciada en la *Fenomenología*, de que el espíritu del mundo emigraba hacia tierra germana (HB 400). Era una línea más templada e interiorista, que se tomaba más tiempo para madurar. Kant le había abierto el camino:

> Quizás mediante una revolución sea posible derrotar el despotismo personal junto a la opresión ambiciosa y dominante, pero nunca se consigue la verdadera reforma del modo de pensar, sino que tantos los nuevos como los viejos prejuicios servirán de riendas para la mayor parte de la masa carente de pensamiento (Ak. VIII, 36/11).

Kant no solo le había indicado a Hegel la dirección de marcha, sino el modo reformista, incluso presentándole la figura del rey ilustrado, Federico el Grande, con su lema: «Solo un señor del mundo dice: '¡*Razonad* todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero *obedeced*!» (*ibid.*).

Más aún, el tempo mismo de la marcha. Al final de su opúsculo «¿Qué es la Ilustración», escribe Kant con parsimonia:

> Casi todo es paradójico [en la condición humana]. Un mayor grado de libertad ciudadana parece ser ventajosa para la libertad de espíritu del pueblo, y, sin embargo, le fija barreras infranqueables. En cambio, un grado menor de libertad procura el ámbito necesario para desarrollarse con arreglo a todas sus facultades. Una vez que la naturaleza, bajo esta dura cáscara, ha desarrollado la semilla que cuida con extrema ternura, es decir, la inclinación y vocación al libre pensar, este hecho repercute gradualmente sobre el espíritu del pueblo (Ak. VIII, 41/17).

Solo que Hegel prefiere aquí, en lugar de la Ilustración metódica kantiana, extremar la experiencia dialéctica existencial del fracaso. La salida de Hegel del *impasse* consiste precisamente en apurar la experiencia de la libertad absoluta hasta la extrema denegación de la voluntad singular, en la que se abre esta a una nueva disposición de espíritu. Paradójicamente, en este punto de máxima proximidad a la historia real de su tiempo, en lugar de aferrarse a una salida inmediata y concreta, el lenguaje de Hegel se torna más puramente interior y experiencial. «Por eso, la cultura que ella (la autoconciencia) alcanza de la interacción con esa esencia es la más sublime y la última: ver su efectividad pura y simple desvanecerse inmediatamente y pasar a la nada vacía» (322/693). Pero no se trata de un vacuo nihilismo. Es una crisis radical de nadificación del singular en cuanto singular, para hacer en sí el vacío capaz de lo verdaderamente universal. Tampoco sufre o experimenta un destino extraño, que la aborde desde fuera, sino que es la experiencia consumada de la «*voluntad general, de la voluntad universal* —repite Hegel matizando su verdadero alcance fenomenológico, que no jurídico/político— que, en esta su última abstracción, no tiene nada positivo, y no puede, por eso, devolverle nada por el sacrificio» (*ibid.*). Mediante el despojo de sí, en el puro des-interés pues no recibe nada a cambio, la autoconciencia «se transforma en la experiencia simplemente opuesta» (*ibid.*). Su alienación (*Entfremdung*) cambia de signo. De ser pasiva a causa de la violencia política sufrida, se invierte, en este punto, en la alienación positiva (*Entfremdung*), asumida activamente, pero que ya no es, como en el reino de la cultura, para realizarse en una potencia objetiva (Estado o Riqueza), sino justamente para abismar, en este anonadamiento, la inmediatez primera de la voluntad singular con la universal:

> Por consiguiente, sabe a la voluntad como ella misma, y se sabe a sí como esencia, pero no como la esencia *que-es-inmediatamente*, ni sabe a la voluntad como el gobierno revolucionario, como la anarquía que aspira a constituir la anarquía, ni tampoco se sabe a sí como el punto medio de esta

facción, o de la facción que se le opone, sino que la *voluntad general* es su *saber* y *querer puros*, y es voluntad general en cuanto sea este saber y querer puros (*Phä.* 322/693).

Pero desde este abismo de anonadamiento resurge transformada. Hegel está hablando de una con-versión ética en esta asunción del sacrificio de la propia singularidad por lo universal. Es justo recordar que ya Rousseau había exigido una renuncia enajenante del yo para transmutarse en voluntad general, pero en él la primacía jurídica del momento exterior del contrato se había impuesto sobre la disposición puramente interior. Fue Kant, quien sacó el mejor partido de Rousseau, inspirándose en él para dar primacía a la autoconciencia moral reformada. «La libertad absoluta, entonces, ha igualado la oposición consigo misma de la voluntad singular y universal: el espíritu alienado, impulsado hasta el ápice de su oposición, en el que el querer puro y lo volente puro todavía son diferentes, rebaja la oposición hasta hacer de ella una forma transparente, y se encuentra a sí mismo en ella» (323/695). Esta autotransparencia de sí en el sí mismo universal es precisamente la autoconciencia moral. El pensamiento dialéctico, pese a su intencionalidad crítico/revolucionaria, se inclina, al cabo, visto el fracaso de la Revolución y la dictadura del Terror, a buscarle al espíritu del mundo una salida más templada y provechosa, con una disciplina interior en el culto de la ley moral. El espíritu del mundo —dice Hegel al final del parágrafo— emigra a otra tierra, desde Francia a Alemania, desde la revolución ahogada en el terror a la reforma necesaria interior, hacia el espíritu cierto de sí, en la moralidad kantiana. «Ha emergido la nueva figura del espíritu moral» (*ibid.*).

XVII

EL ESPÍRITU CIERTO DE SÍ MISMO: EL MUNDO MORAL

Entramos, al fin, en la desembocadura de la evolución del espíritu, ya en tierra alemana, en el periodo histórico posterior a la Revolución francesa. No es un prurito nacionalista lo que le lleva a Hegel a esta ordenación de etapas, sino su profunda convicción de que la Revolución francesa necesitaba ser completada, para ser fecunda, por la Reforma religiosa y la posterior revolución espiritual producida en el alma alemana, desde Kant hasta el idealismo alemán y el Romanticismo. Pero estos rótulos no remiten solo a teorías filosóficas, sino fundamentalmente a una forma de vida o figura de mundo, la definitiva en nuestro itinerario, a la que llama Hegel «espíritu cierto de sí mismo: la moralidad», pues se abre con el kantismo, pero se refiere en *concreto* al mundo histórico de actitudes existenciales, creencias y valores, marcado por el surgimiento del idealismo alemán y la revolución romántica —las matrices culturales de la Alemania del siglo XIX—. Lo he llamado, por eso, en vez de 'moralidad', mundo moral, no estrictamente en sentido kantiano como mero mundo inteligible (KrV A836), sino en cuanto mundo real donde rigen actuaciones y relaciones intersubjetivas mediadas en libertad. Hegel trata de comprender su propio mundo contemporáneo —ya se sabe que para él, la gran tarea de la filosofía es «pensar el presente», lo más arduo para un pensador—, y no ya en términos históricos, descriptivos, sino fenomenológicos, haciendo la experiencia de su propia formación, es decir, según las claves constituyentes de su sentido. Ahora bien, en toda forma de vida hay en juego tres dimensiones: una concepción de mundo —en este caso «el idealismo de la libertad» (TCM 137-138) como lo llama W. Dilthey—, una *ontopraxis* —la del sujeto constituyente o libertad activa como poder configurador de la vida y del ser en dimensiones de valor—, y una actitud o disposición: la «conciencia moral» (*Gewissen*), que va a conducirnos, dialécticamente, me-

diante un nuevo y radical conflicto, al perdón y la reconciliación, en que se alcanza la consumación del espíritu. Falta la mención de una forma de Estado para esta comunidad ética de vida, pero cabe entreverlo en la monarquía constitucional, conforme con esta praxis del reconocimiento recíproco en libertad. Estos factores existenciales y sociopolíticos son más decisivos y requieren nuestra atención más que la discusión académica de una filosofía, aun cuando esta aparezca en primer plano, como es el caso del kantismo. Pero en el trasfondo —repito— no está la filosofía, sino un concreto y efectivo mundo de la vida al que es difícil dar nombre propio, el mundo de las revoluciones espirituales en que se consuma en Alemania la Reforma luterana.

Desde esta altura histórico/fenomenológica, se impone, por última vez, la mirada retrospectiva del camino. Esta alcanza a las figuras de espíritu precedentes, señaladas por su respectivo «*sí mismo*» (*Selbst*). Con esta expresión —conviene recordarlo— no se nombra a la autoconciencia racional en la vida solitaria del alma, sino en cuanto convive con otras en un mundo forjado por ellas, donde la autorreflexión conjunta y recíproca determina un centro íntimo, una forma de subjetividad, en que el espíritu común está presente a sí o cabe sí. El «sí mismo» lo es siempre de una comunidad o mundo social, conforme a su principio configurador, y, por ende, de los individuos que en ella participan. Nuestra reflexión fenomenológica ha partido del mundo histórico del derecho romano, cuyo «*sí mismo*» en la *persona jurídica*, pero este mundo acabó en la desolación del yo singular, reducido a un mero título formal jurídico e impotente para conjurar los elementos sociales desatados en su contra. De ahí el estado de alienación (*Entfremdung*) pasiva en que quedó sumido. De esta devastación, surgió el mundo de la cultura (*Bildung*) —en cuanto alienación activa del yo por objetivarse y formar así las potencias objetivas (el Estado y la Riqueza)—, que fraguó su «*sí mismo*» en el *ciudadano*, partícipe de la «voluntad general», pero ya hemos visto su desenlace en la Revolución francesa y la consecuente dictadura del Terror, que lo sumió en una crisis de anonadamiento. En ella y por ella, en la retracción extrema del singular en sí y la transformación de su desolación interior en sacrificio de su voluntad singular, va a surgir el «*espíritu cierto*» del mundo moral con su «*sí mismo*» en la «*certeza moral*» (*Gewissen*), ahora entendida como íntima convicción (*Gesinnung*).

¿Por qué lo llama Hegel *cierto*? Porque por vez primera, una vez alcanzado este mundo, la autoconciencia ha superado su alienación, habiendo ingresado en su *ipseidad* (*Sichselbstgleichheit*): la autonomía moral verificada y ratificada en relaciones éticas de reconocimiento recíproco. En la convicción moral, la autoconciencia está presente a sí en su deber. Este no le viene de fuera, sino que brota de sí misma. El mun-

do es el producto de esta libertad creativa. La autoconciencia sabe de su mudo como de sí misma o, mejor, es objeto para sí en su mundo, se intuye en él en cuanto esencia espiritual. «Ahí entonces parece que el saber ha llegado por fin a ser perfectamente igual a su verdad, pues su verdad es este saber mismo, y toda oposición de ambos lados ha desaparecido» (323/695). Si el espíritu es estar cabe sí mismo en su ser-otro, fórmula que utiliza Hegel con frecuencia, el espíritu se ha reconciliado consigo en su mundo; este se le ha vuelto transparente, y en él la autoconciencia racional se aprehende a sí misma en su radicalidad. Esta tercera figura de mundo es *inmediata*, como la primera del espíritu ético greco-latino, pero su inmediatez no es aquella del *carácter* natural del individuo con respecto a lo universal, sino la de la *vocación* moral verificada en la obra. La autoconciencia se sabe y hace ella misma su deber, y le pertenece a él en cuanto que es su «naturaleza» racional. Paradójicamente, está también «*absolutamente mediada*», porque incluye en sí superado el mundo de la cultura con sus potencias objetivas. Este ha fracasado porque la voluntad singular quería ser entonces 'voluntad general' de modo inmediato, sin pasar por la certeza interior de su propia universalidad. Pero es ahora cuando alcanza esta certeza de su deber como de sí misma y con ella reintegra en sí la substancia del mundo labrada mediante la alienación cultural. La realidad efectiva es un producto de la libertad y esta tiene en su actividad la clave del ser. Hegel se hace reiterativo en sus formulaciones para dar énfasis a esta plenitud emergente. «La *inmediatez* es su propia realidad efectiva, es el ser mismo, en cuanto inmediatez purificada por la negatividad absoluta, es ser puro, es *ser* como tal, o es *todo* ser» (324/697 corr.). La fórmula anticipa ya la *Lógica*. En el vacío de sí, por el sacrificio absoluto, la libertad se encuentra a sí misma como *pura nada*, pero no la nada de la mera abstracción, sino la nada engendradora de donde surge toda determinidad. Una fórmula concisa de la *Enciclopedia* viene en nuestra ayuda:

> La forma suprema de nada sería de suyo la *libertad*, pero esta es la negatividad en tanto se sumerge en su propia profundidad hasta la máxima intensidad, y es, ella misma afirmación, precisamente absoluta (*Enz.* § 87, VIII, 187/*Enc.* 190).

La libertad, entendida especulativamente, es el mismo *movimiento* de la necesidad racional del *concepto*. Pero antes de llegar al saber absoluto, es preciso demorarse en esta última estación del espíritu *cierto de sí*, que se capta a sí mismo en su libertad.

1. *La visión moral del mundo*

Kant fue el inicio de esta ingente experiencia de la libertad en sentido moral. En el Prólogo a su *Crítica de la razón práctica*, publicada en 1788, un año antes del estallido de las Revolución francesa, había sustentado su filosofía en la idea de libertad. Merece la pena citar el pasaje por extenso porque es la partida de nacimiento del idealismo posterior de Fichte a Hegel:

> El concepto de libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *piedra angular* (*Schlussstein*) de todo el sistema del edificio de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia (*Bestand*) y realidad objetiva (*objektive Realität*), es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real (*wirklich*); pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral (KpV *Vorrede*, 3-4/9).

La libertad —viene a decir Kant— no necesita de prueba, pues todo intento de demostración discursiva por razones objetivas, tomadas del mundo, la destruye al condicionarla como un acontecimiento intramundano. La libertad está dada cooriginariamente con la razón práctica misma. Se experimenta en el *Faktum* de que la conciencia está ligada, ob-ligada, a una ley universal, que encuentra en sí misma. Se sabe real en tanto que *condición a priori* de posibilidad de esta ley. No es una consecuencia de la razón práctica, sino su quicio de sustentación. Saber la ley moral es saber de sí misma. La convicción moral (*Überzeugung*) es su propia certeza, en cuanto pre-su-posición (*Voraussetzung*) necesaria de ella. Si ya la *apercepción* trascendental del 'yo pienso' es, para Kant, el acto formal posibilitador de toda objetivación de fenómenos mundanos, esta otra *apercepción práctica* del 'yo debo' —me debo a la ley universal que llevo en mí— es el acto mismo de existir en cuanto libertad. «Si debo, puedo»; la convicción del deber moral es conjuntamente la apercepción del poder en libertad. Esta es la experiencia de la verdadera libertad absoluta, pues no tiene ningún fundamento intramundano; me sé a mí mismo en cuanto causa inteligible de mi actividad en el mundo. Paradójicamente, la *libertad* absoluta es también la *obediencia* absoluta a la ley universal en mí (me debo a ella, y soy deudor de ella) y la *potencia*, no menos absoluta, de asumir o negarme a la ley que soy. En la libertad está, pues el único fundamento para el hombre del bien y el mal. El mal radical no reside tanto en la obnubilación por el impulso sensible, como cree un Kant todavía demasiado racionalista, sino en la de-cisión misma que se da en el saber-se libre, en el acto mismo de

aceptar o rehuir el sentido *vinculante* de la libertad. La razón práctica se abre sobre este abismo de la de-cisión, que trataron, cada cual a su manera, Fichte, Schelling y Hegel.

De esta clave de bóveda, como la llama Kant en el texto, depende todo el kantismo: la separación del mundo inteligible y el sensible, que es la espina de la libertad, pues ella no procede *del* mundo, pero ha de ser libre *en* el mundo; su onto-praxeología, pues el sentido del ser no es el objetivo fenoménico, sino el de producto inteligible (*praktón*) de la libertad; su interpretación de la filosofía en un «sentido mundano» (*Weltbegriff*) más que académico, en cuanto establece «la relación de todo conocimiento con los fines esenciales de la razón humana» (KrV B866-867), donde se incoa la idea de «sabiduría de este mundo» (*Weltweisheit*), propia del idealismo de la libertad, pero del mundo en cuanto horizonte de la realización humana, y no como totalidad sistemática de fenómenos objetivos. Es manifiesta la gran paradoja existencial entre el origen meta-físico de la libertad, en cuanto voluntad racional que trasciende el mundo, y el destino físico de su operar en el mundo. Más aún, en cuanto está encarnada en un ser sensible y natural, mi yo concreto, que se siente concernido en su raíz por ella. Esta tensión es inmanente al concepto de deber: el individuo singular se encuentra *frente* a la ley universal en cuanto esencia racional pura, que lo ob-liga a causa de su misma excelsitud: *sujeto de* ella, pues le abre el ámbito de su vocación[1], pero de la que se siente, a la vez, *sujeto a* ella, de-pendiente en su ser sensible y carnal. Ciertamente esta ley no le viene de fuera, la encuentra *en sí*, y se encuentra en ella como ser racional, pero, a la vez, *sobre sí* como una exigencia de realización, siempre pendiente. 'Yo debo' significa paradójicamente *me debo* a ese reino de lo universal, que me reclama como mi propia herencia, pero a la vez me siento *en deuda* con él, miserable y desfalleciente ante la majestad de la ley, que me llama y me juzga. Este *simul iustus et peccator* fue internalizado por Lutero en su agonía espiritual, como antes lo había sido en Agustín de Hipona, y del luteranismo pasó a Kant como herencia. La ley me excede, me impulsa a trascenderme hacia ella, pero también me inculpa; eleva al corazón en su vuelo, pero lo estremece en su carnalidad, como algo de lo que tiene que dar cuenta a sí mismo y a los otros que lo contemplan, que acaba-

1. Recuérdese el famoso pasaje con que Kant cierra su *Crítica de la razón práctica*: «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto [...] *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí* [...]. La segunda [la ley] empieza en mi invisible yo, en mi personalidad, y me expone en un mundo que tiene verdadera infinitud, pero solo penetrable por el entendimiento [...] Eleva mi valor como inteligencia infinitamente por medio de mi personalidad, en la cual la ley moral me descubre una vida independiente de la animalidad y aun de todo el mundo sensible [...] a un fin que no está limitado a condiciones y límites de esta vida, sino que va a lo infinito» (KpV 289/150).

rán también por juzgarlo. La tensión lo mantiene dis-locado entre ambos polos, en contraposición constante, que puede llegar a escindirlo.

Añádase a esto la tensión de actuar. En tanto que debo, algo ha de ser ejecutado por mí en un elemento *exterior* al yo, al deber mismo, y *ajeno* a él, por no decir hostil. El deber implica que se da una resistencia a la acción libre, o, cuando menos, indiferencia a ella. El sentimiento del deber se acrece en el elemento de su ajenidad, por la tensión con la dificultad de su ejercicio, porque solo es deber en cuanto actividad práctica de realización objetiva en el mundo. «Cuanto más libre (*freier*) llega a ser la autoconciencia —dice Hegel—, tanto más libre llega a ser también el objeto negativo de su conciencia» (325/699), aquello que se erige frente al deber. Se trata de «un mundo en sí acabado», un «todo independiente», con sus leyes propias y estilo característico, «una *naturaleza*, sin más, cuyas leyes, al igual que su actividad, le pertenecen a ella misma en cuanto que es una esencia que no se preocupa por la autoconciencia racional, como esta tampoco por ella» (*ibid.*). Esta dualidad en tensión constituye la «visión moral del mundo» (*die moralische Weltanschauung*), el afronte entre libertad y naturaleza, como dos mundos distintos y separados. La naturaleza, en su condición de mundo acabado, es indiferente e independiente a la libertad, puesto que no la necesita. La libertad, por su parte, «la conciencia de la esencialidad sola y única del deber» (*ibid.*), exige realización. Una frente a la otra, en virtud de la ob-ligatoriedad que vincula a la autoconciencia libre con su esencia racional y le exige ponerse en obra. De ahí que estos dos mundos separados se opongan entre sí sin remedio. La libertad es, por esencia, la no-naturaleza, pues tiene su origen en lo metasensible, y en cuanto a su vocación, la antinaturaleza. La naturaleza es el sistema regular de la necesidad exterior con una estricta necesidad en la conexión legal de sus fenómenos y el curso de su acontecer. La libertad tiene que interferirse con ella e intercalar allí su obra, no acomodarse, sino abrirse hueco, plantar en él su inquietud, sin poder alterar el curso legal de los fenómenos —cosa imposible—, y sin dejar de ser fiel a su autonomía. Su acción parecería un *milagro* en estas condiciones, y no es extraño que L. Feuerbach, desde su apuesta por la sensibilidad, entienda así el desplante de la libertad. Pero esta lo que insufla en la naturaleza es el *sentido* de la acción en conformidad con el deber. No eleva a la naturaleza a otro orden, sino que busca el medio sensible para actuar en ella e inscribir en su curso su propia intencionalidad, por mor de su deber. Esto que es, literalmente, actuar técnicamente con ella o conforme a la propia técnica de la naturaleza, hace de la actividad libre una supratécnica directiva del poder mental. Es posible la libertad porque la razón práctica está encarnada en un cuerpo y desde él deja irradiar su intención y se toca y traspasa a lo sensible; porque el cuerpo se expresa actuando, y actúa

como fuerza de configuración. El artista que compone una melodía y el director que la ejecuta logran plasmar en la materia sensible un orden armónico de los sonidos, que esta no tiene de suyo. De ahí que, para el segundo Kant de la *Crítica del Juicio*, el organismo sea el eslabón intermediario entre el mundo sensible y el inteligible, y el arte el único mediador, capaz de inspirarse en la técnica de la naturaleza para plasmarla o configurarla en un sentido. La libertad es el arte de inscribir, ahora a la inversa, a la propia naturaleza en un plan significativo.

Hegel, por el contrario, se encarga en su crítica de llamar la atención sobre el combate agónico mismo, en el intento de subordinar la naturaleza al orden del deber. Lo que pretende la libertad es alcanzar en su obra la identidad de su intención activa y la naturaleza. En una palabra, mandar sobre ella, someterla a su designio moral, más que seducirla y encantarla. Pero la naturaleza es indiferente a la acción moral y en nada se cuida de nuestro goce y felicidad. He aquí la gran paradoja: el deber encuentra la oposición de la naturaleza, como un límite, pero la realización de su fin le exige superarla e integrarla en la obra moral de la propia existencia. Esta disarmonía entre libertad y naturaleza fue formulada por Kant en la tercera antinomia de la razón pura, en un texto frío y severo, donde está, a mi juicio, el núcleo originario de lo trágico moderno. La razón se ve envuelta agónicamente en una doble tesis contraria: de un lado, afirma la tesis de que hay libertad trascendental, pues la serie condicionada de los fenómenos naturales en su curso temporal exige un comienzo absoluto de la serie en el tiempo, que en cuanto tal ha de ser incondicionado, es decir, trascendente a la serie. Pero del otro, puede formular la antítesis de que no hay libertad en el mundo, pues un primer inicio de los fenómenos, si se da en el mundo, no podría sustraerse al encadenamiento regular del curso de los fenómenos; de lo contrario, sería modificada arbitraria o milagrosamente la necesidad interna de su curso. La exclusión recíproca se advierte en la conclusión respectiva: la primera admite racionalmente la libertad trascendental como un límite a la naturaleza; la segunda, también desde el punto de vista racional, declara que tal libertad es pura ilusión (KrV A445/B473ss/Crp 407-412). Kant trata de evitar el escándalo de una contradicción en el seno de la razón misma, distinguiendo los distintos planos en que se enuncian estas tesis: la primera en el orden *nouménico* o inteligible y la segunda en el orden *fenoménico*. Pero esta distinción no anula la agonía existencial de que el hombre es espíritu en el mundo, es decir, con una determinación (*Bestimmung*) moral frente a una naturaleza ciega ante su destino. El fin absoluto del hombre, tal como lo enuncia el deber, demanda una armonía final de la libertad y la naturaleza, que le es negada en el punto de partida de la oposición misma. La aporía es real y su tensión agónica pertenece al plano existencial. El hombre, además, «no puede renun-

ciar a su felicidad y dejar este momento fuera de su fin absoluto», pues este, enunciado como deber puro, exige su cumplimiento en la obra, y, por tanto, la fruición en la realidad efectiva de esta. Vertido en términos hegelianos, esto significa que «el deber cumplido sea tanto acción puramente moral como *individualidad realizada* y que la naturaleza, en cuanto lado de la *singularidad* frente al fin abstracto, sea *una* con este [...] El *fin* entero que constituye la armonía contiene dentro de sí la realidad efectiva misma. Es, a la vez, el *pensamiento* de la *realidad efectiva*» (326/701 corr). Dicho en otros términos, puesto que el deber ha de ser posible, pues un mandamiento imposible en nada obliga, y puesto que, además, su realización significa la armonía efectiva entre la libertad y la naturaleza, hay que contar de antemano con su cumplimiento. Es lo que llama Kant un postulado de la razón. Se trata de admitir como real la satisfacción de una exigencia de la razón práctica, porque de lo contrario, esta dejaría de tener sentido. «La armonía de la moralidad y la felicidad es *pensada* como *siendo* necesariamente, es decir, se la *postula*» (*ibid.*). El postulado no es una prueba, pero tampoco un pío deseo. No tiene la evidencia del postulado matemático ni la conjeturabilidad de un juicio hipotético. «La palabra exigir (*fordern*) expresa que se piensa *que es* algo que todavía no es efectivo; expresa una necesidad, no del *concepto*, en cuanto concepto, sino del ser» (*ibid.*). El postulado es una creencia racional en que tiene que darse el cumplimiento de una exigencia moral. Tal exigencia no es subjetiva o contingente, no es una necesidad sentimental o volitiva, sino una necesidad conforme al *concepto* del deber. Es, por tanto, una presuposición necesaria acerca de su efectivo cumplimiento[2]. Y de ahí que el postulado esté vinculado a las condiciones de su posibilidad real. «El ser que se exige —precisa Hegel— no pertenece, pues, al representar de la conciencia contingente, sino que reside en el concepto de la moralidad misma, cuyo verdadero contenido es la *unidad* de la conciencia *pura* y la conciencia *singular*; a la última le pertenece que esta unidad sea *para ella* como realidad efectiva, lo cual, en el *contenido* del fin, es felicidad» (326/701).

2. Hegel es fiel a la definición que da Kant en su *Crítica de la razón práctica*: «Esos postulados —dice— no son dogmas teóricos, sino presuposiciones (*Voraussetzungen*) en sentido necesariamente práctico; por tanto, si bien no ensanchan el conocimiento especulativo, dan, empero, realidad objetiva a las ideas de la razón especulativa en general (por medio de su relación con lo práctico) y la autorizan para formular conceptos que sin eso no podría pretender afirmar ni siquiera en su posibilidad» (KpV 238/124). Véase, además, la referencia en KrV A634/B662. Es lo que llama Kant en otro momento «fe racional» (*Vernunfglaube*) en cuanto convicción fundada en motivos racionales (KpV 126), o fe moral («creencia moral») en la admisión de una existencia suprasensible, no probada, pero requerida para la «fuerza obligatoria» del imperativo en su necesidad racional (KrV Bxxx y A828/B856, respectivamente).

Este postulado, por lo demás, no es «lo único». En sus *Críticas* Kant habla de tres postulados: la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. A la libertad se la puede llamar formalmente así en cuanto es la condición de posibilidad de la ley moral. El sujeto se sabe libre, se siente y experimenta como libre, en la misma conciencia de la ley. Esto es un hecho de la razón. Por eso puede intuirse en ella. Basta, pues, con lo dicho anteriormente en lo que respecta a este punto. En cuanto a la inmortalidad del alma, el planteamiento de Kant es muy sobrio, como lo es todo su estilo. El cumplimiento perfecto de la ley moral o, lo que es lo mismo, la realización del bien supremo en el mundo no es posible en este mundo. Eso sería —dice Kant gráficamente— como tener una voluntad santa, y ya se sabe de qué rugosa madera estamos hechos. El hombre es un animal racional, y hay que asumir íntegramente este mixto demoníaco. Pascal habla a este propósito de «la guerra intestina del hombre entre la razón y sus pasiones, por lo que está siempre dividido y contrario a sí mismo»[3]. Esta ambivalencia originaria sigue viva en Kant. De ahí que la realización del bien supremo del hombre sea, cuando menos, problemática, y como mucho, «progresiva en el tiempo hasta el infinito», o, en otros términos, una tarea inacabable. Pero, puesto que estamos obligados a realizar el bien supremo del hombre, «este progreso infinito es, empero, solo posible, bajo el supuesto de una *existencia* y personalidad duraderas en lo infinito del mismo ser racional, que se llama la inmortalidad del alma» (KpV 220). La potencial in-finitud humana se encuentra siempre en transcendimiento de su real finitud efectiva. Este movimiento de trans-finitud, siempre de camino, parece un preludio de la dialéctica, pero en esencia le deniega a esta la plenitud (*Vollendung*), con que Hegel pretende consumarla. La paradoja interna de la conciencia moral kantiana es que es *moral* en tanto que lucha, y solo se consuma en un más allá infinito, en que *deja de ser* moral, para ser Dios sabe qué, quizás, por transfiguración, la voluntad santa, o, al menos partícipe de ella, pero en un orden donde se entreteje misteriosamente el esfuerzo propio con la gracia. No se olvide que Kant pertenece a las filosofías del don, que recusa tan afanosa como altaneramente Hegel. Cuando retoma el tema en la *Fenomenología*, subraya en primer plano, la oposición interna entre la esencia racional pura y la sensibilidad, que genera *de facto* una inadecuación constante en el orden de la existencia moral efectiva. «En este conflicto de la razón y la sensibili-

3. *Pensées*, n.º 328, en *Œuvres Complètes*, ed. de J. Chevalier, Gallimard, París, 1954, p. 1168. Creo también oportuno traer a cuento otro pensamiento complementario: «Es peligroso hacerle ver al hombre en demasía en cuánto es semejante a las bestias sin mostrarle su grandeza, y mucho más peligroso aún hacerle ver mucho su grandeza sin su bajeza. Y es todavía más peligroso dejarlo en la ignorancia de lo uno y lo otro» (*ibid.*, p. 1170).

dad, para aquella, la esencia es que se disuelva el conflicto y salga como *resultado* la unidad de ambas, que no es aquella *originaria* por las que ambas están en un único individuo, sino una unidad tal que sale de la oposición *sabida* de ambas. Solo una unidad de este género, es, por primera vez, la moralidad *efectivamente real*» (327/703). A primera vista, parece que esta unidad solo puede «establecerse cancelando la sensibilidad», pero puesto que la sensibilidad es un momento del proceso moral mismo, lo que hay que conseguir es una adecuación entre ambas. Ser moral, comportarse moralmente, es esforzarse por alcanzar, no una tregua, en la lucha entre razón y sensibilidad, sino un modo de convivencia productiva o de mediación entre la universalidad y la sensibilidad en la personalidad. Pero este modo es dinámico, progresivo, en una obra permanente de sí:

> Para un ser racional, pero finito, es posible solo el progreso al infinito desde los grados inferiores a los superiores de la perfección moral. El Infinito (*der Unendliche*), para el que la condición del tiempo no es nada, ve en esta serie, para nosotros infinita, el todo de la adecuación con la ley moral y la santidad, exigida incesantemente por su mandato para ser conforme a su justicia en la participación que él determina a cada uno en el bien supremo (KpV 221/Crpr 116).

Kant, ilustrado pietista, se atreve, por una vez, a suponer, en perspectiva, algo así como la mirada de Dios. Al fin y al cabo, los postulados de la fe racional son exigencias subjetivas de la necesidad de esa mirada. Como le arguye Hegel, «pero el perfeccionamiento (*Vollendung*) de esta ha de *aplazarse hasta el infinito* (*ins Unendliche hinauszuschieben*); porque si realmente llegara a tener lugar, la conciencia moral quedaría cancelada» (*ibid.*, corr.). La armonía es imposible en el tiempo, esto es, en tanto que conciencia moral de camino, empeñada en una «tarea absoluta» (*absolute Aufgabe*) y, por tanto, su postulación es de un más allá del tiempo, en que ha de quedar realizada, no se sabe bien cómo —dice Hegel con una punta de ironía—, «en la oscura lejanía de la infinitud a la que, por lo dicho, hay que desplazar el logro de la meta» (328/705). Luego, la ironía se resuelve en reproche, «porque ello —dice— conduce a contradicciones: a una tarea que debe quedarse en tarea, pero ser cumplida, y a una moralidad, que debe dejar de ser realidad efectiva» (*ibid.*). La aporía es innegable, pero inevitable en tanto que conciencia moral en el tiempo; su consumación más allá del tiempo no puede representársela, pues quedaría transfigurada en lo que llama el teólogo el *lumen gloriae*[4]. Deja, entonces, de ser meramente moral por la senci-

4. Obviamente, Hegel, teólogo luterano plenamente secularista, niega esta escatología.

lla razón de que realizarse plenamente como ser moral es haberse trascendido. Resumiendo con Hegel el curso de lo tratado y recobrando el hilo del asunto:

> El primer postulado era la armonía de la moralidad y de la naturaleza objetual, fin final del *mundo*; el otro era la armonía de la moralidad y la voluntad sensible, fin final de la *autoconciencia* como tal; el primero, entonces, la armonía en la forma de lo *en-sí*, el otro en la forma del *ser-para-sí*. Pero lo que, como término medio, une los extremos de estos dos fines últimos es el movimiento del obrar *efectivo* mismo. Son armonías cuyos momentos, en su condición de diferencias abstractas, no han llegado todavía a ser objeto; esto acontece en la realidad efectiva en la que los lados entran en escena dentro de la conciencia propiamente dicha, cada uno como el *otro* del otro. Los postulados que surgen a consecuencia de esto, igual que antes contenían solo separadamente las armonías que *son en sí* y las que son para sí, ahora contienen las que *son en y para sí* (*Phä.* 328/705).

Al traducir en su propio lenguaje el programa kantiano de los postulados, Hegel lo traslada sutilmente a su planteamiento dialéctico, en el que los dos postulados analizados son solo momentos abstractos dentro de un movimiento unitario de conciencia, que aún no ha alcanzado su objeto, y para lo cual tiene que relacionarlos y mediarlos entre sí. La postulada armonía entre naturaleza y libertad tiene, como se sabe, su clave de bóveda, en un presupuesto teológico, que ahora, a diferencia de Leibniz, es un asunto de la fe moral o racional. El sistema de los postulados descansa, pues, en la postulación de un legislador supremo, garante de la armonía entre ambos reinos:

> Por consiguiente, se postula también la existencia de una causa de la naturaleza toda, distinta de la naturaleza, y que encierra el fundamento de esa conexión, esto es, de la exacta concordancia entre la felicidad y la moralidad [...] Así, pues, es posible el supremo bien en el mundo solo en cuanto es admitida una causa superior de la naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la disposición de ánimo moral [...], un ser que por *razón y voluntad* es la causa [por consiguiente, el autor] de la naturaleza, es decir, *Dios* (KpV 225-226/Crpr 118).

Hegel, en su comentario, envuelve este tercer postulado en un planteamiento más genérico, que explicite dimensiones fundamentales, tales como el carácter sistemático de los deberes, la relación de forma y contenido, y la de lo universal y lo particular, implicadas en la unidad de mundo moral y mundo natural. Además del deber puro, enteramente formal, de querer lo universal, en la vida moral se dan otros deberes concretos, ceñidos a las circunstancias y ocasiones de la conciencia actuante en el mundo. Pero desde la *indeterminación abstracta* del

puro deber no se puede pasar a su especificación y «no es posible ninguna doctrina inmanente del deber» (PhR § 135, VII, 252/FD 231)[5]. En cuanto es meramente formal, su contenido tiene que venir de fuera, tomarlo empíricamente y formularlo en máximas determinadas de conducta, que tienen que ser contrastadas con la regla o canon de su universalidad. Se da como un hiato entre la conciencia formal del puro deber y la conciencia efectiva que obra moralmente en el mundo, de modo que la universalidad del deber no penetra en la particularidad. También para salvar este hiato, se requiere del postulado de la existencia de Dios que garantiza la unidad sistémica de todos los deberes y la integración de la forma pura del deber y el contenido particular en que se opera:

> Se postula, entonces, que es *Otra* conciencia la que los consagra, o que los quiere y los sabe como deberes. La primera conciencia [la humana] conserva el deber puro de manera *indiferente* frente a todo *contenido determinado*, y el deber es solo esta indiferencia frente a él. La Otra, en cambio, contiene la referencia, también esencial, al obrar, y la *necesidad* del contenido determinado, en cuanto les concede vigencia a los deberes en cuanto deberes *determinados*, el contenido en cuanto tal es, a sus ojos, tan esencial como la forma por medio de la cual es deber. Por consiguiente, esa Conciencia es una conciencia tal que, dentro de ella, lo universal y lo particular son simplemente una sola cosa, su concepto, entonces, es el mismo que el concepto de la armonía de la moralidad y la felicidad (*Phä.* 329/707).

Ahora bien, la tensión entre forma y contenido, universalidad y particularidad, dignidad y felicidad, es algo inherente a la conciencia moral, en cuanto *debitoria*, esto es, finita, un doble empírico/trascendental, escindido en sí entre estos dos polos, el singular del viviente animado, vinculado a la sensibilidad, y el fin final del mundo, lo universal en sí, que le marca su deber. La tensión de su esfuerzo exige garantías de cumplimiento para no degenerar en una actividad insensata y trágica, algo así como el suplicio de Sísifo, condenado a subir a la cumbre una inmensa roca, que vuelve a rodar de nuevo por la opuesta ladera. De ahí que esta unidad haya sido puesta o transferida a esa otra Conciencia, que «es, en adelante, dueña y señora del mundo produciendo la armonía de la moralidad y la felicidad, y, a la vez, consagrando los deberes en cuanto plurales» (*ibid.*). Como se ve, el lenguaje de los postulados se carga de un dramatismo existencial, pues este señor y dominador del mundo (*ein Herr und Beherrscher der Welt*), se parece más, según Hegel, al Dios estoico o al Dios del judaísmo, que a una voluntad santa, dispuesto a completar su esfuerzo por la gracia. Hegel reduce la autoconciencia mo-

5. Para Hegel, una deducción tal como la que lleva a cabo Kant en su *Metafísica de las costumbres*, ni es enteramente *a priori* ni cuenta con una piedra de contraste en la alteridad de otra autoconciencia moral.

ral kantiana al mismo orden de escisión interna que la autoconciencia desgraciada. Se comprende, además, que con este giro se remita el planteamiento postulatorio al orden religioso, al que estaba efectivamente abierto, pero no de modo tan comprehensivo y absorbente. Para Kant, la ética estaba abierta a la religión, pero nunca confundida o suplida por ella[6]. En ningún momento, la ética deja de ser autónoma, de modo que la forma pura de lo universal es el fundamento de la obligación moral, y no un mandato trascendente. Como advierte taxativamente en este contexto, «tampoco se entiende con esto que la aceptación de la existencia de Dios, sea necesaria como *fundamento de toda obligación en general*, pues este fundamento descansa, como ha sido suficientemente probado, exclusivamente en la autonomía de la razón misma» (KpV 226/Crpr 119). No hay, pues, tal riesgo de teonomía en Kant. Dios es tan solo el garante del cumplimiento del orden moral en su adecuación con el orden natural y, por ende, el productor de una esperanza moral en la tarea infinita de la razón. «Así pues —comenta Hegel—, el *deber como tal cae* fuera de ella, en otra esencia que es la Conciencia y el legislador sagrado del deber puro» (*ibid.*). Hegel está hablando aquí de la conciencia de un mixto moral/religioso, que en su imperfección inevitable, distancia o separa de sí lo que en ella hay de huella de lo sagrado en la ley moral. «Por eso, a causa de su indignidad, no puede considerar la felicidad como necesaria, sino como algo contingente y esperarla solo de la gracia» (330/709)[7].

6. Kant es bastante sobrio y preciso en este punto. El supremo bien es garante del logro, no de la obligación misma. Dice así: «De esta manera conduce la ley moral por el concepto del supremo bien, como objeto y fin de la razón práctica, a la religión, esto es, al *conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña*, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma» (KpV 233/Crpr 121-122). La aclaración final es decisiva. En este contexto, reconoce Kant que «el cristianismo, aun cuando no se lo considere como doctrina religiosa, da en este punto un concepto del bien supremo (el reino de Dios) que es el único que satisface a la exigencia más severa de la razón práctica» (KpV 230/Crpr 120-121).

7. Remite A. Gómez Ramos a un pasaje de *La religión dentro de los límites de la mera razón* en que habla Kant de «un excedente por encima del mérito de las obras, que más arriba se echaba de menos, y que nos es imputado por *gracia*» (RGV Ak. VI, 75; trad. de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1986, p. 78 [RLR]). Se está hablando, pues, de la justificación en sentido religioso que sobrepuja a la idea de realización moral. Pero, para evitar equívocos, Kant critica ásperamente toda forma de superstición religiosa y afirma con rotundidad, en un parágrafo que se titula expresamente «El principio moral de la religión opuesto a la ilusión religiosa», en que «todo lo que aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios» (RGV 170/RLR 166). Y a propósito de si puede haber también una ilusión de la virtud moral, afirma rotundamente: «No. La intención de virtud se ocupa de algo *efectivamente real* que es por sí mismo agradable a Dios y concuerda con el bien del mundo» (RGV 173/RLR 169).

> Por más que su realidad efectiva sea imperfecta, para su puro querer y saber, sin embargo, el deber vale como la esencia [...] Pero la esencia absoluta es justamente esto pensado y postulado más allá de la realidad efectiva; es, por eso, el pensamiento en el que el saber y el querer moralmente imperfectos pasan a perfectos, y donde también, por lo tanto, en tanto que les da plena importancia a estos, reparte la felicidad conforme a la dignidad, esto es, según los méritos que le sean atribuidos (*Phä.* 330/709).

Obviamente, el legislador moral ha de ser también el juez, capaz de distinguir lo imperfecto de la conciencia moral efectiva de su intención y esfuerzo moral, y en atención a estos, dispensar la felicidad con arreglo a los méritos o a la dignidad moral. «La visión [moral] del mundo se ha completado en ello» (*ibid.*). Sustancialmente, la crítica de Hegel al moralismo kantiano denuncia la estrategia de la conciencia moral imperfecta, esto es, de la virtud y el deber, que pone fuera de sí, en otra conciencia absoluta o perfecta, las condiciones de su propio ejercicio. «Así, la conciencia moral proyecta fuera de ella en otra conciencia la unidad del contenido y la forma, de lo particular y lo universal, que se le rehúsa a ella misma viendo en ello la marca de la inmoralidad» (Hyppolite, GS II, 465). De un lado, la conciencia moral sabe su inadecuación con el deber, pues se mueve en la finitud y disarmonía del deber y la realidad particular, es decir, en la imperfección y la infinita tendencia a superarla. Pero, a la vez, en tanto que «ella, al ser un sí mismo único, es, *en sí*, la unidad del deber y la realidad efectiva; esta unidad, entonces, llega a ser objeto, a sus ojos, en cuanto moralidad acabada: pero en cuanto un *más allá* de su realidad, que, sin embargo, debe, desde luego, ser realmente efectivo» (331/711). Tal posición de desdoblamiento en dos conciencias —la de la esencialidad del deber y la de la particularidad de los fines y contenidos—, y su unificación postulatoria en la unidad de forma y contenido en y por la conciencia absoluta, constituyen, según Hegel, su propia contradicción existencial.

2. *Proyección, representación y deformación*

Ahora bien, el dualismo de la escisión interna y su unidad superpuesta, proyectada, pero no producida inmanentemente, es la consecuencia de una filosofía de la reflexión o del entendimiento, que se mueve en el orden de la representación (*Vorstellung*):

> A saber, el deber puro lo pone ella en otra esencia distinta de la que ella misma es, es decir, lo pone, en parte, como algo *representado*, y, en parte, como algo que no es lo que vale en y para sí, sino que, más bien, lo no-moral es lo que vale como lo perfecto. Igualmente, a sí misma se pone

como una conciencia tal que su realidad efectiva, inadecuada al deber, ha sido cancelada y que, en cuanto *cancelada y asumida*, o estando en la *representación* de la esencia absoluta, no contradice ya más a la moralidad (*Phä*. 330/709).

Incapaz, pues, de elevarse a la vida del concepto («que capta su contrario absoluto como 'sí mismo'»), la autoconciencia moral vive en la tensión permanente, oscilando de un polo a otro, de una hipótesis a otra, para aplacar la contradicción que la habita. Como bien señala J. Hyppolite, la crítica que presenta aquí Hegel de Kant va más allá de una crítica a su «visión moral del mundo»; tiene también a la vista su dualismo del *entendimiento finito y del entendimiento infinito* (GS II, 466). En virtud de esta duplicidad entre lo empírico y lo trascendental, se genera, como se ha mostrado, una tensión dramática permanente entre lo uno y lo otro, entre el deber puro y la acción moral contingente —tensión que ella misma no puede conjugar, por lo que la salida (superación) queda aplazada e idealmente resuelta mediante los postulados, que garantizan su cumplimiento—. Esto significa que la conciencia moral *in via*, es decir, en el tiempo, no logra forjar su unidad en sí y para sí. Ya se pone del lado del saber puro y formal del deber, y todo lo relativo a su determinidad concreta tiene que venirle de fuera, en este caso de máximas empíricas de acción, cuya validez y sistematicidad le vienen de la Conciencia absoluta del legislador, o ya se pone del lado de la conciencia moral efectiva, y entonces la esencia absoluta del deber, como algo sagrado, le aparece en la otra Conciencia santa y perfecta. Ella es incapaz de captar ambos lados como momentos de su movimiento interno y verse en su unidad, y, en consecuencia, pone a esta fuera de ella misma, en la otra Conciencia absoluta universal, la legisladora y juzgadora. Este poner fuera de sí lo que lleva en sí, solo puede entenderse como una proyección ilusoria de sí misma. Se refracta o refleja a ella misma en esta proyección (se supone que inconsciente), se ve en ella sin saberse en su reflejo, como otra de lo que es, pero no puede asumir esta perspectiva, destruyendo el espejismo, para captarse a sí misma en su verdad. En lugar de abrirse a su *concepto*, se extravía en una *representación* (*Vorstellung*) (peudo)objetiva de sí misma. «Pues la esencia *pura*, o el objeto, en la medida en que este es deber, en la medida en que es objeto *abstracto* de su conciencia pura, solo lo sabe como saber puro o como sí misma. Se comporta, entonces solo pensando, no concibiendo. Por eso, el objeto de su conciencia *efectiva* no le es todavía transparente; no es el concepto absoluto, único que capta al ser-otro como tal, o a su contrario absoluto como sí mismo» (330-331/710-711). Ahora bien, lo puesto fuera traduce objetivamente lo que ella es en sí en cuanto autoconciencia moral. En su experiencia moral se da la tensión entre libertad y natu-

raleza, luego estas son puestas fuera como reinos independientes entre sí. «Dado que ambas cosas están dentro de ella del mismo modo —la *libertad del ser* y el estar este encerrado dentro de la conciencia—, el objeto de esta llegará a ser como algo *que es*, que, a la vez, es solo *pensado*» (331/711), o, en otros términos, su proyección objetiva será la de un ser *que es* libre, en cuanto Conciencia absoluta, pero «a *la vez*, solo *pensado*» (*ibid.*) abstractamente. Ahora bien, algo abstracto, puesto fuera y sobre ella, en cuanto existente, solo puede ser una representación (*Vorstellung*). El estatuto de la «fe racional», por muy radical que sea su necesidad y muy apremiante su exigencia, es epistemológicamente equivalente a una representación objetiva. Es, pues, el dualismo kantiano de fondo —el abismo profundo en su filosofía entre la subjetividad y la *noumenicidad* (la cosa en sí)—, lo que origina esta contraposición entre el saber de la ley y lo que le queda fuera en un más allá. «La razón práctica no va más allá del formalismo, lo cual sería lo último de la razón teorética» (*Enz.* § 54, VIII, 138/*Enc.* 157). Es lo propio de las filosofías de la reflexión, que parten del primado inmediato de la subjetividad, mantener la diferencia entre la finitud de la experiencia y la infinitud que la trasciende. Cierto es que en la vida moral supera Kant, en parte, este hiato mediante la internalización de la ley moral como lo universal en sí, pero sigue manteniendo la tensión práctica insuperable entre la idealidad de la ley como esencia absoluta, aun cuando meramente formal, y la contingencia de la vida moral. El propio Hegel se ve obligado a reconocer el heroico esfuerzo de Kant por fundar desde el sujeto la objetividad, tanto teoréticamente en su teoría de las categorías, aun cuando no alcanza la pura Categoría, como prácticamente en la ley moral. «Llega —dice Hegel en *Fe y saber*— hasta la verdadera idea especulativa [...] y a que su absoluta subjetividad se presente en forma objetiva, es decir, como concepto y como ley» (GW II, 332-333/FS 87), pero se queda a la puerta, sin poder penetrar en la razón, pues tiene de ella un concepto formal. «La subjetividad solo es capaz, mediante su pureza —prosigue Hegel su crítica—, de transitar a su contrario, la objetividad, y por tanto desde ambos polos de la reflexión, el de lo finito y el de lo infinito, eleva lo infinito sobre lo finito y al menos de este modo hace valer lo formal de la razón» (*ibid.*). Kant reconoce que la universalidad y la infinitud de la razón son para el hombre una tarea infinita, y por tanto, solo puede resolverse en la infinitud, como enuncian los postulados. Pero esto es insuficiente para Hegel, pues una razón no realizada o consumada es una no-razón. A la voluntad moral —argumenta— pertenece tanto lo finito y sus determinidades como la infinitud de su universalidad, y quererlas de veras es realizar su unidad. Lo finito solo puede ponerse para ser trascendido, esto es, negado y asumido como momento de la infinitud de la razón. «La razón que es

lo *universal* —se precisa en la *Lógica*—, lo que por sí está por encima de la particularidad, vale decir, por encima y más allá de toda particularidad, es solo el superar el límite» (WL I V, 146). Conocer el límite es estar más allá de él. Ciertamente, tal superación comienza por el deber-ser, pero queda incumplido si se mantiene en un proceso infinito. Y lo que demanda la razón es su plenitud. Nada menos. Los postulados no enuncian otra cosa, pero se limitan a *pensar* este acabamiento, a representarlo como algo que necesariamente tiene que cumplirse en el infinito, no en la realidad efectiva. Si lo *concibieran*, tendrían que buscarlo en el movimiento interno de la razón misma, como su *concepto*. Como dice irónicamente Hegel:

> Pero en la realidad misma la racionalidad y la ley no se hallan en una situación tan triste que solo les pertenezca el *deber ser* —en esto quedaría solo la abstracción del ser-en-sí—, ni tampoco tan triste que el deber ser tenga que hacerse eterno en él mismo o, lo que es igual, que la finitud sea absoluta. La filosofía de Kant y de Fichte declara como el punto más alto de la resolución de las contradicciones propias de la razón, el deber ser; en cambio, es más bien solo el punto de vista del perseverar en la finitud y por lo tanto en la contradicción (WL I V, 148).

Hasta aquí —volviendo de nuevo de nuestra digresión al texto de la *Fenomenología*—, se ha ido señalando la inconsecuencia interna de la visión moral del mundo, al quedar objetivada la autoconciencia moral, sin poderse *concebir*. Pero la discusión ha sido fundamentalmente académica. Hegel se propone ahora mostrarla conforme a su «forma de origen» (*die Form ihres Ursprungs*), de modo dialéctico, en la secuencia de proposiciones antinómicas en que se expresa. Se trata de penetrar en su historia íntima, ir a través de la serie de sus experiencias al respecto, en sus resoluciones y decepciones, como tal autoconciencia moral. En primera instancia, se da el momento original de su descubrimiento como razón práctica: *hay una conciencia moral*, pues ella se sabe a sí inmediatamente en unidad con el deber, la ley universal. Ahora bien, tal saberse en un tener que realizarlo. Como tal, el deber le presenta su contenido en cuanto tarea que llevar a cabo en el *fin final* (*Endzweck*) del mundo, donde se dé la armonía de la moralidad con toda realidad efectiva «Pero —argumenta Hegel contra ella—, en tanto que representa esta unidad como *objeto* y no es todavía el concepto que tiene el poder sobre el objeto como tal, la unidad es, a sus ojos, algo negativo de la autoconciencia, o cae fuera de ella como un más allá de su realidad efectiva» (331/711), algo que *es*, pero solo *pensado*. Del lado de la conciencia efectiva en acción, aparte del esfuerzo, queda un poso amargo de fracaso, de decepción y culpa. Se encuentra siendo *otra* que su objeto, que se le puede antojar inalcanzable, perdida o extraviada en «la

no armonía entre la conciencia del deber y la realidad efectiva» (*ibid.*). Puede decirse, en consecuencia, en un trance de abatimiento, «*no hay ninguna autoconciencia moral* efectiva», esto es, «*acabada y completada moralmente*» (*ibid.*). Pero esta segunda proposición, antítesis de la primera, no deja de ser otra forma, desengañada y escéptica, de confirmar lo que la conciencia moral es en cuanto tal como deber, y de requerir, para no ser vana o despeñarse en la tragedia, la síntesis necesaria de ambas, esto es, «la unidad con el deber y la realidad efectiva»; ahora bien, solo «en cuanto un *más allá* de su realidad efectiva... que, sin embargo, debe, desde luego, ser realmente efectivo» (*ibid.*)

Podría reformularse el proceso argumental, análogamente, en una forma sintética, atendiendo al poder: 1) Si debes, puedes —se dice a sí misma la autoconciencia pura del deber—, pues no es obligatorio un mandato de imposible cumplimiento. 2) Pero, si debes, no puedes —le replica la conciencia moral efectiva—, en tanto que en las condiciones concretas de la vida racional sensible (animal), no logras llevar a cabo su cumplimiento. Esta síntesis de las dos tesis antinómicas niega a cada una mediante la otra, y las muestra en tanto que momentos de esa unidad, exigida pero aplazada, y, por tanto, que no acierta a producirse en su *concepto*. La conclusión de la serie no resuelve nada. La deja sumida en extrema perplejidad, que Hegel se encarga de despejársela: «Hay *una*, pero solo en la representación; o sea, no hay ninguna, pero hay otra que se hace valer por tal» (332/713). La autoconciencia, pues, se enreda en la contradicción. He aquí el dictamen de Hegel:

> En la visión moral del mundo vemos, por un lado, a la conciencia misma *engendrar* (*erzeugen*) su objeto con *conciencia*: no vemos que se lo encuentre como algo extraño (*Fremdes*), ni tampoco vemos al objeto advenir sin conciencia ante la conciencia, sino que esta procede siempre por un fundamento a partir del cual *pone* la *esencia objetual*; sabe a esta, entonces, como a sí misma, pues se sabe como lo *activo* (*das Tätige*) que la engendra. Con lo cual parece que aquí ha alcanzado su calma y su satisfacción [...] Por otro lado, sin embargo, la propia conciencia más bien pone el objeto *fuera de sí*, como un más allá de ella. Mas este ente en-y-para sí está puesto, asimismo, como algo tal que no está libre de la autoconciencia, sino que es para los fines de esta y por ella (*Phä.* 332/713).

Merece resaltarse lo contradictorio de este proceder: ella sabe su objeto, porque lo engendra, esto es, sabe su deber como lo que ella pone en obra. Tal obra no le viene extraña ni ajena, ni la adviene de fuera. Por eso Hegel no habla aquí de alienación (*Entfremdung*), propiamente dicha, pues ella no se objetiva como otra (*Fremd*) *frente* a sí. Y, sin embargo, pone su objeto *fuera de sí*, y a la vez, *para sí*, pues postula en él

la condición de su cumplimiento. Esta proyección no merece llamarse alienación, sino más bien, desvarío o ilusión[8].

A estos cargos de proyección/ilusoria y representación (*Vorstellung*), suma Hegel el de deformación (*Verstellung*), jugando sin duda con la similitud fonética de *Vorstellung* y *Verstellung*. *Verstellung* significa desplazamiento de algo, unido a una disimulación, y así lo traduce fielmente A. Gómez Ramos. Entra dentro del juego equívoco de los postulados. Al aplazar el cumplimiento del fin último y fijarlo en una esencia absoluta, se produce un transitar incesante y oscilante entre la autoconciencia moral pura y la conciencia moral efectiva entre sí, y con ello un desplazamiento de un momento hacia otro dentro de la experiencia moral, de modo que cada momento se ve en este tránsito otro de lo que es, y en este sentido deformado[9]. Y, por tanto, en la medida en que la autoconciencia lo advierta, todo ello deviene una disimulación de sí misma. En las páginas que siguen Hegel explora este «nido de contradicciones», empleando irónicamente contra Kant una expresión de Kant en la dialéctica trascendental. Estas fluctuantes interpretaciones deformativas, que lleva a cabo la misma autoconciencia moral sobre sí misma a lo largo de su experiencia oscilatoria, se pueden producir en relación a los tres postulados. Como la exposición hegeliana resulta densa y algo reiterativa, conforme a lo que llama «la elaborada formación» (*Ausbildung*) de los mismos, voy a simplificar su línea de desa-

8. Cabría replicar desde Kant que lo que ella pone fuera no es el mismo objeto, que engendra como su obra, sino la necesidad de la consumación de su tarea, o más bien de consumarse en ella, en cuanto conciencia debitoria y finita, y de ahí su reclamación de una infinitud, que no puede proceder de ella. Hegel parece jugar aquí con el equívoco de que es el mismo objeto, pero no puede ser la misma una autoconciencia del deber que una voluntad santa. La consumación *in aeterno* sería, pues, una transfiguración de la autoconciencia moral, que escapa al fundamento de su proceder. Por lo demás, el postulado es una exigencia trascendental de la razón, como condición de su propio cumplimiento, algo así como una exigencia de sentido moral, pero no una proyección subjetiva de un deseo en la forma de la representación objetiva de su satisfacción. Kant señala esto oportunamente en una nota muy significativa de su *Crítica de la razón práctica* (lib. II, § viii, «Acerca del asentimiento nacido de una exigencia de la razón pura»; KpV 256-259/Crpr 133, nota). Lo que Kant pretende abrir con la fe racional es un acceso de la conciencia moral a la religiosa, que Hegel cierra abruptamente como una ilusión, con el presunto argumento de que la razón puede consumarse en la infinitud universal de su tarea en la misma historia. Convendría recordar aquí que el sobrio Kant, quizás en previsión de esta postura, sugería no menos irónicamente que la supresión del «esfuerzo incesante» en la conciencia moral conduce a una indulgente conveniencia o a perderse en «ensueños teosóficos contradictorios» (*ibid.*, pp. 221-222) No sé si Hegel habría tropezado con este fragmento kantiano o si de haberlo visto, trató de evitarlo o no llegó a enterarse de él. Pero el viejo Kant, con su extrema sobriedad crítica, se había adelantado a muchos de sus posibles objetores.

9. Wenceslao Roces, por su parte, traduce *Verstellung* por *deformación*, subrayando el cambio de aspecto que presenta cada momento, visto desde el otro, en este transitar incesante. En este sentido, deformación puede englobar el fenómeno complejo desplazamiento/disimulador.

rrollo. En lo que respecta al primer postulado sobre la armonía en sí del reino moral y el reino natural, dada por presupuesta, Hegel muestra que si se toma en serio el actuar, en la obra se lleva ya a cabo una interpenetración colaborativa entre la naturaleza y la libertad, que desplaza la presunta dis-armonía. «En el *actuar* (*handeln*) mismo, sin embargo, ese lugar[10] está inmediatamente desplazado o disimulado (deformado); pues actuar no es otra cosa que realizar efectivamente el fin moral interno, no es otra cosa que *producir una realidad efectiva determinada por el fin*, o en otros términos, producir la armonía entre el fin y la realidad efectiva misma» (333/715). Más aún, en el actuar se produce un goce en la acción misma y en su resultado, que hace superflua la demanda de felicidad. «De hecho, entonces, el actuar da inmediatamente cumplimiento a aquello que se había emplazado para que tuviera lugar y que solo debía ser un postulado, un más allá» (*ibid.*).

Por el contrario, no deja de haber cierto *impasse* en el propio planteamiento kantiano del problema: pues si la autoconciencia se atiene al rigor de la moralidad como tarea ardua e inconclusa (aparte de que lo que ella pretende es nada menos que el fin supremo), no puede tomar en serio su actuar singular, al igual que tampoco puede tomarse en serio la moralidad, puesto que admite su seguro cumplimiento en el bien supremo como fin final. En suma, dice Hegel, juntando estos momentos:

> La conciencia parte de que, *para ella*, la moralidad no armoniza con la realidad efectiva, pero no se lo toma en serio, pues, *para ella*, es dentro de la acción donde tiene presencia su armonía. Pero tampoco se toma en serio este *actuar*, ya que es algo singular; pues ella, la conciencia, tiene un fin tan alto como el *sumo bien*. Pero esto de nuevo, no es más que un disimular la Cosa desplazándola, pues aquí quedan eliminados todo actuar y toda moralidad (*Phä.* 334-335/719).

Los desplazamientos disimuladores prosiguen con el segundo postulado. Conforme a él, tiene que darse una adecuación o armonía entre el deber y la propia sensibilidad pasional. Ella cree que cumple su deber con rigor sin transigir con las pasiones y «emplaza su fin como puro, como independiente de las inclinaciones y pulsiones, de modo que haya erradicado dentro de sí los fines de la sensibilidad» (335/719). Sin embargo, en la acción aprende de nuevo que la sensibilidad sirve también de término medio entre su propósito y su realidad efectiva. Pero no puede tomar en serio que «la moralidad sea el resorte impulsor de las pulsiones o el ángulo de inclinación de las inclinaciones» (*ibid.*), pues estos tienen su propio contenido particular de otro reino, y ella vendría

10. Esto es, la presunción de la dis-armonía.

a ser entonces adecuada a aquello de lo que tiene que preservarse. «La armonía de ambas, pues, es solo *en sí* y *postulada*. En el actuar moral, estaba recién emplazada la armonía presente entre moralidad y sensibilidad, pero eso es lo que *ahora está* desplazado y disimulado; la armonía queda más allá de la conciencia, en una lejanía neblinosa en la que ya no se puede distinguir ni concebir nada con precisión» (336/721). A su vez, tampoco puede tomar en serio la perfección moral emplazada en un fin absoluto, pues entonces la moralidad deja de ser moralidad. «Que lo de acabarse y completarse moralmente no va en serio, la conciencia lo enuncia ella misma inmediatamente al sacarlo fuera y emplazarlo en la infinitud, es decir, en afirmar de él que no se acaba nunca» (*ibid.*). Lo que le queda, pues, es atenerse al estatuto propio del «estado intermedio de no compleción» y limitarse a progresar. Pero, en el fondo, para nada, pues la realización de la moralidad sería su negación. La terrible paradoja es que progresar se vuelve su decadencia y, a la vez, la negación de su sensibilidad, y, por ende, de su propia individualidad. Por lo demás, en tanto que está en el intermedio no tiene derecho a exigir que la dignidad merezca la felicidad. «Ella es consciente de no haberse completado, y por eso, de hecho, no puede exigir la felicidad como un mérito, como algo de lo que fuera digna, sino que solo puede pedirla por una gracia libre» (*ibid.*). Incluso no puede formular con sentido el juicio moral de que a alguien le va bien siendo malvado, o a la inversa, que al inocente le va mal, «pues como la moralidad está inacabada, es decir, como la moralidad, de hecho, *no es*, ¿qué puede haber en la experiencia para que le vaya mal?» (337/723). Siendo esto así, se le muestra que su interés no estaba tanto en la dignidad como en su propia felicidad. Tampoco podría juzgar si a otro le va bien o mal en ello, pues solo descubriría su «*envidia*, cubierta con el manto de la moralidad» (*ibid.*).

Los desplazamientos oscilantes nos emplazan ahora a una posición paradójica: «Así pues, la moralidad está inacabada en la conciencia moral; esto es lo que ahora se ha emplazado, pero la esencia de aquella es ser solamente lo *acabado puro*; por eso, la moralidad inacabada es impura, o bien es inmoralidad» (*ibid.*). Esto significa que está puesta como realmente efectiva en referencia a algo Otro existente, el legislador moral, del que recibe el sistema de sus mandatos. Pero, puesto que el deber puro, por ser meramente formal, no puede especificarse de suyo sino con la materia de las máximas que toma de fuera y de las que necesita para su actuación concreta, estas determinidades tienen, por tanto, que adquirir también su vigencia de mandato por el supremo legislador divino. Mas esto pone en cuestión precisamente la autonomía, en la que se reconoce inmediatamente la autoconciencia moral del deber. De ahí que se trate de un nuevo desplazamiento disimulado de la Cosa:

Pues la autoconciencia moral se es a sí misma lo absoluto, y el deber sin más es solamente lo que *ella* sabe como deber. Pero ella sabe como deber solo el deber puro; lo que a sus ojos no es sagrado no es sagrado en sí, y lo que no es sagrado en sí, no puede ser consagrado por el Ser sagrado. A ojos de la conciencia moral, tampoco puede ser cosa seria el dejar que algo sea sagrado por *otra* conciencia distinta de ella misma (*Phä.* 337-338/723-725).

Resumamos, por último, la contradicción fundamental con respecto al tercer postulado, fundada en el equívoco kantiano del ser moral[11]. En primer lugar, entendemos, conforme a la idea de moralidad, que la conciencia moral efectiva es imperfecta, pues está referida a la naturaleza y la sensibilidad, contra las que tiene que adoptar una actitud *negativa* de confrontación, y en virtud de la cual pueda darse realidad. La conciencia moral efectiva es moralmente imperfecta en tanto que lucha, mientras que el ser moral puro está por encima de esa *lucha* con la naturaleza, no tendría esta referencia negativa, sino meramente positiva con respecto a ella y, por ende, según la misma idea, sería propiamente no moral. Entonces, «la *moralidad pura*, completamente separada de la realidad efectiva [...] sería una abstracción sin conciencia, sin realidad efectiva, en la que el concepto de moralidad, que consiste en ser un pensar del deber puro y una voluntad y una actividad, quedaría simple y llanamente cancelado» (338/725). El segundo argumento es complementario del precedente. La moralidad efectiva es impura —cabe rearguir— precisamente por estar afectada por lo sensible y natural y tener que efectuarse en la contingencia de circunstancias y situaciones distintas, mediante una multiplicidad de máximas, en las que se refracta el concepto puro de deber; sería una moralidad en-sí, pero pendiente de desarrollo y compleción y, por ende, tiene su *realidad* en otra esencia, mientras que la moralidad pura estaría acabada y perfecta en sí para sí. Mas ¿cómo, dónde y en virtud de qué? Desde la conciencia efectiva, esta otra esencia es postulada por ella como parte de su propio concepto, y, por tanto, para ella. «Pero esta compleción consiste precisamente en que la moralidad tiene *realidad efectiva* dentro de una *conciencia*, así

11. Digo «equívoco kantiano», porque Kant determina por moralidad tanto la conciencia del puro deber, definida por la dependencia, obligación y compulsión por la ley y que lucha por el cumplimiento de su fin último, como aquella otra que no está sujeta a esta condición debitoria, pues es por esencia ya en sí y por sí universal. A esta llama la voluntad santa en adecuación completa con la ley. «Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica, que necesariamente tiene que servir de modelo, acercarse a este en lo infinito, es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos, y esta idea les pone constante y justamente ante los ojos la ley moral pura, que por eso se llama también santa» (KpV 58, Ak. V, 32/Crpr 37). Lo santo es, pues, la ley misma. Pero es obvio que las dos condiciones ontológicas son distintas para mantenerlas bajo un mismo concepto. Y de ahí que Hegel pueda jugar dialécticamente sobre la base de este equívoco.

como *realidad efectiva libre*, existencia en general, [...], es decir la compleción de la moralidad se pone en lo que recién se determinaba como lo moralmente nulo, está dado dentro de ella y en ella» (339/727). En suma, la realidad efectiva de la autoconciencia, a la que tomábamos por imperfecta, se confirma, precisamente porque actúa y lucha, como la verdadera moralidad.

Los desplazamientos continuos se cruzan y entrecruzan, se aproximan a su contrario, y con ello se va disolviendo el nudo de sus contradicciones; «se acercan hasta tal punto que la conciencia tiene que abandonar aquí su visión moral del mundo y refugiarse dentro de sí» (338-339/727). Al término de ellos, se ha vuelto problemática la diferencia entre ambas formas de conciencia —la esencia absoluta y la conciencia moral debitoria—, que había forzado la necesidad de la postulación. Se alcanza a ver así que «el sincretismo de estas contradicciones acaba por derrumbarse», al caer una diferencia que no era tal. «Lo que al final se pone como algo diverso tanto como lo nulo como lo real, es justo una y la misma cosa, la existencia y la realidad efectiva» (339/727). Desaparece, por tanto, la ilusión de la esencia absoluta representada, y la conciencia cae en la cuenta del fraude objetivo en que estaba. «Se refugia asustada dentro de sí, huyendo de esta desigualdad entre su *representar* y lo que es su esencia, huye de esta no-verdad que declara como verdadero lo que a sus ojos vale como no-verdadero» (340/729). Pero Hegel advierte oportunamente que con esto no adquiere una nueva verdad, sino la superación de su fraude o hipocresía. La posición kantiana ha sido, pues, solo una estación de paso, necesaria para la representación objetual de la conciencia moral, pero ahora la reconoce esta como disimulo y deformación de sí. Su dualismo y formalismo han sido superados. «Su retorno dentro de sí es solo la *conciencia que ella alcanza* de que su verdad es una verdad previamente dada» (*ibid.*). Lo que gana, pues, es la *certeza* de lo que ella es en verdad:

> Es *certeza moral pura* (*reines Gewissen*) que desprecia semejante representación moral del mundo; *dentro de sí misma* es el espíritu simple cierto de sí, que actúa concienzudamente (*gewissenhaft*) e inmediatamente sin la mediación de estas representaciones, y que tiene su verdad en esta inmediatez (*Phä.* 340/729).

3. *El* sí mismo *de la certeza moral*

Acabamos de ver como esta contradicción interior de la autoconciencia moral, según Hegel, tanto según la forma (ya en-sí o ya fuera-de-sí), como según el contenido (oscilando entre lo universal y lo particular),

su dis-locación entre ambos polos y el aplazamiento postulatorio de su unidad, la llevaban a constantes desplazamientos /disimulaciones de su perspectiva, con lo que incurría en una deformación de sí. Ahora, cancelado y asumido este fraude, conquista la certeza de su verdad. Ha desaparecido la conciencia de un deber puro en abstracto, a la vez que la de su realidad moral efectiva, transferida a la esencia absoluta de un más allá de sí. Esto significa que el deber es el puro saber de sí misma y de lo que tiene que hacer como tal, y, por tanto, su ser y realidad residen en el contenido concreto de su actuación. «Lo *realmente efectivo* es, a la vez, *saber puro* y *deber puro*» (341/731). Asombra esta cortante expresión que suprime una distancia que Kant juzgaba infinita. La paradoja existencial del «me debo y estoy en deuda» se ha disuelto en este «sé y puedo actuar» conforme a *mi* deber —ahora se llama mejor vocación (*Ruf*)— que es único y exclusivo. Todo el mundo moral de la representación/deformación (*Vorstellung/Verstellung*) queda invertido en el sí mismo del yo, como clave de constitución. Para medir el alcance de este retorno, hay que tener en cuenta que es la esencia absoluta, pero abstracta, puesta fuera de sí en lo más alto y a la que llamaba Dios, la que aparece ahora en el fondo del sí mismo. El yo singular queda transfigurado, no en el *lumen gloriae* futuro, sino en la luz que encuentra en su certidumbre de sí, en la «determinación» (*Bestimmung*) de su «yo originario». «Ella misma se es, a sus ojos, lo plenamente válido en su contingencia, que sabe su singularidad inmediata como el saber y el actuar puro, como la verdadera efectividad y armonía» (*ibid.*). Este replanteamiento de la cuestión moral estremece un poco, y hasta cabría pensar si no ha salido de una ilusión para entrar en un delirio, el delirio del yo que alcanza su cénit en el Romanticismo. Pero no conviene hacer cábalas, anticipándose a su propia experiencia que ella ha de hacer por sí misma.

Antes de reemprender la marcha, Hegel hace una breve recapitulación —esta ya definitiva— de las distintas figuras de *sí mismo*, que hemos ido cobrando en el camino: la *persona jurídica* abstracta en el mundo ético, el *ciudadano* del mundo de la cultura y del Estado moderno, y, por fin, la *certeza moral* del espíritu retornado a sí mismo. En cada una de ellas aparece una forma de reconocimiento, muy elemental en el primer caso, donde su ser es *ser reconocido* (*Anerkanntsein*) en un simple título jurídico con escasa o nula efectividad. La unidad del singular y lo universal es tan inmediata que no deja lugar a su desarrollo. Lo universal reside en la esfera del derecho, pero en cuanto este se desvanece en su abstracción formal, el singular, desprotegido en la realidad efectiva, queda a merced de los elementos desatados al socaire del Estado jurídico. En el segundo *sí mismo* asistimos al desdoblamiento del singular, formándose en la cultura (*Bildung*), y el universal efectivo de los nuevos poderes sociales (el Estado y la Riqueza), surgidos de su misma alie-

nación productiva (*Entfremdung*), y, a su vez, a la cancelación de esta escisión en la libertad absoluta del *ciudadano*, miembro del Estado republicano o constitucional moderno. Aquí el reconocimiento actúa en la forma efectiva de la igualdad y reciprocidad de los que gozan de los mismos derechos y obligaciones, según consagra el pacto social suscrito. «Por eso —escribe Hegel— ser reconocido es *objeto* y contenido del sí mismo y su realidad efectiva universal» (341/733). Sin embargo, la resistencia de los antiguos estamentos a esta nueva libertad hizo surgir la revolución y, con ella, la antinomia de la libertad y el Terror. Por último, el intento de superarla nos llevó a descubrir esta libertad absoluta en el «sí mismo» de la autoconciencia moral. Pero en esta, la universalidad del deber flota libre ante ella o, lo que viene a ser lo mismo, se fija en una esencia absoluta fuera de ella. El singular no puede alcanzarla ni su esfuerzo por la virtud se concreta en un mundo efectivo. De ahí que el reconocimiento quede igualmente aplazado en el kantiano «reino del espíritu», y solo proporciona, en el tiempo, un canon ideal de referencia. Es ahora, al despejar esta ilusión y asumir el fraude, cuando la autoconciencia moral llega a ser plenamente *sí misma*, verdaderamente libertad absoluta sin límites ideales ni restricciones imaginarias. Y con ello, recobra en su saber de sí el todo de su contenido:

> Solo en cuanto certeza moral, llega a tener, por primera vez, dentro de su *certeza de sí*, el contenido para el deber previamente vacío, así como para el derecho vacío y la voluntad general vacía; y, puesto que esta certeza de sí es también lo *inmediato*, llega a tener la existencia misma (*das Dasein selbst*) (*Phä.* 342/733).

Desde la entrada en escena de la razón, en la modernidad, no resonaban en la prosa hegeliana tonos tan entusiastas y rotundos. Hay que suponer que a este *sí mismo* cierto y confirmado, tras despejar ilusiones, en su saber de sí, corresponde también una figura de reconocimiento acorde con su *status* definitivo. Ahora sí parece que el cielo va a advenir a la tierra, o que esta va a convertirse, en verdad, en el reino del hombre reconciliado consigo y reconocido por cualquier otro hombre. Las agujas del reloj del tiempo apuntan al cénit de un cumplimiento definitivo de todas las expectativas seculares. Este es el clima heroico del idealismo postkantiano y el Romanticismo, mientras se intenta fraguar en el mundo la forma de una nueva comunidad socio-política.

Veamos más de cerca la caracterización de este «sí mismo»: es «el espíritu moral *concreto* (*konkreter moralischer Geist*)» (342/733) —dice Hegel— pues ha superado la tensión dualística del singular y el universal y el formalismo del puro deber abstracto. Es, pues, un yo ***singular***, definido por una personalidad moral única, que sabe su deber como una

tarea *concreta* por realizar, algo que le está asignado en propio y en exclusiva, como su «determinación» (*Bestimmung*) característica. No vacila, no duda, no se trasciende fuera de sí, no se siente culpable, no se remite a un después, y, sobre todo, no se somete a medidas extrañas y genéricas, pues es un yo originario que tiene en sí su arquetipo de ser; por decirlo de una vez, una *existencia heroica*, un demonio (*daímon*), no del intermedio, como el socrático o el moral/kantiano, sino de la resolución definitiva. Sabe lo que quiere y quiere lo que sabe con toda el alma. Y tal como lo quiere y sabe, lo realiza poniendo en ello su existencia entera. «Tal espíritu es, en su unidad inmediata, esencia *moral que se realiza efectivamente*, y la acción es figura moral inmediatamente *concreta*» (*ibid.*). No hay contingencia del deber, del querer o de la acción. Su yo es un destino, una figura de existencia y se cumple en un mundo:

> La acción, por consiguiente, en cuanto realización efectiva, es la forma pura de la voluntad; es la mera inversión (*Umkehrung*) de la realidad efectiva, en cuanto caso *que es*, en una realidad efectiva *obrada*, de mero modo del saber *objetual* en modo del saber acerca de la realidad *efectiva*, en cuanto saber producido por la conciencia (*Phä.* 342/733).

El héroe no trabaja, no da forma penosamente a un material que se le resiste; no sigue una disciplina fijada como método, sino que crea por sí mismo la resolución del caso; es el genio de la acción, capaz de plasmar en mundo su recia voluntad. Tampoco se comporta como «el *medio positivo universal*» donde subsisten y se contraponen los múltiples y diversos deberes, que concurren en un caso, pendientes de una decisión, que o bien sería una transgresión de algunos de ellos, o bien una permanente irresolución. Ni titubea pretendiendo hacerse cargo de las diversas caras del problema y tomando en cuenta las consecuencias de la acción; ni se atiene a tablas cualesquiera de la ley. Él es único y obra en cuanto único responsable. «La certeza moral es, más bien, lo Uno negativo o el sí-mismo absoluto que anula estas diversas substancias morales; es un simple actuar conforme al deber, actuar que no cumple este o aquel deber, sino que sabe y hace lo justo concreto (*das konkrete Rechte*)» (343/735); lo preciso y único que hay que hacer en cada situación y circunstancia. Si se lo compara con la autoconciencia moral *debitoria*, dislocada y dubitativa, siempre emplazada a un fin final inalcanzable, moviéndose en desplazamientos continuos entre el deber, su acción concreta y su realidad efectiva, se ha dado un salto de orden. Hegel se permite, una vez más, un desplante ante el kantismo por el purismo de su autoconciencia moral desgraciada, que en tanto consciente de que actúa solo por el deber puro, en realidad lo es tanto que no actúa, pues este, por abstracto, queda siempre inespecificado e incumplido; y si actúa de

veras, lo hace en una realidad efectiva, con un deber determinado, con un fin concreto, es decir, «en *otra cosa distinta* del deber puro» (*ibid.*). En cambio, la certeza moral va derecha a lo suyo, su saber, su poder y su actuar-se en obra del yo originario. «Esta certeza *inmediata* concreta de sí misma —precisa Hegel— es la esencia»; no tiene, pues, que buscarla fuera, sino que la encuentra en sí misma; es decir, «considerada según la oposición de la conciencia, la *singularidad* propia inmediata es el contenido de la actividad moral, y la forma de esta actividad es justamente este sí-mismo en cuanto movimiento puro, a saber, en cuanto el *saber* o la *convicción propia* (*Überzeugung*)» (*ibid.*)[12]. Se llama 'convicción' este inmediato ser consciente de la unidad e integridad de la acción moral, en su forma y contenido. El término «convicción moral» procede de Fichte, que lo emplea para sacar de su abstracción el imperativo kantiano, reformulado en los términos siguientes: «Obra siempre según la mejor convicción (*Überzeugung*) de tu deber, u obra según tu conciencia (*Gewissen*)»[13]. Se trata de dar materialidad inmediata al imperativo moral sacándola de la interna necesidad del ánimo (*Gemüt*). Para Fichte no se da la conciencia abstracta del deber, sino un impulso ético a la libertad, característico del yo puro, que para actuar necesita aliarse y atraer hacia sí todos los impulsos pasionales del yo empírico, concitándolos en la obra. El contenido de esta se obtiene, pues, del conocimiento de la propia individualidad y de la situación en que se actúa. Cuando se conjugan ambos —lo que el yo puede hacer y lo que la situación demanda ser hecho—, surge intuitiva, no reflexivamente, el imperativo concreto de la acción, lo que tengo que hacer, en cada caso, para ser fiel conjuntamente al yo que soy radicalmente y a las circunstancias en que me encuentro. La convicción o «el sentimiento de certeza (*das Gefühl der Gewissheit*) es siempre la concordancia inmediata de nuestra conciencia con el yo originario» (SS II, 563). Antes he usado esta expresión en el sentido del yo profundo, radical e integral, de donde nacen todas las fuerzas prácticas del yo y en donde pueden hacerse concordes. «Este sentimiento —agrega Fichte— no engaña nunca, pues solo existe en la concordancia integral de nuestro yo empírico con nuestro yo puro» (*ibid.*). Este yo originario, al que llama Ortega y Gasset, bajo influencia fichteana, el yo necesario e irrevocable, el yo de la vocación personal, que es tanto determinación (*Bestimmung*) libre como destino social, es el fundamento de la actividad práctica. Cuando se logra este

12. *Überzeugung* (convicción), en el sentido de saber inmediato, tiene tanto un alcance teórico como moral. En cambio, *Gesinnung* (que es el término más usado por Hegel en la *Filosofía del derecho*), es más bien la convicción relativa a los sentimientos de valor y las disposiciones de actitud y carácter, aun cuando también pueden usarse indistintamente.

13. *Das System der Sittenlehre*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1962, II, p. 550 (SS).

milagro de concordancia interior, análogo al del artista entre inspiración y talento, se tiene la evidencia de lo que debe ser hecho. Este inmediatismo del saber práctico —ya sea sentimental o intuitivo— pasó de Fichte al Romanticismo. Baste un botón de muestra en el *Hiperión* de Hölderlin, «solo quien actúa con toda el alma no se equivoca nunca»[14].

¿Se refiere Hegel a algún personaje histórico de su tiempo? Hyppolite apunta al emperador Napoleón, que revolvió el destino de Europa y creía llevar el derecho universal en las bayonetas de sus soldados. «Napoleón aparece —escribe— como el hombre de acción que ha revelado al hombre sus posibilidades creadoras. El espíritu libre es el espíritu creador, que no se deja estorbar por lo universal abstracto para oponerlo a la efectividad, sino que actúa y posee la esencia en la certidumbre que encuentra en sí mismo la validez de su acto. Lo que aquí se describe es el momento de la decisión creadora y lo universal es absorbido en el desarrollo de esta acción en lugar de serle trascendente» (GS II, 478). Es muy posible esta conjetura, dada la constante estimación de Hegel por Napoleón, aun cuando en la *Fenomenología*, como se ya se ha indicado, anuncia ya la emigración del espíritu a tierra alemana. Creo más bien que se trata, en general, de una figura ideal de existencia heroica que, a partir de Fichte, se puso de moda en el Romanticismo. El héroe es el que actúa conforme al destino, convocándolo con su acción. Se sabe llamado a realizar una misión, que solo a él le está encomendada y tiene la convicción interna acerca del valor universal de su obra. Es el genio de la acción, tiene originalidad práctica y acierta intuitivamente con lo que hay que hacer, pues su subjetividad está fundida con las fuerzas creativas de la naturaleza y de la historia. Al igual que en el arte, el genio no sigue reglas, sino que las inventa, aquí, en el orden práctico, «la única regla es escuchar el propio corazón, ser sincero y fuerte»[15]. Esta profunda afinidad entre el genio moral y el artista la ha expresado Novalis con rotunda claridad: estos hombres (de acción), los verdaderos héroes —dice— «son la más noble réplica del poeta, no son otra cosa que las fuerzas del mundo penetradas inconscientemente de poesía. Un poeta que fuera al mismo tiempo un héroe sería un enviado de Dios; sin embargo —se lamenta—, nuestra poesía no es capaz de darnos una figura como esta»[16]. Se ha superado y transmutado toda la moralidad kantiana, formalista y rigorista, en estos entusiastas héroes de la acción que llevan su ley grabada en sí mismos como su propio destino:

14. *Hiperion*, en *Werke*, Insel, Fráncfort M., 1969, III, p. 101; trad. de J. Munárriz, Hiperión, Madrid, 2000, p. 143.

15. Alfredo De Paz, *La revolución romántica. Poéticas, estéticas, ideologías*, trad. de M. García Lozano, Tecnos, Madrid, 1992, p. 30.

16. *Enrique de Ofterdingen*, trad. de Eustaquio Barjau, Editora Nacional, Madrid, 1975, pp. 198-199.

> Además, este sí-mismo, en cuanto saber igual a sí mismo, es *lo simplemente universal*, de tal manera que justamente esta esencia, en cuanto saber *suyo propio*, en cuanto convicción, es el deber. El deber no es ya lo universal que se enfrenta al sí mismo, sino que se sabe de él que no tiene ninguna vigencia en este estado de separación; *ahora es la ley en virtud del sí mismo y no el sí mismo en virtud de la ley* (*Phä.* 344/737 corr.).

Esta última frase que subrayo, es cita de un texto de Friedrich Henrich Jacobi en su *Carta a Fichte*, al que se refiere Hegel en *Fe y saber* (GW II, 384/FS 127). El reproche hegeliano a Jacobi es el de haber convertido el gran principio de la subjetividad protestante, que «presenta la belleza y la verdad en sentimientos y convicciones, en amor y entendimiento» (GW II, 289/FS 55), en una mera «lírica de lo divino» (GW II, 387/FS 129), reduciendo, además, su ámbito al sujeto individual concreto y finito. Este inmediatismo del corazón, junto con la idea fichteana del yo originario, pasaron luego a formar parte del Romanticismo. Ahora bien, si la actividad de estos héroes de la acción expresa la unidad del en sí y el para sí en el deber concreto, esto es, la unidad de la *Cosa misma* y el *sí-mismo*, entonces, su obra, en cuanto válida o presuntamente válida, ha sido puesta en relación *a otro(s)*, que tiene(n) que reconocerla. La obra producida ofrece un contenido substancial, diferenciado del sí-mismo de su propio autor, que la deja expuesta hacia *otro* sí mismo. En este punto hace Hegel una advertencia capital para la relación entre moralidad y eticidad. «La certeza moral (*Gewissen*) no ha abandonado el deber puro o lo *en sí abstracto*; antes al contrario, este deber es el momento esencial del comportarse como *universalidad* (*als Allgemeinheit*) respecto a otros» (344/738-739). Conviene precisar para evitar equívocos: ha sido superada la visión moral del mundo en cuanto dualismo y formalismo abstracto, pero la dimensión de *lo universal* se mantiene como momento interno de la nueva certeza moral, y, además —precisa Hegel—, como el elemento común con otras autoconciencias, como «la substancia en la que el acto (*die Tat*) tiene consistencia (*Bestehen*) y realidad efectiva (*Wirklichkeit*)» (*ibid.*, corr.), y esta es la base de «llegar a ser reconocido (*Anerkanntswerden*) por los otros» (*ibid.*). A la autoconciencia moral (kantiana) le falta precisamente este momento de pretender *ser reconocida*, puesto que su acto (/obra) no se presenta como realización efectiva de lo universal. Lo que ella tiene por «en sí» es o bien «la esencia abstracta inefectiva», o bien «la concreta *realidad efectiva*, [pero] no-espiritual (*nicht geistig*)» (345/739). Ahora, en cambio, en la obra hecha, en cuanto expresión del sí-mismo, su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) consiste *en ser reconocida*, puesto que la actuación «está inmediatamente enlazada con la convicción o con el saber», es decir, con los fines expresos de la misma, con la pretensión de objetividad y

con la vigencia (validez) que exige su autor. «Esta convicción (*Überzeugung*) es justamente lo *en-sí* mismo; es la autoconciencia *universal en sí*, o bien, el estar reconocido y, por ende, la realidad efectiva» (*ibid.*). Esta precisión es muy importante. La realidad efectiva no es un mero hecho, sino una obra, la existencia concreta de un agente, que se expresa como sí-mismo universal. Su ser expuesto en la obra es la base de su ser reconocido en cuanto tal y la realidad obrada muestra o (de)muestra su razón de ser. No se olvide el axioma hegeliano: «Solo lo racional es real efectivo (*wirklich*) y solo lo real efectivo es racional»; es decir, es una realidad bien probada en sí misma; y, por ende, «la autoconciencia *universal en sí*» (*ibid.*). Las categorías de la 'convicción', el 'obrar efectivo' y el reconocimiento proceden de Fichte, aun cuando esta última recibe en Hegel una acuñación especial[17]. En resumen y en confrontación, una vez más, con el pensamiento kantiano:

> Lo que se ha obrado con la convicción del deber es, pues, inmediatamente, algo tal que tiene consistencia y existencia. No se habla ya para nada, entonces, de que la buena intención no llegue a producirse, ni de que al bueno le vaya mal; sino que lo que se sabe como deber se ejecuta plenamente y llega a la realidad efectiva porque justamente lo conforme a deber es lo universal de toda autoconciencia, lo reconocido y, por tanto, lo que es. Pero tomado a solas y por separado, sin el contenido del sí-mismo, este deber es el *ser para otro*, lo transparente que no tiene más significado que el de una esencialidad inconsistente (*Phä.* 345/739 corr.).

Con una mirada retrospectiva final, como acostumbra hacer Hegel, en este caso sobre el sentido y la realidad espiritual (*die geistige Realität*), podemos contemplar las distintas configuraciones que ha ido presentando hasta alcanzar su concepto: el sí-mismo en cuanto en sí y para sí. Primero, fue «la conciencia honesta» (*das ehrliche Bewusstsein*) dando vueltas en torno a la Cosa en sí abstracta (*die abstrakte Sache selbst*); luego, aquel *predicado* de lo bueno se convirtió en *sujeto* en la certeza moral (*Gewissen*), en que se han cifrado todos los momentos anteriores, a saber, la substancialidad de la *Cosa misma*, antes vacía pero ahora llena, la exterioridad objetiva del mundo de la cultura y la esencialidad (*Wesen*) de la obra cumplida. Ella (la certeza moral) «es este poder por el hecho de que sabe los momentos de la conciencia como *momentos*, y, en cuanto que es su esencia negativa, los domina» (345/739-740). En otros términos, el *sí-mismo* se ha comportado negativamente con res-

17. Como ha escrito Bernard Bourgois, para Fichte, «mi destinación moral no me aparece más que en la interacción con otras destinaciones, autodeterminaciones morales, lo que significa que el yo debe haber reconocido con anterioridad otras libertades y a las que debe, al menos, respetar» (*L'idéalisme de Fichte*, PUF, París, 1968, p. 93).

pecto a estos momentos, esto es, negando que cada momento se erigiera separadamente en sí, para a través de ellos, negados y asumidos en su condición de momentos, ganar el concepto de lo que el *sí-mismo* es en verdad, en sí y para sí.

Otra mirada complementaria nos lleva a comparar su modo concreto e inmediato de actuación respecto a la *realidad efectiva* del caso, con la autoconciencia moral universal, en cuyo elemento o medio tendrá que ser reconocida. Resalta ahora a la vista su proceder intuitivo frente a la reflexión moral. Puesto que la certeza moral encierra en sí el momento de lo *universal*, su saber tendría que abarcar ilimitadamente la realidad que tiene delante, conocerla y ponderarla con la precisión de sus detalles y tener en cuenta todas las circunstancias del caso. Pero este proceso no se da en ella como reflexión objetiva, sino como *momento* de su visión conspectiva unitaria. Otro tanto ocurre con respecto a la *universalidad de la esencia* o el contenido del deber. La conciencia escrupulosa se siente perdida en esta reflexión ilimitada por determinar en concreto la amplitud abstracta de su deber, pero, en algún instante tiene que elegir para poder actuar, y entonces, o cae de bruces en la determinidad particular o se queda en la indecisión permanente. En cambio, la convicción, aun cuando en sí sea tan *vacía* como el deber, según apunta Hegel, es certera y simple para darse contenido inmediato:

> Sabe que tiene esta determinación y contenido en la *certeza* inmediata de sí mismo. Esta en cuanto determinación y contenido es la conciencia *natural*, es decir, las pulsiones y las inclinaciones. La certeza moral no reconoce ningún contenido como absoluto para ella, pues es negatividad absoluta de todo lo determinado. Ella determina *a partir de sí misma*; pero el círculo del sí-mismo en el que cae la determinidad como tal es lo que llama sensibilidad (*Sinnlichkeit*) (*Phä.* 346-347/743).

Podría pensarse, a primera vista, que se trata de una recaída en el naturalismo, pero lo que aquí se llama *natural* forma parte de la personalidad moral, es decir, del modo en que el individuo encuentra la autodeterminación de sí, elevando sus pulsiones e inclinaciones y concentrándolas en el impulso esencial de libertad, que nace de su yo originario, según vimos en Fichte. El círculo del *sí-mismo* se cierra sobre sí. No sale fuera, sino que se expresa, actuando, en lo que es su propio fondo de ser. Encaja en este comportamiento aquel imperativo pindárico de «llega a ser el que eres», el que tienes que ser desde tu vocación irrevocable. Parece obvio que semejante intuicionismo existencial resulta sospechoso a la hora del reconocimiento de lo puesto a obra. Y Hegel ya introduce una cuña crítica, de lo que será más tarde su severa impugnación del inmediatismo romántico, la caída en la contingencia y la arbitra-

riedad (*ibid.*). Pero el subjetivismo moral sabe armarse contra el deber puro en su vaciedad y buscar el contenido allí donde puede encontrarlo a la mano, en el propio individuo. Hegel nos pone un ejemplo tomado del utilitarismo: un individuo se cuida de su conservación y la de los suyos, que es un deber, multiplicando su hacienda. A la luz de otros deberes sociales, se puede ver su conducta como egoísmo, o como injusticia y cobardía, pero pese a ello no deja de contribuir al bienestar social. Podría argüirse que es mayor deber ocuparse de lo general, pero esta opción en cuanto concreta y determinada queda formalmente a la par que cualquier otro deber concreto. Lo general no equivale a lo universal en sí, aparte de que «esta diferenciación del deber frente a lo singular y frente a lo universal, no es, según la naturaleza de la oposición como tal, nada fijo y firme» (348/747). El llamado egoísmo puede ser un caso ético, pues ya Aristóteles había elevado este amor a sí mismo al rango de una virtud. Por lo demás —concluye Hegel en clave liberal/utilitarista—, «lo que el individuo singular hace para sí también le viene bien a lo general; cuanto más se haya ocupado de sí, tanto mayor es, no solo su *posibilidad* de ser útil a los otros, sino a su *realidad efectiva* misma, que no es más que esto: vivir y ser en conexión con los otros; su disfrute singular tiene, esencialmente, el significado de entregar con él a los otros lo suyo, y ayudarles a adquirir su propio disfrute» (348-349/747). Lo mismo puede decirse de otros deberes de radio individual: quien se cultiva a sí mismo contribuye a la cultura general del país, no ya como estímulo, sino como aportación sustantiva al patrimonio común, y quien se protege a sí mismo protege a los otros, como hemos comprobado durante la grave pandemia de 2020. Pero lo que interesa a Hegel en este contexto es subrayar que la reflexión moral sobre la «*ponderación y comparación*» de los deberes puede ser interminable, mientras que el inmediatismo de la convicción «ataja estos cálculos y ponderaciones» con su evidencia existencial concreta. Lo que aporta la certeza moral es la unidad del en sí y del para sí, del saber conjuntamente del contenido determinado y el saber de sí, de la realidad efectiva de la obra en cuanto presencia y expresión del sí-mismo. Claro está que con ello se siente liberada de cualquier otro contenido, «se absuelve de todo deber determinado que deba valer como ley; en la fuerza de la certeza de sí misma tiene la majestad de la autarquía absoluta para atarse o para soltarse. Por esta razón, esta *autodeterminación* es inmediatamente lo conforme al deber sin más» (349/747). No obstante, esta identidad inmediata de sí (*autós*) y de la ley (*nómos*) encierra un gran peligro. El *yo soy la ley*, o en otros términos, mi voluntad es la ley, y además, fundada en una certeza inexpugnable, introduce algo pavoroso. La libertad absoluta alcanzada en su ebriedad puede despeñarse en absolutismo moral. Kant no sabía encontrar la *mediación* del singular y el universal, pero la solu-

ción *inmediatista* del problema aboca al subjetivismo y el decisionismo. Y en la de-cisión misma en que el yo presenta su opción como lo en sí universal se abre la posibilidad del mal, de hacer pasar lo particular por lo universal. Al fraude de la conciencia moral kantiana, habría entonces que añadir este otro posible, la verdadera hipocresía de convertir inmediatamente la propia voluntad en ley. Al poner su obra, no ya como lo válido *para sí*, con lo que quedaría relativizada, sino como lo universal en sí, como lo *que es* lo bueno y justo, y por tanto, merece reconocimiento, la expone como un *ser para otro*. Y con ello es transferida a un medio social y público, en el que introduce la desigualdad, la tensión de la distancia y la disputa, y queda ex-puesta al juicio de todos. Como objeta Hegel al subjetivismo romántico:

> Pero una vez llegada a cumplimiento, puesta en el medio universal del *ser*, esta igualdad ya no es *saber*, ya no es este diferenciar que cancela sus diferencias igual de inmediatamente; sino que dentro del ser está puesta la diferencia de manera subsistente, y la acción es una acción determinada, desigual del elemento de la autoconciencia de todos, por lo que no está necesariamente reconocida (*Phä.* 350/749).

Ahora bien, lo que tiene que ser o no reconocido no es el acto, sino el sí-mismo que se afirma en él como la realidad efectiva de lo universal. La obra introduce la desigualdad entre la certeza moral actuante y la autoconciencia moral universal. Y el medio público en el que la certeza moral puede dar cuenta de sí es el lenguaje, donde subsiste el espíritu común. La obra, desgajada del sí mismo, solo contiene en su contenido una determinidad particular, como otra cualquiera. Sin embargo, «ambos lados, la certeza moral que actúa y la conciencia universal que reconoce, están igualmente *libres* de la determinidad de este hacer» (350/749). La primera porque ha actuado con convicción y no por reflexión, y no se siente atada a nada determinado; la segunda, por ser la enjuiciadora, está más allá de toda determinidad. Pero, a la vez, la actuante se halla en la total certidumbre de su obra, hecha por convicción, y la otra «en una perfecta incertidumbre acerca del espíritu cierto de sí mismo» (*ibid.*). La confrontación entre ambas será, pues, una confrontación en el elemento de la pura universalidad, pues ambas se saben situadas en este elemento. La otra u otras autoconciencias morales «no saben entonces, si esta certeza moral es moralmente buena o mala, o mejor, no solo no pueden saberlo, sino que tienen que tomarla también por mala» (*ibid.*). Pero la certeza moral no se cuida de su acción en sí ni siquiera de su obra, sino tan solo de su convicción puesta en ella; esto es lo decisivo, porque presenta al sí-mismo. Si la obra concreta expresa una voluntad universal o no esto tiene que ser el pro-

pio sí-mismo quien lo asegure. Y es probable que, a lo largo de la confrontación social, el sí mismo, cierto de sí en su obra, se vea obligado o a deformar su obra o a reformar su convicción. Y, en cuanto a la conciencia juzgadora, a mantenerse en la estricta universalidad de su juicio o a deformarlo en la confrontación. Nuevas deformaciones amenazan con producirse en virtud de la autodefensa o de la inculpación, respectivamente, pero que se sitúan en otro plano distinto a los desplazamientos y disimulaciones de la conciencia moral kantiana. «Con lo cual, una vez más vemos que el lenguaje es la existencia (*Dasein*) del espíritu» (351/751), porque solo en él se dan la expresión, comunicación y reconocimiento recíprocos.

Esta vuelta permite otra recapitulación muy hegeliana de las formas anteriores del lenguaje espiritual. Comenzado con el *sí mismo* de la *persona*, recuerda Hegel que el espíritu ético era solamente «la ley y el orden» objetivos, y, subjetivamente, «el lamento que es más bien una lágrima por la necesidad» (*ibid.*) —fina y poética remembranza del sentimiento de la tragedia antigua—. En el *sí-mismo* del sujeto de la *cultura*, el espíritu hablaba, como se recuerda, el lenguaje del halago adulador, que hizo surgir los poderes objetivos del Estado y la Riqueza. Luego, en Kant, en el sí-mismo como *sujeto moral*, estaba el espíritu mudo y taciturno, encerrado en el interior de sí mismo, sin encontrar el camino franco para salir a la obra objetiva. Ahora, en cambio, en el *sí-mismo cierto de sí*, el espíritu habla por redundancia de su propia certidumbre y para dejar testimonio de sí mismo. No es ya el lenguaje «del sí mismo, invertido e invertiente del mundo de la cultura, sino el espíritu que ha retornado dentro de sí» (*ibid.*). El lenguaje del espíritu está en sazón, pues «surge solo como medio de autoconciencias autónomas y reconocidas y el *sí-mismo que está ahí* es, inmediatamente, el ser reconocido universal, plural y, dentro de esta pluralidad, simple» (*ibid.*). Aquí se enuncia la estación final de esta odisea del espíritu en la historia. «El contenido del lenguaje de la certeza moral es el *sí-mismo que se sabe como esencia*» (*ibid.*). Pues, en este trance, la certeza moral se declara como lo que es o cree ser en su íntima convicción. Es el lenguaje de la *confesión*, condición de posibilidad, como se ha de ver, para alcanzar el reconocimiento.

La literatura de confesión abunda en el pensamiento moderno, ligada al descubrimiento del yo, que pasa ahora al primer plano. No es, sin embargo, el yo del principio intelectivo, sino el práctico moral del corazón. Ya no basta la verdad objetiva para poder vivir y es preciso sondearla en lo profundo del corazón humano. «Es que la vida necesita revelarse, expresarse —escribe María Zambrano con tono romántico—. Si la razón se aleja demasiado, la deja abandonada; si llega a tomar sus caracteres, la asfixia, pues se trata de encontrar el punto de contacto en-

tre la vida y la verdad»[18]. La verdad necesita de la subjetividad de quien la busca y experimenta vitalmente y está unida a la sinceridad del corazón (C 9). Frente a la perplejidad y el escepticismo moral, Jacobi busca en *Woldemar*, a través de las angustias y torturas del personaje central de la novela, ese «momento eterno y divino», que surge de lo íntimo del corazón, y pueda ser el principio de toda ética. Otro tanto ocurre en J. J. Rousseau, cuyas *Confesiones* se han convertido en la historia íntima del corazón humano. En una de las *Ensoñaciones del paseante solitario*, habla de la «gran revolución que acababa de hacerse en mí, otro mundo moral que se desvelaba a mis ojos, yo comenzaba a sentir la absurdidad de los insensatos juicios de los hombres, sin comprender en que gran medida sería yo su víctima»[19]. En Alemania, el *Wilhelm Meister* de Goethe presenta igualmente, a lo largo de la historia de formación del personaje y a través de sus múltiples experiencias, un retablo animado del mundo de su época, donde abundan sus confesiones íntimas[20]. Sin embargo —volviendo de nuevo al texto hegeliano—, lo típico de esta confesión, de que habla Hegel, es que no tiene nada de romántico/subjetivo. El hablante no intenta aclararse a sí mismo, expresar sus estados íntimos y sentimientos, defenderse de objeciones y reproches. Tampoco intenta convencer o persuadir. Es simplemente aseverativa: enuncia que «la conciencia está convencida de que su convicción es la esencia» (352/753); y expresa o explicita su convicción para asistir a su obra. Pretende corroborar así la veracidad de su comportamiento y el valor universal de lo puesto en obra. Y, sobre todo, se compromete públicamente con ello:

> El saber inmediato del sí-mismo cierto de sí es ley y es deber; su intención es lo justo por el hecho de ser su intención; lo único que se reclama es que él sepa esto y diga que él es la convicción de que su saber y querer son los justo (*das Rechte*). El acto en sí mismo de enunciar esta aseveración cancela la forma de su particularidad; reconoce en ello la *necesaria universalidad del sí mismo* (*Phä.* 352/753).

18. *La confesión: género literario*, Mondadori, Madrid, 1988, p. 18 (C). Para María Zambrano, la posibilidad de convertir la reforma moderna del entendimiento (Descartes, Spinoza) en una reforma del corazón se trunca en Kant. el único que estuvo a punto de hacerla en su *Crítica de la razón práctica* (C 11), y a partir de entonces pasa a bucearse en el sondeo romántico de corazón humano.

19. *Les rêveries du promeneur solitaire*, en *Œuvres*, Gallimard, París, 1959, I, p. 1015.

20. Una muestra: su reacción, cuando de niño descubre por vez primera el truco de un teatrillo de marionetas y se dice a sí mismo: «Me sumergí en profundas meditaciones; después de mi descubrimiento quedé más tranquilo y más desasosegado que antes. Había aprendido algo, pero este algo solo servía para hacerme creer que nada sabía, y tenía razón: me faltaba la comprensión del conjunto, de la cual dependen todos los conocimientos humanos» (*Wilhelm Meister*, trad. de Víctor Scholz, Ahr, Barcelona, 1955, p. 15).

Esta declaración se parece mucho a la que se hace ante un juez. El acusado tiene que reconocer no solo el hecho cometido, sino su grado de voluntariedad en el mismo para que le sea imputado. Confiesa el sentido de lo obrado y, sobre todo, su compromiso existencial con ello, puesto que así lo ha querido. En este caso, reconoce ante los demás y ante sí mismo la ley por la que debe ser juzgado: la universalidad del deber. El hecho de la confesión es, pues, fundamental para el ingreso en una comunidad plenamente humana.

> El acto en sí mismo de enunciar esta aseveración cancela la forma de su particularidad; reconoce en ello la *necesaria universalidad del sí-mismo*; llamándose certeza moral, se llama puro saberse a sí mismo y puro querer abstracto, es decir, se llama un querer y saber universales que reconocen los otros, es *igual* a ellos. [...] Pero tiene que decirlo de manera esencial, pues este sí-mismo, a la vez, tiene que ser sí mismo universal» (*Phä.* 352-753).

La confesión declara, pues, haber obrado conforme a un valor universal, en y por el que reclama ser reconocido por los demás. No se trata del mero *contenido* determinado, sino fundamentalmente de la *forma* de la actuación misma conforme a deber. «Es esta forma la que se ha de poner como efectivamente real; es el *sí mismo* que, en cuanto tal, es efectivamente real en el lenguaje, se declara como lo verdadero, y precisamente con ello reconoce a todos los sí mimos y es reconocido por ellos» (*ibid.*). El juicio va a consistir en comparar la aseveración con la obra, la convicción con el contenido; en suma, la confrontación del sí-mismo concreto, que él cree ser, con el *Sí-mismo* universal de la comunidad de autoconciencias morales.

4. *El alma bella y el alma activa*

Antes de penetrar en el análisis del enjuiciamiento moral, Hegel nos presenta, siguiendo su método de contraste, dos figuras opuestas del *sí-mismo* cierto de sí, que van a provocar un conflicto decisivo del espíritu: el alma bella, pasiva/contemplativa, que quiere a toda costa mantener su intacta pureza, y el alma activa, comprometida, a la que no le importa mancharse las manos[21], con tal de realizar lo que cree su deber. Ambas figuras tienen de común la convicción de que saben y quieren lo universal, y ambas pertenecen al imaginario romántico. Un lado del alma romántica es, ciertamente, vagar en la indeterminabilidad pura o en la

21. Tomo aquí «comprometida» reteniendo un eco del *engagé* existencialista francés, que parece anticipar Hegel en estas páginas dedicadas de hecho a una conciencia revolucionaria, como les ocurre a los héroes de la acción.

infinitud vacía, esto es, quedarse en un estado de pureza invulnerable. Ama lo vago, lo indefinido y se embriaga por eso con la posibilidad. Tiene horror a la concreción y la forma, y, por tanto, al actuar, pues es tanto como caer en el orden de la finitud. «La razón de su irresolución —aclara Hegel más tarde— puede radicar también en una delicadeza del ánimo que no quiere renunciar a la totalidad a la que aspira y sabe que al determinarse se compromete con la finitud, se pone un límite y abandona lo infinito» (PhR § 13, VII, 64-65/FD 93). Pero hay otro lado de ella, el que procede del *Sturm und Drang*, que prefiere el infinito dinámico del movimiento permanente y eleva la acción al principio absoluto[22]. Su pasión está en el actuar porque en ello se siente vivo, creativo; desarrolla sus fuerzas en un transcendimiento incesante. Su goce está en apoderarse de las cosas y apurar el vino espumoso de todos los cálices. El propio Fausto confiesa que tiene dos almas en permanente lucha, la que se aferra al mundo y la tierra y la que se eleva a regiones sublimes[23]. Pasemos a verlas en su diferenciación:

El alma bella no tiene nada que ver con el ideal clásico de la *kalokagathia* griega, que conjugaba objetivamente en sí verdad y nobleza moral. En un pasaje de *El espíritu del cristianismo y su destino*, se hace referencia a la belleza del alma en la figura de Jesús, «un hombre divinamente inspirado», con un destino aciago, pero asumido libremente por ser fiel a la vida, a la que nunca traiciona[24]. Pero incluso en este contexto «alma bella» encierra un sentido equívoco, de un lado positivo —la nobleza de su actitud—, y del otro negativo, que es propiamente su revés, una renuncia a la vida y a los vínculos concretos de la familia y de su pueblo por salvar la idealidad del reino de Dios. «La libertad suprema —precisa Hegel—, es decir, la capacidad de renunciar a todo por conservarse, es el atributo negativo de la belleza de alma (*Schönheit der Seele*). En cambio, quien quiera salvar su vida, la perderá», a lo que sigue una enigmática y paradójica conclusión: «De modo que la culpa más grande es compatible con la mayor inocencia, y el destino más radical, con estar por encima de todo destino»[25]. De ahí la deriva del térmi-

22. «En el principio era la acción» —dice Fausto—, y más adelante: «Solo por una incesante actividad es como se manifiesta el hombre» (*Faust* 34 y 46/*Fausto* 41 y 54).

23. *Faust* 31/*Fausto* 37. Estas dos almas se corresponden con el doble concepto kantiano de lo sublime, el extático y el dinámico (KU § 25, 28 y 29, Ak. V, 248-250 y 260-266/CJ 266-268 y 276-282).

24. «El infortunio puede llegar a ser tan grande que su destino, esta autodestrucción, le lleve a renunciar a la vida hasta el punto de verse totalmente abocada al vacío. Pero al plantearse así el destino más radical, el ser humano se ha elevado a la vez por encima de todo destino; la vida le ha sido infiel, pero no él a la vida; la ha rehuido, pero no vulnerado; puede sentir nostalgia por ella como por un amigo ausente, pero ella, no puede perseguirle como su enemiga» (*Fr. Schr.* I, 350/JH 408).

25. *Ibid.*

no «alma bella» hacia un modelo de pureza interior, aun cuando estéril por separado del mundo. Cuando la expresión «alma bella» (o el tema) aparece en la *Fenomenología*, ha pasado ya por el subjetivismo romántico, tan repudiado por Hegel, y está transida de narcisismo:

> La certeza moral, pues, en la majestad de su sublimidad por encima de la ley determinada y de todo contenido, deposita cualquier contenido arbitrario en su saber y su querer; es la genialidad moral la que sabe que la voz interior de su saber inmediato es voz divina, y en tanto que, en este saber, sabe también, inmediatamente, la existencia, es la fuerza creadora divina, que tiene su vitalidad en su concepto. Es, asimismo, el servicio divino dentro de sí mismo, pues su actuar es contemplar esta divinidad suya propia (*Phä.* 352-3533/755).

Es fácilmente recognoscible en el texto la huella del *Woldemar* de Jacobi. Ya en *Fe y saber* había criticado Hegel, citándolo expresamente, esta «lírica de lo divino», que aunque se inspira en «la belleza subjetiva del protestantismo», deriva hacia formas sentimentales piadosas de la interioridad —la nostalgia, el anhelo— (GW II, 387-389/FS 129-130). La belleza ética se reduce en Jacobi a un idealismo moral/religioso, sensiblero y morboso, «una eticidad enfermiza» —dice Hegel— carente de toda objetividad (*ibid.*). Otra fuente gemela de esta actitud se ha creído ver en el libro VI del *Wilhelm Meister* donde expone Goethe, al parecer, la experiencia ético/religiosa de Susana Catarina von Klettenberg, de una extremada fineza de sentimiento que ronda el misticismo[26]. La onda de esta piedad subjetivista alcanza expresamente hasta los *Discursos sobre la religión* de Schleiermacher, recusados igualmente por Hegel con un duro juicio[27]. Ahora bien, no tiene que ser por fuerza una piedad solitaria. Este narcisismo espiritual se cultiva mejor en grupo —lo selecto o lo elegido—, porque le da la conciencia de su excepcionalidad. Este culto divino interior puede compartirse en la forma de culto religioso de una comunidad, con lo que se corrobora el sí-mismo en su convicción, a la par que «el puro e interior *saberse* y oírse a sí mismo avanzan hacia el momento de la *conciencia*» (353/755)[28]. El proceso es de capital impor-

26. Véase el *Ciclo de Wilhelm Meister*, trad. de R. Cansinos, Aguilar, Madrid, 2003, I, pp. 379-380 y 395.

27. «La naturaleza —según Schleiermacher— es aniquilada como una colección de realidades particulares, y reconocida como universo, mediante lo cual el anhelo se recobra de su constante sobrepasar la realidad en busca de un más allá, se derriba el muro que separa al sujeto o el conocer y el inaccesible objeto absoluto, se reconcilia el dolor con el goce, y el afán infinito se satisface en la intuición» (citado por Hegel en *Glauben und Wissen* [GW II, 391/FS 132]).

28. Como añade Hegel en su *Filosofía del derecho*, «este absoluto orgullo no permanece en un solitario culto divino de sí mismo, sino que también puede construir, por ejemplo, una comunidad, cuyo vinculo y substancia sea el aseguramiento mutuo de la es-

tancia. El sí mismo puede salir de su ensimismamiento en su experiencia interior. A lo largo de la comunicación se *objetiva* en su saber de sí, y en la medida en que esta existencia objetual es confirmada se transmuta en algo *vigente* y en una esencia universal común. «La realidad efectiva y la subsistencia de su actividad es la autoconciencia universal; pero el acto de enunciar la certeza moral pone a la certeza de sí mismo como Sí mismo puro, y por ello, como sí-mismo universal» (*ibid.*). En esta comunidad de vida, por la mediación recíproca, está fraguando el espíritu en cuanto esencia universal común.

> El espíritu y la substancia de la asociación entre ellos es, pues, la aseveración mutua de su condición de certeza moral, sus buenas intenciones, el regocijo de esta pureza recíproca y el solazarse en la magnificencia del saber y del enunciar, del guardar y cuidar tal excelencia (*Phä.* 353/755).

Luego, el diálogo comunitario se trasfunde al otro diálogo íntimo que mantiene el alma bella, ensimismándose, no ya en sí, sino en aquel Sí-mismo universal, de modo que mantiene «su vida únicamente *oculta* en Dios» (*ibid.*). El saber de sí deviene mística porque la voz divina se percibe como el Otro interior. En las confesiones de Teresa de Jesús, la mística de Ávila, que vivía como si solo existiesen en el mundo su alma y Dios, o en las otras declaraciones de Catarina von Klettenberg, hay expresiones de la misma inspiración. «Mi alma —escribe la española— estaba también formada de la misma manera, como un espejo que reflejase la luz del sol eterno»[29]. La comunicación entrañada con Dios se convierte en comunión, en la unidad del sí mismo con la esencia absoluta, y este su saber de intimidad en religión. Para Hegel, refractario a lo íntimo y efusivo, todos esos deliquios y arrobos acaban disolviendo el alma. «Depurada hasta esta pureza, la conciencia es su figura más pobre, y esta pobreza, que constituye su única posesión, es ella misma un desaparecer, la *certeza absoluta* en la que se ha disuelto la substancia es la *no-verdad* absoluta que se colapsa; es la *autoconciencia* absoluta en la que la *conciencia* se hunde» (354/757). De este modo fulminante despacha Hegel la experiencia religiosa interiorista, porque este diálogo interior del alma con Dios, al margen del mundo, no es para él más que un soliloquio delirante. En este ensimismamiento, el alma bella no retorna en sí y para sí, pues la esencia no es, a sus ojos, en-sí alguno» (*ibid.*). Pero no acaba aquí la crítica desmitificadora de Hegel. Este subjetivismo piadoso encubre, a su juicio, un refinado narcisismo. El alma bella

crupulosidad de conciencia, de los buenos propósitos, el gozo por la pureza recíproca, y especialmente el confortarse por la magnificencia de este saberse y expresarse y de su cuidado y asistencia» (PhR § 140, VII, 279-280/FD 256).

29. *Apud* Goethe, *Ciclo de Wilhelm Meister*, cit., I, pp. 379-380. Expresiones análogas pueden encontrarse en *Las Moradas* de Teresa de Jesús.

se complace en sí misma, en su belleza interior, o lo que es lo mismo, en su certeza inmediata de su saber y querer lo justo, y no actúa por no mancillar su belleza. Su refinamiento ético/religioso es por eso esterilidad. «Un ánimo —dice Hegel— está muerto, aunque quiera ser bello. El que quiera algo grande, dice Goethe, debe saber limitarse» (PhR § 13, VII, 65/FD 93)[30]. Y de ahí la grave recusación que hace Hegel de ella, condenándola a la impotencia:

> Le falta la fuerza del extrañamiento (*Entäusserung*), la fuerza de hacerse cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de mancillar la magnificencia de su interior por medio de la acción y la existencia, y a fin de conservar la pureza de su corazón, rehúye el contacto con la realidad, y se obstina en la terca impotencia para renunciar a su sí-mismo enconado hasta la última abstracción y darse substancialidad, o para transformar su pensar en ser y confiarse a la diferencia absoluta (*Phä.* 354/759 corr.).

Hegel se complace en volver del revés expresiones místicas usuales y universales, como el vacío de todo lo sensible y finito —este «objeto hueco que ella genera —dice irónicamente— lo rellena únicamente con la conciencia de su vaciedad» (355/759), o aquella otra «me hice la perdidiza y fui hallada», que vertida a su lenguaje suena así: «Saliendo de esta pérdida para volver a caer dentro de sí, solo se encuentra como perdida: en esta pureza transparente de sus momentos, es un alma desgraciada, lo que se llama un alma bella (*schöne Seele*) que se va apagando dentro de sí y se desvanece como un humo sin figura que se disuelve en el aire» (*ibid.*). No es extraño, pues, que para huir de estas abstracciones —«esencialidades sin tuétano», las llama—, se vuelva Hegel hacia la realidad efectiva, en esa otra figura del sí-mismo moralmente cierto, el alma comprometida, en absoluto innoble, pero a la que por contraste podríamos llamar impura, pues no teme mancharse las manos con su acción. Ambas almas son afines estructuralmente en la certeza de sí, pero opuestas, en la medida en que cada una se refleja hacia sí desde la otra, como su propia inversión. Este es el gran dilema del alma romántica: o consumirse en la impotencia o precipitarse en la finitud. El alma bella mantiene la *igualdad* pura entre la universalidad y su individualidad, hasta el punto de disolverse, como se ha visto. El alma activa, comprometida, se sabe en cada de-cisión en el quicio entre la universalidad del deber y la singularidad efectiva de la acción —lo que en cada caso hay que hacer—, y se mueve por ello en la tensión de la *des-igualdad* interna, tanto en el contenido como en la forma[31]. «Es consciente de sí en

30. Este saber limitarse es saber entrar en realidad mediante la determinación.

31. T. Pinkard se refiere a tres clases de alma bella, dentro de la subjetividad romántica: la *purista* (Novalis y Keats), ensimismada en su pureza subjetiva o personal; la

cuanto este individuo singular particular y de la oposición entre lo que es para sí y lo que es para otro, de la oposición entre la universalidad o el deber y su estar-reflejada (*reflektiertsein*) a partir de este» (*ibid.*). Al hacer su deber, no solo refleja en él su propia idiosincrasia o ser natural, sino que este deber concreto la remite a ella misma en su individualidad singular, diferente de las otras. Y con ello se introduce la desigualdad de su singularidad particular frente a otro singular» (*ibid.*). Su interno desajuste está en que el *sí mismo* del alma comprometida toma ambos momentos de su certeza como *desiguales*. De un lado, pese a ser conciencia de lo universal, tiene una actitud negativa con respecto al deber puro/abstracto, y, del otro, quiere llenar este vacío con el contenido determinado, tomado de su individualidad natural determinada. En esta desigualdad consigo toma conciencia de la diferencia, puesta en el contenido, entre el puro sí mismo y la conciencia del fin, así como de la otra diferencia, en la forma, de lo que es para sí y lo que es para el otro. Esta desigualdad de acentos hace que de un lado, valore más su resolución determinada para sí que el en sí universal, y del otro, afirme que lo valioso es lo en sí universal, con lo que parece encubrir su primera conciencia. Conviene tener presente que toda autodeterminación es entrar en lo determinado y finito. Hay que tomar una de-cisión, pero esta escinde las sendas del bien y el mal. «La conciencia moral (*Gewissen*), en cuanto subjetividad formal, consiste precisamente en estar siempre a punto de convertirse en el mal. La moralidad y el mal tienen su raíz común en la certeza (*Gewissheit*) de sí que decide y sabe y existe por sí» (PhR § 139, VII, 261/FD 237). Será buena en tanto que permanezca en la conciencia de lo universal y pueda incluir en ello su determinidad. Pero esta faena no puede hacerla a solas, encerrada en el solipsismo, sino en la confrontación con otras conciencias. Será mala, por el contrario, si hiciera pasar su determinidad particular, a sabiendas, por el bien en sí universal. En la convicción (*Überzeugung*), es el yo particular

moralista estricta en su convicción subjetiva (la genialidad moral de Jacobi), y la *ironista* (Schlegel, Solger), que admite las contingencias en que se cae al obrar, aun cuando trata de superarlas (H'Ph 213-215). Ciertamente, el ironista pude tomarse por un alma bella por su «orgullo y su horror a la determinación» (véase mi ensayo «De la crítica a la convicción moral [*Überzeugung*] al surgimiento de la eticidad [*Sittlichkeit*]», par. 4, en *Hegel y el reino del espíritu*, cit., pp. 282-207), en la medida en que trata de desprenderse de las contingencias finitas de la acción, pero, a mi juicio, su característica es más bien, en general, el no-comprometerse y, si lo hace, trascender en un brinco elusivo la situación, en la que forzosamente se cae cuando se actúa, mientras que Hegel está hablando de un alma bella que se decide a actuar, esto es, se autodetermina o compromete, pese a la finitud, por eso me parece que está más en afinidad con el Romanticismo de los héroes de la acción. De todos modos, señalo en las páginas citadas la bipolaridad extrema del alma bella y la ironía, lo que permite enfrentarlas, como hace Pinkard con fortuna, a lo que me he de referir en el parágrafo 5 de este capítulo.

el que toma inmediatamente su individualidad como contenido concreto de su deber. Quiere mantener lo uno y lo otro, pero, en tanto que se resuelve, ha puesto su particularidad en lugar de lo universal:

> El *movimiento* de esta oposición es, por de pronto, la instauración formal de la igualdad entre lo que el mal es en sí y lo que enuncia; tiene que ponerse ahora de manifiesto que ella es mala y, así, que su existencia es igual a su esencia: la *hipocresía* tiene que ser *desenmascarada* (*Phä.* 356/761).

La hipocresía, a la que Hegel caracteriza en algunos pasajes como el mal, no es ahora, como suele creerse, un homenaje implícito a la virtud, esto es, un mero aparentar su forma, sino abiertamente un desacato, porque ha hablado, es decir, se ha declarado como acción universal lo que sabe que solo es expresión de su individualidad, o, en otros términos, se ha salido de lo expreso y reconocido en su lenguaje para retirarse a su particularidad, y esto conlleva «el propio desprecio» de sí y «su falta de esencia para todos» (*ibid.*), aparte de su burla a los demás. Y no basta, en su reparación, con que se declare mala, pues en tal caso queda inmediatamente superada. Su confesión ha de consistir, ahora, en declarar que frente a lo universal proclamado, «actúa según *su* ley y certeza moral internas [...] Por eso, quien dice que actúa frente a los otros según su propia ley y certeza moral, está diciendo, de hecho, que los maltrata» (356-357/763). Confesarse ante el otro es, pues, reconocerse culpable. Sería, sin embargo, un error — advierte Hegel— que la conciencia universal se obstinase en condenarla en virtud de otra ley superior, pues en tanto no se pruebe esta como universal, valdría tanto como la suya y no haría más que legitimarla en su posición. Hay que buscar, en consecuencia, otra vía. El juicio (*Urteil*) tiene que provenir, no de otra conciencia actuante, sino de aquella autoconciencia, que por no actuar, se presenta como la identidad de lo particular y lo universal: el alma bella. Esta actúa como un juez imparcial, pues no entra en liza con la otra. «Ella permanece en la universalidad del *pensamiento*, se comporta como algo que *aprehende* (*auffassendes*) y su primera acción es solo el juicio y la condena» (357/763). Pero con ello entra en contradicción consigo misma y recae en una forma peculiar de *hipocresía*, pues ella es una autoconciencia moralmente pura precisamente porque no actúa, mas pretende que sus juicios se tomen por hechos reales. En otros términos, presenta su rectitud no en actos, sino simplemente en buenas intenciones. Antes hice notar la afinidad estructural entre ellas —alma bella y alma activa—, en cuanto autoconciencias ciertas de sí, pero ahora aparece su semejanza *de facto*, pues en ambas el lado de la realidad es diferente de su discurso. En una, la actuante, por «el *fin egoísta* de la acción»; en la otra, el alma bella, por «faltar la acción», que acredite su discurso (357/765).

¿Qué debe entenderse por juzgar? Conviene tener en cuenta el problema de que aquí se trata, «la pregunta por la motivación de la acción», donde se mezclan motivos particulares con las pretensiones más ideales. «Hegel piensa —señala A. Wildt— que cada acción permanece determinada por motivos particulares, meramente subjetivos. Esta tesis puede ser entendida de una manera débil o fuerte, ya sea (tesis débil) porque, respecto a la acción no es posible un saber que no comporte también meros motivos subjetivos, o ya sea (tesis fuerte) porque los fundamentos morales nunca bastan para que sea ejecutada realmente la acción (AA 366). Se trata, pues, en el examen de escudriñar los más secretos motivos que andan envueltos en una acción moral, pese a la presunta pureza de sus intenciones. No se queda en la dilucidación de si la acción es conforme con al deber, como proclama la conciencia actuante, sino que examina la acción en su motivación y sus móviles más secretos. «Esta práctica del juzgar, entonces, saca la acción fuera de su existencia y la reflexiona hacia lo interior, o hacia la forma de la particularidad propia» (358/765). Puesto que en la obra se da la intuición de sí en su objetividad y el gozo de sí, el juez piensa si hubo algún interés particular (fama, lucro...) o autosatisfacción en la acción misma. El juicio roza aquí lo inquisitorial porque juzga al sí-mismo en sus entretelas. «Ninguna acción —dice Hegel— puede sustraerse a un juicio de este género, pues el deber por el deber, este fin puro, es lo inefectivo; su realidad efectiva la tiene en el obrar de la individualidad, y por ello, la acción tiene en ella el lado de la particularidad» (358/767). Con un giro expresionista, que no falta en el estilo de Hegel, recuerda el dicho de que «no hay héroe para el ayuda de cámara», para revertirlo irónicamente: «no porque aquel no sea héroe, sino porque este es... el ayuda de cámara» (*ibid.*). La autoconciencia enjuiciadora se comporta aquí como «el ayuda de cámara de la moralidad», es decir, con el ánimo servil que solo hurga en las miserias. El veredicto hegeliano sobre tal juez inquisidor es durísimo:

> Esta conciencia que juzga, por ende, es ella misma *abyecta*, pues divide la acción, y produce y retiene la desigualdad consigo misma. Es, además, una *hipocresía*, porque hace como si semejante emitir juicios no fuera *otra manera* de ser malo, sino la *conciencia recta y justa* de la acción, y dentro de esta irrealidad efectiva y vanidad de saberlo todo y saberlo mejor, se pone a sí misma más allá de los actos que vilipendia, y quiere que su hablar inactivo sea tomado por una *realidad efectiva* excelente (*Phä.* 359/767).

Pero quien ha actuado con toda el alma no se arredra ante un juez tan severo, terco e inquisitivo. Ciertamente se sabe culpable, escudriñado hasta los riñones, y confiesa su culpa. Pero no deja de advertir la sañuda y torcida intención de su juez, no menos vil e hipócrita que ella,

y acaba viéndolo como su igual. Y entre iguales cabe el reconocimiento recíproco, ya que no positivo en la obra cometida, al menos, en la actitud: «Contemplando esta igualdad y *enunciándola*, se *confiesa* y espera que la otra, igual que se ha igualado a él en el hecho, también replicará a su *discurso*, pronunciará en él su igualdad, y entonces intervendrá la existencia que reconoce» (*ibid.*). Pero en vano: el alma bella, como era de suponer, no se trata con villanos. Ya se sabe que los más puros suelen ser los jueces más intransigentes y tenaces; no comprenden, simplemente condenan. La impotencia del alma bella, investida en resentimiento, juzga sin piedad a quien actúa:

> Mas a esta confesión del mal: *yo he sido*, no sigue la réplica de una confesión igual. No era esto lo que se pretendía con aquella práctica de juzgar; ¡al contrario! El juzgar repudia esa comunidad, y es el corazón duro que es para sí y rechaza la continuidad con el otro. Con lo cual, la escena se invierte. La conciencia que se confesaba se ve rechazada, y ve en la otra la injusticia de negarse a salir desde su interior a la existencia el discurso y de contraponer al mal la belleza de su alma (*Phä.* 359/767).

Si antes fue muy duro el reproche hegeliano al alma bella por su estéril y vacía pureza, ahora sube de tono por su orgullo y terquedad. «Es la más alta sublevación del espíritu cierto de sí mismo [...] que rehúsa establecer comunicación con él; con él, que ya en su confesión renunciaba al ser *separado* para sí, y se ponía como particularidad cancelada y, por consiguiente, como la continuidad con lo otro, como lo universal» (*ibid.*).

Rebelión luciferina del alma bella, o si se prefiere, traición contra el espíritu al negarse a entrar en comunicación con el otro, que se ha confesado. El alma bella enjuiciadora ha pecado contra el espíritu, pero no ya de soberbia, sino de desconfianza en su poder de desatar y perdonar. Hegel es muy explícito en este punto: «Se muestra —dice— como una conciencia abandonada por el espíritu, y que lo niega, pues no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño y maestro de todo acto y de toda realidad efectiva, puede rechazarla y hacer que no haya ocurrido» (360/769). En otros términos, el verdadero espíritu sabe acoger la confesión sincera del alma comprometida y anula la particularidad de su acción. En cambio, el alma bella, mórbida de narcisismo, desgarrada en la contradicción interior entre su sí-mismo puro espiritado y su impotencia para enajenarse en el ser, y cogida en la inmediatez de esta «oposición retenida» (*dieses festgehaltenen Gegensatzes*)[32], «queda sacudida hasta la locura». La confesión del otro

32. «Retenida» en el sentido de estanca y solidificada, no fluida en movimiento mediador.

como culpable, en lugar de ablandar su presunta autosuficiencia, la extrema y exaspera, pero en ella se le muestra, a la vez, su inanidad: su presunta pureza es a costa de sus manos vacías. No es ahora un delirio de pureza incontaminada, sino de vacuidad, «la nada vacía» (*das leere Nichts*) —subraya Hegel—, una nada improductiva, que se la traga como un torbellino. Ha tocado el fondo de su sí-mismo y encuentra el vacío. Un texto gemelo de la *Enciclopedia* complementa esta descripción: «El ápice supremo del *fenómeno* de la voluntad, que se ha fugado a esa *vanidad* absoluta (*absolute Eitelkeit*) —a un ser bueno inobjetivo, meramente sabedor de sí, a una certeza de sí en la *nadidad de lo universal* (*in der Nichtigkeit des Allgemeinen*)—, se desploma inmediatamente en sí» (*Enz.* § 512, X, 317/*Enc.* 538). La voluntad se ha disipado en mera apariencia (*fenómeno*). Su vanidad reside en esta vaciedad de su universalidad.

5. *Perdón y reconciliación*

Entramos en un paraje donde van a sonar palabras graves, decisivas, como perdón, reconciliación. Son términos que proceden del ámbito religioso, pero aquí aparecen en un contexto moral y socio-político (ético), que cierra la historia del espíritu. Ha quebrado, como se ha visto, la comunicación y con ello los caminos para el reconocimiento. Como ha mostrado A. Honneth, se pueden interpretar las luchas sociales no solo en clave económica, sino «a partir de experiencias morales», pues la vergüenza, la humillación y el desprecio, sufridos por la experiencia frustrada de reconocimiento, abonan la resistencia y la rebelión en nombre de una reivindicación de carácter universal[33]. Tanto en la historia personal como en la colectiva, conocemos historias de odios y resentimientos que pueden hacerse endémicos, desgarrando la convivencia; ejemplos pavorosos de odios nacionalistas seculares, de horrendas y crueles guerras civiles o, mejor, inciviles, como decía Miguel de Unamuno de la española de 1936, de dictaduras salvajes como la del Terror jacobino en tiempos de Hegel, y las que hemos padecido luego de signo ya sea fascista o ya comunista, de campos de concentración y gulags, de exterminio de razas y culturas, de crímenes bárbaros contra la humanidad. El siglo XX, cuando los ideales del humanismo y el liberalismo parecían extenderse por el mundo, ha sido uno de los siglos más bárbaros de los tiempos, con sus dos guerras mundiales en el suelo europeo,

33. Véase el capítulo VIII, «Mépris et résistance. La logique morale des conflicts sociaux», de su obra *La luttte pour la reconnaissance* (LR 191-203).

más destructivas que ninguna otra en la historia[34]. Se ha producido una profunda herida en el espíritu, una herida que podría llegar a ser trágica —una nueva y definitiva «tragedia de lo ético»— si no se le encuentra remedio. Y nada nuevo puede surgir de la catástrofe sin el perdón y la reconciliación. «Mas donde está el peligro, allí crece lo salvador», ha escrito Hölderlin[35]. De eso se trata en estas páginas bajo el lenguaje cerebral y con frecuencia alambicado de la *Fenomenología*. Ha quebrado el discurso, y se hace preciso recurrir al orden existencial de actitudes radicales que regeneren el nivel decisivo de convivencia. Pero cuando fracasa el entendimiento común, cuando se rompe la convivencia en luchas intestinas, se requiere de algo más profundo y decisivo, cambiar radicalmente de actitud. Volviendo a nuestra historia: el reconocimiento, como ya se sabe, exige una igualdad en reciprocidad. Las dos autoconciencias —el alma bella y el alma activa[36]—ya han alcanzado su igualación (*Ausgleichung*) *por modo negativo*, en tanto que ambas delinquen. «El romperse del duro corazón[37] y la elevación de este hasta la universalidad son el mismo movimiento, que estaba expresado en la conciencia que se confesaba a sí misma» (360/771). Esta nivelación de ambas se explicita mejor en un texto de la *Enciclopedia*: en cuanto al alma comprometida —recuérdese— su malicia (*das Böse*) ha consistido «en la íntima reflexión hacia sí de la subjetividad enfrentada a lo objetivo y universal, que para esta subjetividad es solo apariencia» [esto es, en erigir al propio yo sobre lo universal], pero, «es lo mismo (*ist dasselbe*) que la *buena disposición de ánimo* hacia el bien *abstracto*, que retiene para la subjetividad la determinación de este bien; es la apariencia totalmente abstracta, la inversión y aniquilación inmediata de sí» (*Enz.* § 512, X, 317/*Enc.* 538). Una es tan mala como la otra y ambas desembocan en lo mismo: «El resultado, o sea, la verdad de esta apariencia (*Schein*), es por su *lado negativo*, la nadidad absoluta (*die absolute Nichtigkeit*), tanto de este querer que sería para sí enfrentado al bien, como del bien que sería solo lo abstracto» (*ibid.*). Pero, la autoconciencia comprometida, al reconocer y confesar su falta, renuncia a

34. Como escribe Stefan Zweig al comienzo de la Segunda Guerra Mundial de 1939: «Cualquier otro vínculo, todo lo anterior y pasado, se había roto y destruido, y yo sabía que, después de esta guerra, todo debería volver empezar de nuevo, pues la misión más íntima a la que había dedicado toda la fuerza de mi convicción durante cuarenta años, la unión pacífica de Europa, había fracasado. Aquello que yo temía más que la propia muerte, la guerra de todos contra todos, se había desencadenado por segunda vez» (*El mundo de ayer*, trad. de J. Fontcuberta y A. Orzeszekl, El Acantilado, Barcelona, 2001, pp. 544-545).

35. «Wo aber Gefahr ist, wächst / das Rettende auch» («Patmos», en *Werke*, Insel, Fráncfort M., 1986, II, p. 54).

36. O ironista, según la versión de Pinkard, H'Ph 213-215.

37. En referencia a la locura extrema del alma bella.

su particularidad, y por lo mismo se eleva al plano de lo universal. Le ha sido perdonada su caída en la particularidad. En ese sentido hace Hegel la afirmación ontológica más decisiva acerca del espíritu: la vida en libertad tiene el poder de regenerarse:

> Las heridas del espíritu sanan sin que queden cicatrices; el acto no es lo imperecedero, sino que es retomado por el espíritu dentro de sí, y el lado de la singularidad que está presente en el acto, ya sea como intención o como negatividad existente y límite suyo, es lo que desaparece inmediatamente (*Phä.* 360/771).

A su vez, el alma bella, por su parte, en el extremo delirio de su locura, al tocar su vanidad o nulidad, ha cancelado su narcisismo y se siente abocada a la verdadera universalidad del bien. Sin embargo, el reconocimiento exige una «igualación» *positiva*. A ella le falta la confesión de su culpa para poder ser regenerada, pero la ausencia del discurso puede ser suplida por la disposición de verse y encontrarse en la otra. El reconocimiento exige, como se sabe, no solo la renuncia a la particularidad, que separa, sino que cada una haga de sí y por sí el movimiento que ve ejecutar por la otra frente a ella. Cada una ha de ver en la otra algo que le pertenece igualmente, un momento que tiene que incorporar en ella y con el que pueda mediarse por el otro. La autoconciencia activa, tenida por la mala, renuncia a la actitud egoísta de hacer valer su yo por lo universal, pero no al contenido determinado de su acción, que pasa a formar parte del horizonte substantivo del mundo. Se sabe como «un momento del todo» y se abre, por tanto, a la otra. Ha reconocido en el alma bella la universalidad y ha sido capaz de elevarse a ella por la confesión de su culpa. Por su parte, el alma bella, que pasaba por la buena, se ha visto en la otra autoconciencia tan culpable como ella, y, a la vez, no puede dejar de reconocerla como su igual, pues, con su confesión, ya ha sido acogida en el reino de la universalidad. A falta de confesión propia es suplida tácitamente, en su actitud, «por la intuición de sí misma en la otra». Así, al cabo, «hace renuncia del pensamiento que divide[38] y de la dureza del ser-para-sí firmemente adherido a él, porque de hecho, se contempla a sí misma en la primera» (361/771). Tal renuncia es su modo indirecto de confesión de que ha sido abyecta en su juzgar. En lugar de condenarla, se abre a ella y responde también a la culpa de la otra con el perdón, con lo que abandona su pasividad:

> Este perdón que le otorga a la primera es la renuncia a sí, a su esencia *inefectiva*, con la que iguala a aquel otro que era actuar *efectivo*, y a lo que

38. Es decir, del pensamiento que juzga.

> era llamado el mal por la determinación que el actuar adquiere en el pensamiento, lo reconoce como bueno, o mejor dicho, abandona la diferencia del pensamiento determinado y su juicio determinante que es para sí, igual que el otro abandona el determinar que es para-sí de la acción (*Phä.* 361/771).

Ambas han sido culpables de reducir lo universal a mera apariencia de lo que es. Hasta ahora se ha visto la igualación por su lado negativo en la *apariencia* de lo universal. Pero, vista «por su *lado afirmativo* en el concepto, aquella apariencia que se derrumba en sí misma es la misma universalidad simple de la voluntad que es el bien» (*Enz.* § 512, X, 317/ *Enc.* 538). En el derrumbamiento de la apariencia, resplandece la verdadera universalidad, que no es abstracta, sino concreta y plena, la del bien, que todo lo acoge en sí, pues en él cabe toda determinidad particular, y todo lo transfigura al acrisolarlo como efectiva voluntad universal de todos y cada uno. El reconocimiento recíproco consumado ha sido, pues, posible en virtud de la confesión y el perdón; y por eso queda caracterizado propiamente como reconciliación. Cada singular se sabe en sí efectivamente universal, en esta acción recíproca de los que confiesan su culpa y se perdonan. Lo que surge de él es un *nosotros* integral, una forma de comunidad de vida mediante la comunicación y mediación reflexiva en la fragua de un patrimonio universal común.

> La palabra de reconciliación es el espíritu que *está ahí*, que contempla el saber puro de sí mismo como *esencia universal* en su contrario, en el saber puro de sí como singularidad que es absolutamente en sí: un mutuo reconocerse (*ein gegenseitiges Anerkennen*) que es el *espíritu absoluto* (*Phä.* 361/771).

Las dos almas enfrentadas, antes homologadas negativamente por su falta o deuda respectiva, se han transformado conjunta y positivamente en la subjetividad universal. «La subjetividad, en esa *identidad* suya con él es solamente la forma infinita, tarea y desarrollo del bien. Con ello se ha abandonado el estadio de la mera relación de oposición entre ambos[39] y del *deber ser* y se ha pasado a la *eticidad*» (*ibid.*). Hemos supera-

39. Oposición entre lo particular y lo universal, tal como ocurre en el *deber-ser*, ya sea en su forma trascendental kantiana, ya sea en su forma romántica de la doble autoconciencia, el alma bella y el alma activa (o ironista según la denominación de T. Pinkard). Así resume este el resultado de la reconciliación en términos pragmáticos funcionales de la nueva forma social de vida: «Cada uno llega a ver que la representación de lo que es autorizativo para la creencia y la acción debe tomar en cuenta la contingencia histórica de esos *standards*, y de este modo cada uno llega a aceptar una parte clave de lo que proponía el ironista; pero cada uno llega también a ver que la postura ironista a favor de tal contingencia no es suficiente y que la comunidad debe ejercitarse dentro de ella en sus propios términos de tener en cuenta por qué sus *standards* tienen autoridad en orden a ser satisfactorios para los miembros de la comunidad. De este modo, el ironista y el agente judica-

do tanto el moralismo kantiano como el subjetivismo romántico de la convicción entrando en el nuevo orden comunitario. Y puesto que hemos partido del alma bella escindida en dos actitudes contrapuestas, el efecto saludable de la reconciliación para ambos es una forma de reintegrar la verdadera alma bella consigo misma. No es extraño que en este contexto, y en oposición a la sequedad del alma descoyuntada por el rigorismo moral kantiano, A. Wildt suponga que Hegel implícitamente se refiera al ideal del alma armónica de Schiller, que conjuga en sí la dignidad (*Würde*) y la gracia (*Anmut*), lo sublime moral del deber y la espontaneidad del amor (o, en este caso, de la amistad civil), capaz, en suma, «de reprender con gracia y confesar con dignidad» (AA 368-369)[40]. Se trata, pues, del tránsito hacia la eticidad consumada en una forma de vida de alcance universal, donde el sí-mismo de cada uno pueda identificarse con el Sí-mismo, que inmora en la comunidad[41]. «Este accede a la existencia solo en la cúspide (*Spitze*) en la que su saber puro acerca de sí mismo es la oposición y el intercambio consigo mismo» (361/771). El espíritu retiene los momentos que ya estaban en la certeza moral —el saber de la universalidad del deber y el saber de la singularidad del que obra—, pero mediados entre sí en su oposición. Son los dos lados del saber, antes separados: de un lado, «aquel saber primero que es la continuidad pura de lo universal» para el que «la singularidad que se sabe como esencia es lo nulo en sí y el mal», y del otro, en oposición a él, el otro saber de la «discreción (*Diskretion*)[42] absoluta» de los singulares que actúan autónomamente en el sentido de su acción, para el que «aquello universal separado es lo irreal e infectivo». Ambos saberes en su unilateralidad eran falsos y de ahí su exclusión. Ahora implicados en oposición dialéctica entre sí, ya cancelada su unilateralidad, se han mediado en «un deber que sabe» de lo universal en cuanto pro-ducido en el espíritu común, y de un «saber que debe» contar con la autonomía de los singulares, respetarla y promoverla, porque cada autoconciencia se debe a la otra y vive en comunicación y reciprocidad con ella:

tivo llegan la verdad del punto de vista del otro y cada uno abandona su particular modo de ver» (H'Ph 218).

40. El texto schilleriano «De la libertad y la gracia», agrega: «De lo contrario, parecerá como si una parte sintiera demasiado su ventaja y la otra demasiado poco su desventaja».

41. «A partir de la exposición de Schiller se puede concluir que la relación entre el sujeto que juzga moralmente y el sujeto que se confiesa puede ser tomada como el paradigma de una estructura general de una relación moral desarrollada éticamente» (A. Wildt, AA 369).

42. El término 'dis-creción' no tiene aquí el sentido moral habitual del prudente o sensato, sino el etimológico del que es autónomo o para sí, en cuanto singular que actúa según el deber concreto de su convicción.

Ambos lados se han depurado hasta esta pureza en la que no hay ya en ellos ninguna existencia carente de sí-mismo, nada negativo de la conciencia, sino que aquel *deber* es el carácter, que permanece igual a sí, de su saberse a sí mismo, y este *mal* tiene también su fin en su *ser-dentro-de sí*, y su realidad efectiva en su discurso; el contenido de este discurso es la substancia en su persistencia; el discurso es la aseveración de la certeza del espíritu dentro de sí mismo (*Phä.* 361/773).

El resultado es, pues, de un lado —ya en su pureza interior como bien en sí—, el carácter de un orden universal que ha de prevalecer como ámbito común; del otro, el carácter peculiar de los individuos, depurados de su egoísmo, que actúan en el uso creativo de sus fuerzas e idiosincrasias, plasmándolo en la obra substancial de un patrimonio, que ha de consumarse entre todos. Dicho en términos más próximos a nuestro lenguaje de hoy: de un lado, el saber y el derecho de lo universal colectivo, y del otro, en contrapeso, el saber efectivo/activo y el derecho de los individuos en la autonomía y espontaneidad de su actuación[43]. «Pero siguen siendo diversos, y la diversidad es absoluta, porque está puesta en este elemento del concepto puro» (362/773). Es importante esta precisión para evitar equívocos reduccionistas habituales ya en sentido comunitarista republicano o en sentido liberal individualista. El concepto puro del espíritu común, el *Sí-mismo* integrador, requiere de ambos lados en su oposición y mediación reflexiva. «Por consiguiente, son *recíprocamente* contrapuestos sin más [...] y constituyen el *saber puro* que, por medio de esta oposición, está puesto como *conciencia*» (*ibid.*) de su objeto propio respectivo y de su tarea. «Pero todavía —advierte Hegel— no es *auto-conciencia*. Esa realización efectiva la tiene en el movimiento de esa oposición» (*ibid.*). Cada lado gana este saber reflexivo y mediado de sí, en cuanto sí-mismo, en su relación dialéctica de intercambio con el otro, como el desdoblamiento y conjunción de un Sí-mismo absoluto. El discurso, disyunto y con-yunto, del espíritu común es, pues, el del acuerdo y el reconocimiento, la aseveración o el gran sí al espíritu, que ha entrado en la existencia. Pero esta entrada tiene el carácter único de la reconciliación entre los que se saben culpables y se otorgan por ello el perdón recíproco como condición para poder con-vivir. No puedo citar este pasaje hegeliano sin evocar las palabras finales del discurso del presidente de la II República española, Manuel Azaña, en plena Guerra Civil (1938), reclamando a los españoles «paz,

43. Como señala P. Stekeler, «el espíritu real del ser persona es la reconciliación (*Versöhnung*). La reconciliación es propiamente la verdadera expresión para la participación en el espíritu general de la confianza recíproca, en el *Spirit of Trust*, como Robert Brandom lo llama bellamente, pues la reconciliación es la activa reproducción de este espíritu, el cual, en cuanto tal, es el confiar de la libre cooperación y, por tanto, también de la beneficiosa cooperación» (DK 722).

piedad y perdón» como actitud base de una nueva y futura convivencia[44]. Ciertamente el perdón no se puede mandar ni exigir jurídicamente, pero se impone como necesidad o destino histórico, tras la tragedia en lo ético, para poder fundar racionalmente la convivencia. Esta es la cumbre definitiva que presenta Hegel en el lenguaje de la paradoja: el extrañamiento recíproco de ambas autoconciencias, de cada una en la otra, y la conjunción de ambas; el saberse a sí mismo en su contrario y el saber dentro de sí; el yo efectivamente real y el perfecto universal; el des-doblamiento del yo y su reintegración en el Sí-mismo. Aquí ya no cabe el comentario, sino dar la palabra final al propio autor, casi balbuciente en el éxtasis de la llegada:

> Por este extrañamiento enajenante (*Entäusserung*), este saber dividido en su *existencia* regresa a la unidad de sí-mismo; es el yo *efectivamente real*, el universal saberse a *sí mismo* en su *absoluto contrario*, en el saber que es *dentro-de-sí*, el cual, en virtud de la pureza de su ser-dentro-de-si separado, es él mismo el saber perfectamente universal. El Sí que reconcilia, en el que ambos yoes se desasen de su *existencia* contrapuesta, es la *existencia* del yo extendido a la duplicidad, que permanece igual a sí en ella y que, en su completa enajenación y contrario perfectos, tiene la certeza de sí mismo; es el Dios apareciendo en medio de ellos, que se saben como saber puro (*Phä.* 362/774-775 corr.).

¿A qué se refiere Hegel con el *Sí-mismo*? En varias ocasiones nombra al *espíritu absoluto*, que no adviene de fuera a las autoconciencias —el alma bella y el alma activa—, sino que más bien in-mora en el propio acto de la reconciliación. Creo que este espíritu inmanente a la propia comunidad dialógica reconciliada no puede ser otro que el Estado. Ya se ha visto a lo largo de estas páginas que a toda eticidad corresponde una forma de organización de su convivencia. Se echa en falta que en este contexto, en que culmina el dinamismo dialéctico/evolutivo de las diferentes formas de eticidad —el Estado romano, la Monarquía absoluta, la Voluntad general, con sus respectivos *sí-mismos*: la persona jurídica, el sujeto de cultura y el ciudadano—, quede tan señalado paradójicamente el hueco de una forma sociopolítica específica. Como apunta A. Wildt, «la posibilidad y necesidad éticas de esta relación de los individuos entre sí tienen, empero, también consecuencias para la cuestión de la racionalidad de instituciones abiertas» (AA 366). Más

44. «Que piensen en los muertos y que escuchen su lección; la de esos hombres, que han caído embravecidos en la lucha magnánimamente por un ideal grandioso y que ahora, abrigados en la tierra materna, ya no tienen odio, ya no tienen rencor, y nos envían, con los destellos de su luz, tranquila y remota como la de una estrella, el mensaje de la patria eterna que dice a todos sus hijos: Paz, Piedad y Perdón» (*Antología 2: Discursos*, ed. de F. Jiménez Losantos, Alianza, Madrid, 1983, p. 288).

que consecuencias, yo diría que aporta la actitud o disposición base de la eticidad en las instituciones de convivencia. Recuérdese que en el comienzo mismo de la sección sobre «la realización efectiva de la autoconciencia racional» en la *Fenomenología*, se especifica el tema del reconocimiento como la base sustantiva de la vida de un pueblo. «Es el espíritu que tiene la certeza de tener su unidad consigo mismo en el desdoblamiento de su autoconciencia y en la autonomía de ambos [...] el *reino de la eticidad*, que no es, en efecto, otra cosa que la absoluta *unidad* espiritual de la esencia de los individuos en el seno de la realidad efectiva autónoma de estos; una autoconciencia universal» (193-194/431 y 432). Y Hegel, acorde con su pasión intelectual, usa, a este propósito, del símbolo de la luz que estalla en muchas estrellas para referirse a estas

> muchas esencias perfectamente autónomas, las cuales en su absoluto ser para sí, no solo están *en sí* disueltos en la substancia autónoma simple, sino *para sí mismos*: son conscientes de ser esta esencia autónoma singular por el hecho de que sacrifican su singularidad y esta sustancia universal es su alma y su esencia, del mismo modo que esto universal vuelve a ser la actividad de ellos en cuanto singulares, o la obra producida por ellos (*Phä.* 194/433).

Por lo demás, el dinamismo teleológico de las formas de comunidad sociopolítica o figuras de mundo, que venimos analizando, tenía que desembocar finalmente en el diseño, al menos esquemático, de una forma de Estado y de ciudadanía. Si falta en el texto puede deberse a varias razones; la más obvia, que a la altura de 1807 Hegel la tuviera solo germinalmente, como idea, y que no contara todavía con un referente histórico presente, o bien, a que en este final de la reconciliación tuviera que primar el espíritu absoluto en cuanto tal, sobre una forma objetiva del espíritu. No se puede explicar, sin embargo, en virtud del paso a la sección de la Religión, pues aquí, en este trance, no se trata de un tránsito dialéctico hacia algo otro, sino de un cierre de proceso fenomenológico del espíritu en el mundo. Es cierto que el lenguaje del perdón y la reconciliación preludia el nuevo capítulo sobre la religión, pero el sentido que estos términos cobran en la esfera de la eticidad intersubjetiva es autónomo en cuanto no depende de ningún canon que se le pueda fijar desde otra esfera. En modo alguno pretende decir Hegel que haya que entender la comunidad ética al modo de una comunidad religiosa[45]. Viniendo, por lo demás, del fracaso de la dictadura del Terror y la sangrienta experiencia de un conflicto civil, era de esperar que Hegel

45. Como indica T. Pinkard: «Tales posibles instituciones sociales no deberían ser legitimadas por apelación a ninguna clase de valores trascendentes, sino solo por la apelación al modo en que tales prácticas pueden mostrarse satisfactorias a la luz de las insuficiencias de los pasados relatos comunitarios acerca de lo que ellos tomaron por autori-

pusiera en confrontación, sobre el escenario del moralismo, dos almas precisas —el alma bella judicativa, que reivindica siempre su juicio y su libertad de conciencia; y el alma bella activa o revolucionaria, apelando a la libertad de su decisión práctica en términos de responsabilidad—, dos actitudes existenciales que, en su unilateralidad confesada, tienen que desembocar, para poder entenderse, en un pacto edificado sobre la actitud del perdón y la reconciliación. Es el gran símbolo de cómo resolver la tragedia de lo ético, esto es, de la guerra civil intestina, en la eticidad del Estado constitucional. En la *Enciclopedia*, vuelve Hegel sobre ello y reafirma enfáticamente esta idea de la síntesis ética entre la individualidad y la universalidad en términos muy precisos, que despejan, a mi juicio cualquier duda sobre su postura:

> En el Estado son el espíritu del pueblo, las costumbres, la ley lo dominante. En él, el hombre es reconocido y tratado como esencia *racional*, como *libre*, como persona, y el individuo singular, por su parte, se hace digno de este reconocimiento porque él, superando la naturalidad de su autoconciencia, obedece a un *universal*, a la *voluntad que es en sí y para sí*, a la *ley*; [en la medida] en que él se comporta así con respecto a los otros de una manera *universalmente válida*, y los reconoce por lo mismo que él quiere valer, como libres, como personas (*Enz.* § 432, X, 221-222, Zus.).

Hegel ha sentado implícitamente en este capítulo de la *Fenomenología* la actitud y principios que posibilitan la figura del Estado de derecho, en una síntesis de liberalismo y republicanismo, o si se quiere, de la monarquía constitucional, a tenor de una época que ya ha proclamado los derechos del hombre[46]. Es una línea axial de todo su planteamiento. Sería oportuno traer aquí a colación un lejano pasaje del *Derecho natural* de la época de Jena especificando su alcance ético/político. A propósito de la «tragedia de lo ético», Hegel habla del sacrifico respectivo por el que el Estado se limita, en su autonomía propia, para dejar surgir en su seno a la sociedad civil, y esta, a su vez, o los individuos, que la componen, interiorizan este sacrificio y responden con el suyo de admitir el límite que impone el Estado al juego de sus intereses y actuaciones particulares en orden a preservar lo universal[47]. El sacrifico recíproco mar-

zado y a la luz de lo que debería significar para una forma de vida moderna en orden a realizar el ideal de libertad» (H'Ph 219).

46. Ya señalé antes que Hegel no apela expresamente en la *Fenomenología* a la herencia napoleónica, aun cuando tuviera *in mente* su aportación a las nuevas constituciones liberales, sino a un acuerdo en eticidad; y en su posterior etapa en Berlín, donde escribe su *Filosofía del derecho* y sus *Lecciones de Filosofía de la Historia*, evocará, no a Napoleón, sino a la herencia de Federico II de Prusia, el rey filósofo (FH II, 393-394).

47. Recreando el pacto de Apolo con las Erinias en las *Euménides* de Esquilo, Hegel habla de «la *reconciliación* que justamente consiste en el reconocimiento de la necesidad

ca el límite (*limes*) que *delimita* contraponiendo ambas esferas entre sí, para evitar su confusión, pero a la vez, permite el *tras-paso* de la una por la otra. Como toda frontera viva es separación y comunicación de los contrapuestos en el seno del Sí-mismo. El sacrificio recíproco entre la universalidad ética y la individualidad activa conforman un sistema ético de la libertad en el Estado moderno, que es, en verdad, un pacto de reconocimiento entre iguales y reconciliación en solidaridad. No es, pues, extraño encontrar en la *Filosofía del derecho* claras resonancias de este pasaje final de la *Fenomenología*:

> El Estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total *desarrollo* y el reconocimiento de su derecho (en el sistema de la familia y la sociedad civil), y por otro se *conviertan* (*übergehen*) por sí mismos en interés de *lo universal*, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad* (PhR § 260, VII, 406/FD 379)[48].

Es posible que el lenguaje hegeliano y los gruesos términos metafísicos que emplea, aun cuando en versión especulativa, hayan podido abonar la lectura sustancialista del Estado como una realidad hipostástica sobre los individuos, que le sacrifican su conciencia, pero es una lectura inconsistente con el espíritu y la letra de su obra. R. Pipping protesta con buenas razones contra tamaño disparate, pues Hegel basa el acuerdo de convivencia enfáticamente sobre la libertad y la razón[49]. De ahí que la Constitución sea «la racionalidad desarrollada y realizada [...] con lo que tiene lugar en sí la unión de libertad y necesidad» (PhR § 265, VII, 412/FD 385)[50]. Para más provocación de timoratos, Hegel llama al Estado divino —recuérdese la expresión hobbesiana acerca del Estado,

y en el derecho que la eticidad otorga a su naturaleza inorgánica y a los poderes subterráneos en tanto que les cede y les sacrifica una parte de sí misma [...] Así, la *tragedia* consiste en esto, en que la naturaleza ética se separa de sí y, para no implicarse con ellas, se opone, como un destino, a su [naturaleza] inorgánica, y mediante el reconocimiento del mismo, se reconcilia en la lucha con la esencia divina como la unidad de ambas» (NR II, 494-496/DN 74-76). Véase el luminoso comentario de Bernard Bourgeois a esta página memorable en *Le droit naturel de Hegel*, PUF, París, p. 204.

48. Véase un lugar paralelo en PhR § 256, VII, 398/FD 368-369.

49. «Esta forma de autodeterminación manifiesta en el Estado es el principio que guía todo en la vida ética; cómo esta se representa a sí misma actual, institucionalmente actual, en las prácticas, costumbres, leyes o relaciones familiares en la vida ciudadana (*bürgerlich life*)» (H'PPh 250). Véase su crítica a esta lectura sustancialista del Estado (H'PPh 207 ss.).

50. Muy expresamente lo recoge en otro parágrafo de la *Enciclopedia*: «Bajo la palabra Constitución hay que entender ante todo la determinación de los derechos, es decir, de las libertades en general, así como la organización efectiva de esos derechos» (*Enz.* § 539, X, 335/*Enc.* 556).

el «dios mortal bajo el Dios inmortal»—, pero es para referirse a la nueva sacralidad de los derechos del hombre —«lo sagrado de lo racional y del valor»—, dice Pinkard (H'Ph 257), que había proclamado la revolución burguesa: «Es el camino de Dios en el mundo que constituye el Estado; su fundamento es la fuerza de la razón que se realiza como voluntad» (PhR § 258, VII, 403/FD 375).

XVIII

LA RELIGIÓN
1. RELIGIÓN NATURAL Y RELIGIÓN DEL ARTE

La mención de los términos «perdón y reconciliación» nos lleva a pensar de modo inmediato en su ámbito originario, que es el religioso. Toda la consideración moral-ética que venimos haciendo del espíritu cierto de sí mismo nos remite, a su término, a la religión. Bien entendido que no se trata de superar, dialécticamente, la experiencia precedente de la eticidad, ni tampoco de trascenderla, al modo del salto de Kierkegaard, ni de abismarla en la mística de lo absoluto[1]. El espíritu en el mundo ha entrado en el «sí-mismo» inmanente de la comunidad ética. No necesita, pues, de complemento alguno. Es el espíritu realmente existente en una figura de mundo, en la que se consuma el orden intersubjetivo de la eticidad. Pero insisto, no se trata de pasar de la esfera moral-ética a la religiosa, porque aquella fuera incompleta en su sentido y validez, sino de dilucidar, en otro registro, el Sí-mismo, del que se ha dicho que es «el Dios apareciendo en medio de ellos». Cabe, pues, preguntarse: ¿por qué no quedarse en esta aparición intramundana del espíritu, en cuanto Dios en el mundo? Porque lo alcanzado en ella —nos advierte Hegel— es el espíritu *en sí*, es decir, en la inmediatez de la certeza de su saber de sí, pero aún no en cuanto espíritu *para sí*, en la autorreflexión de su verdad. Hegel recuerda al inicio de esta nueva sección que se han venido haciendo diversas menciones al momento religioso,

1. Discrepo, por tanto, de B. Bourgeois, para quien «la sola insuficiencia del espíritu efectivo desarrollado en todas sus potencialidades demuestra la necesidad de su fundación en el espíritu religioso» (RM 277), como si el acto ético del perdón y la reconciliación exigiera de suyo la aportación religiosa. La religión puede ser una motivación, pero en modo alguno, para Hegel, una fundamentación de la eticidad. Otra cosa bien distinta es que la realización efectiva del espíritu, incompleta a lo largo de su historia, necesite de la asistencia de la religión para mantener *in via* la conciencia de lo divino o de la esencia universal.

pero siempre en tanto que *conciencia* de esa esencia absoluta, involucrada, de diverso modo, en la propia experiencia de la conciencia en el camino de su transformación. «Pero —añade— no ha aparecido la esencia absoluta en y para sí misma, ni la *autoconciencia* del espíritu en esa forma» (363/777). Este déficit de comprensión solo puede aportarlo la autoconciencia del espíritu en la esfera de la religión. Un mundo ético, que estuviera saturado en sus posibilidades humanas conforme con el más exigente humanismo, pero que careciera de la conciencia de lo divino, sería para Hegel un mundo sin profundidad ni horizonte de infinitud; un mundo humano, quizás demasiado humano por poco divino, y, por eso, clausurado sobre sí. Más que eliminar la conciencia religiosa, lo que pretende Hegel es absorberla *conceptualmente*, pero manteniendo su contenido y el aura vivificadora de lo espiritual. Por eso su filosofía de la religión no tiene el aire de una reflexión objetiva sobre lo religioso, sino de una apropiación interna, conceptual, de lo que ya es, en clave representativa, el contenido absoluto de la razón[2].

1. *Anticipación del concepto de religión*

Las densas páginas de esta sección anticipan ya las ideas de las futuras *Lecciones de filosofía de la religión* en Berlín y deben leerse en conexión con ellas. Su extensión puede explicarse porque han de dar el contrapunto a la larga sección del espíritu en el mundo, como dos totalidades paralelas y complementarias. De entrada, Hegel se limita a presentar escuetamente su definición: «*conciencia de la esencia absoluta*, mas solo —dice— desde el punto de vista de la conciencia, que es consciente de la esencia absoluta» (363/777), lo cual, a primera vista, puede resultar tautológico. Para deshacer este aparente truísmo, hay que tener en cuenta que la religión no es solo para Hegel conciencia *de* lo absoluto, en sentido objetivo, sino conciencia de la misma *relación* subjetiva que mantiene el hombre *con él*, subrayando desde el primer momento la dimensión de la subjetividad implicada en ella. Tampoco se reduce esto a decir que el que tiene conciencia de algo sabe que la tiene, sino que, aplicado a lo absoluto, significa que la conciencia de él transforma al hombre, que la tiene, o más bien, es tenido y mantenido por ella, pues lo absoluto no puede dejar nada fuera de sí. Esto es lo que había puesto de mani-

2. «Ni explicación objetivante, ni reflexión puramente subjetiva —precisa Albert Capelle—, sino autoexplicitación de la filosofía especulativa» en el contenido de la revelación religiosa, y «de ahí la necesidad de no disociar nunca la particularidad objetiva de la representación (religiosa) de la universalidad absoluta de la Idea» (*Hegel et la religion*, Éditions universitaires, París, 1964, I, pp. 210-211 [HR]).

fiesto la revolución religiosa luterana en su lema *Deus pro me*. Pero, más allá del subjetivismo luterano, es lo que siempre ha sabido la gran experiencia religiosa: conocer a Dios es siempre un conocer-se en él. No se trata, pues, de mero conocimiento, por modo objetivo, de la esencia de Dios, como pretendía la teología intelectualista clásica, sino de un conocer en que el hombre toma conciencia de sí en cuanto concernido esencialmente por este conocimiento; un saber, que a la vez que constata la finitud del hombre, lo eleva sobre sí hacia esa esencia absoluta. En el Romanticismo se había exaltado el Uno-todo, como una experiencia abisal del ser. Y sobre este trasfondo romántico podía escribir el joven Hegel que «la religión es uno con el amor»; y en el «Fragmento de sistema» declaraba abiertamente con un toque al que ha podido llamar Wilhelm Dilthey místico panteísta: «Esta elevación del ser humano, no de lo finito a lo infinito —ambos producto de la reflexión y por tanto en absoluta separación—, sino de la vida finita a la vida infinita es la religión» (*Fr. Schr.* I, 421/JH 468). Todavía en este fragmento de 1800, Hegel veía la religión como la consumación del esfuerzo del pensamiento por trascenderse más allá de los límites de la reflexión. Es, pues, la religión la que lleva a cabo la reconciliación de lo infinito y de lo finito, y en este sentido —concluía—, «la filosofía está abocada a desaparecer (*aufhören*) en la religión, pues, al ser pensamiento, encierra la oposición de lo no pensado, así como entre el que piensa y lo pensado» (*Fr. Schr.* I, 422/JH 469). Ahora bien, en la *Fenomenología* ya se ha invertido este planteamiento, porque la unidad absoluta solo se puede alcanzar, no por elevación sobre lo finito, trascendiéndolo, sino en la oposición mediadora misma de lo infinito en y por lo finito, ya que este pertenece a la misma vida infinita de lo absoluto en su alienación como otro-de-sí y autorreflexión o retorno a sí. Pero esta inversión no margina a la religión ni merma su afinidad con la filosofía, en tanto que ambas se ocupan de lo divino o de lo absoluto. La diferencia entre ellas, según Hegel, es *formal*, pues la religión se comporta como *conciencia* de su objeto absoluto, separada de y contrapuesta a él, aun cuando trate de apropiárselo subjetivamente mediante el culto y la devoción, y la filosofía en cuanto *concepto*, que absorbe racionalmente esta revelación de Dios en el hombre y en el mundo. Pero en ambos casos, se trata de un saber de transformación, en que el sujeto sapiente se va conociendo a la luz del objeto de su saber. Esta precisión es fundamental: la religión no es solo sentimiento (*Gefühl*) de lo divino ni solo representación (*Vorstellung*) objetiva de su esencia, sino que participa también del pensamiento (*Denken*) en cuanto es un saber (*wissen*) de lo absoluto en su manifestación. Como dirá más tarde en la *Enciclopedia* de modo taxativo: «Puesto que la religión, como el derecho y la moralidad, solo le competen al ser humano por ser este esencia pensante, es por lo que el pensamiento no deja nunca de actuar en lo re-

ligioso, en lo jurídico y en lo ético, sean ello sentimiento y creencia o representación» (*Enz.* § 2, VIII, 43/*Enc.* 101). En cuanto saber tiene que ver con aquello mismo que interesa a la filosofía, a lo que podemos llamar la esencia absoluta o la verdad en sí y para sí. Ya Kant había hablado de Dios como una idea regulativa de la razón, mientras que para Hegel, traspasando el finitismo kantiano, se trata de la clave constitutiva de la razón misma, de modo que la filosofía puede convertir en *concepto* (*Begriff*) o saber absoluto lo que la religión tiene tan solo en *representación* (*Vorstellung*), como un objeto puesto frente a ella, o existente más allá de ella misma en el caso de la fe. De ahí que se diferencien solo en la *forma*, pero no en el contenido.

Tesis tan radical va a enfrentar a Hegel con las tendencias dominantes de su época —el moralismo religioso (Lessing, Kant, Fichte,) el sentimentalismo romántico (Schleiermacher) y el fideísmo (Jacobi)—, a la par que lo emparenta, de un modo extraño para un teólogo protestante, con el ontologismo platonizante medieval. El combate lo lleva a cabo en un triple frente: de un lado, contra la tendencia a moralizar la religión, sorbiéndole su contenido propio doctrinal[3], con lo que se prueba cierta afinidad de ella con la filosofía, pero no su específica contribución a la conciencia del espíritu. De otro lado, contra la tendencia romántica a separar el sentimiento del pensamiento y reducir la religión exclusivamente al orden sentimental. Tal es el caso de Schleiermacher en sus *Discursos sobre la religión* contra sus menospreciadores, escrito con un *páthos* heroico, propio del Romanticismo. Para el autor de los *Discursos*, la religión es un sentimiento paradójico, de dependencia de la creatura con respecto a lo infinito, pero, a la vez, de inmersión y sostén «en el seno de la vida infinita»[4]. Pero este sentimiento es para Hegel, vaporoso y ciego si no va acompañado de la conciencia de esa infinitud. Y, en tercer lugar, se vuelve Hegel también contra el fideísmo de disolver la razón en puro intuicionismo inmediatista, como piensa Jacobi, al que se refiere duramente en un pasaje de la *Enciclopedia*, donde resume la crítica que le había hecho anteriormente en *Fe y saber*. «Al mismo

3. Recuerdo en este apartado *La educación del género humano* de Lessing, *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant y la *Crítica de toda revelación* [*Offenbarung*] de Fichte como intentos secularizadores, pero que neutralizan su contenido doctrinal.

4. *Sobre la religión*, trad. de A. Ginzo, Tecnos, Madrid, 1990, p. 50. Para mostrar el *páthos* de estos discursos entusiastas y fervorosos, frente «al talante impío de Prometeo» y sus seguidores, doy una muestra: «El hombre solo ha robado el sentimiento de su infinitud y de su semejanza con Dios y, como bien ilegítimo, no le puede ser de provecho si él no toma conciencia a la vez de su limitación, del carácter contingente de toda su forma, de la desaparición silenciosa de toda su existencia en lo inconmensurable. También los dioses han castigado desde siempre este delito. La praxis es arte, la especulación es ciencia, la religión es sentido y gusto por lo Infinito» (*ibid.*, p. 36).

tiempo se afirma —dice— que la *verdad es para el espíritu*, y eso hasta tal punto que solo la razón es lo que constituye al ser humano y ella es el saber *acerca de Dios*. Pero porque el saber mediado se ha de limitar meramente a contenidos finitos, resulta que la razón es saber inmediato, fe» (*Enz.* § 63, VIII, 150/*Enc.* 166). Este contrasentido es inaceptable para Hegel[5]. Si se trata del saber acerca de Dios, esto es, de la esencia absoluta, no puede quedar confinado tal saber, más allá del ámbito de la finitud, en una intuición abstracta, por mucho que se la ensalce con términos edificantes. Saber es poder dar cuenta y un saber del absoluto implica la misma com-parecencia del absoluto para sí en su seno, pues de lo contrario, ya no sería un verdadero saber.

Esta es la segunda gran afirmación acerca de la religión en estas páginas de la *Fenomenología*, y, sin duda alguna, la más fuerte y la que más la emparenta con el espíritu de esta obra. Dice así: «El espíritu que se sabe a sí mismo es inmediatamente, dentro de la religión, la propia autoconciencia pura de ese espíritu» (364/779). Es decir, que la religión es, a la vez, de un modo dúplice, *conciencia de* lo absoluto (genitivo objetivo) y autoconciencia *del* propio absoluto (genitivo subjetivo) en el seno de este saber. La esencia absoluta no puede tener nada fuera de sí ni a nada ser ajena. A su vez, el saber de la esencia absoluta, incluso en su forma de conciencia objetiva, contiene esta dimensión de presencia manifestativa al alma del propio absoluto. Por eso no solo es razón, sino espíritu que responde a la revelación del Espíritu. En otros términos, la religión es una forma de saber práctico existencial, religante y participativo, y por eso genera comunidad espiritual. Vemos a Dios en la propia luz con que nos mira y nos presta para mirarle. El hombre se sabe en este saber en Dios, y Dios se sabe en él; o dicho metafóricamente, con el maestro Eckhart y el Cusano, como en un cruce asimilativo de miradas, el ojo con que yo lo veo es aquel con que él me ve. En la *Enciclopedia* lo formula Hegel de modo insuperable: «Dios es solamente Dios en tanto se conoce a sí mismo; su saberse es además su autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano *acerca de* Dios que se prolonga hasta saberse del ser humano *en* Dios» (*Enz.* § 564, X, 374/*Enc.* 588)[6].

5. Mucho más duramente se expresa Hegel cuando critica la inconsecuencia de aquellos que, acogiéndose a una religión revelada, al reducir la fe a una intuición vacía, se comportan como paganos, como si en ella «*nada* se habría *revelado* acerca de Dios...», y añade con contundencia: «Si en la religión hay que tomarse en serio la palabra Dios en general, su determinación puede y deber ser lo primero, ya que él es contendido y principio» (*Enz.* § 564, X, 373/*Enc.* 587).

6. Hegel atribuye esta fórmula a Carl F. Göschel, magistrado del Tribunal Superior de Naumburgo, y, sobre todo —hay que añadir—, un espiritual. No tenía que tomarla de esta fuente, puesto que él hereda la gran tradición de la teología cristiana, la patrística griega y la latina (san Agustín), así como la teología mística renana.

Lo espiritual reside en esta co-municación intersubjetiva de dos autoconciencias: en la religión el hombre sabe *de* Dios en tanto que sabe *de sí* en Dios, y es Dios mismo quien *se sabe* y se refracta en el saber del hombre. Se dirá que esta es una fórmula mística, pero no debe olvidarse que la religión lleva en sí el germen de toda mística posible, incluso la del vacío, pues, a diferencia del mero saber, es un saber alumbrado en y por aquello que sabe. Se comprende que el último frente de combate hegeliano sea contra el escepticismo de su época, y en unos términos entusiastas, donde revive el *páthos* de sus escritos religiosos de juventud. Así, en la Nota preliminar o introductoria a su *Filosofía de la religión*, Hegel clama contra el olvido de Dios en su época, a la que llama abiertamente atea, *secura adversus deum*, pues lo ha convertido «en un sonido vacío para la sabiduría de nuestro tiempo e hizo de Dios un fantasma infinito que se encuentra lejos de nuestras conciencias y convirtió, asimismo, el conocimiento humano en una sombra vana, en fantasmas de la finitud, en fantasía del mundo fenoménico» (CR 61). En este severo juicio de su época, es Hegel tremendamente consecuente con su planteamiento, porque además lo ve corroborado, como una profecía que se cumple a sí misma. Si se niega o desaparece del mundo la conciencia de la esencia absoluta, se desvanece espectralmente todo el saber humano en mero fenomenismo y relativismo, y lo que es más grave, se envanece la propia autoconciencia del hombre, como un ídolo vacío. Hegel se yergue en este punto como un gigante solitario entre la Ilustración y el Romanticismo, clamando por reafirmar la conciencia de lo divino en el hombre, y tratando de infundir en la religión, tan medrosa y desmedrada en su tiempo, «el coraje de conocer, el coraje de la verdad y de la libertad» (CR 83). Es el único modo en que un filósofo puede vivir su religión.

Pero ¿es que acaso podemos saber lo que es el espíritu absoluto para sí mismo? Esta pregunta sería propia de las filosofías de la reflexión, a las que tan duramente critica Hegel. Su respuesta es, rotundamente, sí. Pero no en saber inmediato ni en mera exigencia ideal, sino en la autorreflexión de sabernos como pensantes, pues con ello cumplimos ejecutivamente la presuposición necesaria de todo pensamiento serio de que la verdad en sí le pertenece, o, de lo contrario, tiene que renunciar a pensar. Un saber consistente, substantivo, no es posible sin implicar esta dimensión de absoluta fundamentalidad, al igual que la verdad de la esencia absoluta no es pensable sin la autoconciencia, en que sabe de sí en su manifestación. Ciertamente la religión no fundamenta nada, no prueba nada, no postula nada. Es el testimonio de que *se da* en el tiempo, en la historia, una conciencia de lo absoluto, como autorrevelación de este para la conciencia. Este darse no es, para Hegel, un hecho, sino el acontecimiento decisivo del ser pensante. Si el absoluto no es, nada

hay fuera de él, ninguna tesis es sostenible como posición de verdad, ni siquiera la de que no hay verdad, porque se contradiría a sí misma; y puesto que hay pensamiento, en toda cultura, a lo largo de la historia, se ha dado, de diverso modo, revelación de lo absoluto en la conciencia religiosa. La tarea de fundamentar y reflexionar pertenece, según Hegel, al concebir, pero la religión lo ha precedido siempre como testimonio y experiencia del espíritu con nosotros o cabe nosotros; «un testimonio (*Zeugnis*), que es al mismo tiempo un producto (*Erzeugnis*) del mismo espíritu absoluto, que, ante todo, en él se engendra en cuanto espíritu absoluto» (*apud* Theunissen, HLG 135).

Para entender la religión, según Hegel, hay que hacer un esfuerzo especulativo. Hay que pensar juntas ahora las dos tesis formuladas aparte: 1) la religión es conciencia de la esencia absoluta y 2) la religión es la autoconciencia del absoluto en la conciencia humana. Solo si se piensan juntas ambas tesis, se encuentra la clave especulativa de la experiencia religiosa. La esencia absoluta o infinita es espíritu en cuanto revelación o manifestación de sí en lo otro de sí. De lo contrario no sería infinita. Hegel, a fuer de racionalista, introdujo en Dios la necesidad de su exteriorización —la alienación de Dios (*Ent-fremdung Gottes*)[7], que se sabe a sí mismo alienándose en lo otro-de sí y retornando a sí desde su manifestación fuera de sí—. Por el otro lado, desde lo finito, la conciencia de la esencia absoluta sería puro espejismo de la finitud si en ella no se confirmase, de un modo u otro, el contenido mismo del pensamiento. ¿Cabe, pues, una experiencia religiosa?, me preguntaba al comienzo de este capítulo. La respuesta para Hegel, es, rotundamente, sí, en la medida en que esta duplicidad de «conciencia de» y «autoconciencia del espíritu» se presenta en el tiempo y se despliega en él. «La razón que se despliega en la especulación hegeliana —precisa A. Capelle— no es, por tanto, una razón humana natural opuesta a la razón divina; es la razón, sin más: el pensamiento divino revelándose y comunicándose en la certeza humana, y la inteligencia viviente, más allá de la particularidad, de la verdad del Espíritu divino» (HR I, 215). Se diría que la religión incluye su condición de posibilidad en el hecho mismo de darse, en el tiempo, como testimonio de una esencia absoluta para el hombre. El hombre, desde su finitud, no podría inventarse tal esencia universal si esta no ha salido ya siempre, de algún modo, a su encuentro. Como

7. A propósito de la esencia absoluta o Dios, para hablar de su exteriorización, Hegel usa tanto la categoría de «extrañamiento enajenante» (*Entäusserung*) como de alienación (*Entfremdung*), indiferentemente. Pero dado que la categoría de extrañamiento pertenece más precisamente a la dialéctica de la razón, que pone la coseidad o se hace cosa, creo preferible utilizar para el caso de Dios, el término la alienación (*Entfremdumg*), en el sentido positivo del término, como sacrificio voluntario de la esencia divina que se da a participar o se hace mundo, asumiendo, como dice Pablo, la figura del siervo.

dijo Descartes, la idea de lo infinito, en sentido intensivo o perfectivo, es una marca o cuño indeleble en el *cogito*, tan originaria que «en cierto modo tengo en mí antes la idea de lo infinito que la de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo»[8] De no ser así, habría magia, pero no religión. El hombre no tendría idea de Dios si no se la imprime, en su finitud, Dios mismo, como el artista deja su sello en su criatura. Es el doble movimiento que implica la religión, de *ascenso* y *descenso*, elevación de lo finito a lo infinito y entrega reveladora de lo infinito en lo finito. Hay experiencia religiosa, porque su Objeto, la esencia absoluta, no es algo vacuo, ni ajeno, ni ficticio, sino la envolvente vida infinita, manifestándose en y para la conciencia progresivamente en el tiempo (CR 78)[9]. Así lo formula Hegel en un pasaje de la *Enciclopedia*:

> El espíritu absoluto es *identidad* que tanto está siendo eternamente en sí misma, como está regresando a sí; es la *substancia* única y universal en tanto espiritual, (es) el *juicio* (*Ur-teil*) (que parte a la substancia en sí misma) y un saber *para el cual* ella es en cuanto tal. La *religión*, como se puede llamar esta esfera suprema en general, hay que considerarla tanto como saliendo del sujeto y encontrándose en él, como saliendo de modo objetivo del espíritu absoluto, el cual como espíritu está en su comunidad (*Enz.* § 554, X, 366/*Enc.* 580-581)[10].

Veamos ahora cómo se interrelacionan las dos dimensiones citadas: *a*) la conciencia de la esencia absoluta (a la que voy a tomar por el vector horizontal fenomenológico) y *b*) la autoconciencia del espíritu en sí

8. *Meditación* III, *Œuvres*, cit., p. 294.

9. «Pero si Dios es concebible como espíritu —escribe más tarde en su *Filosofía de la religión*—, este concepto implica en sí el aspecto subjetivo, que se añade a este contenido en la definición de la religión. No tenemos que habérnoslas aquí con Dios puramente en cuanto tal, como objeto, sino a la vez en cuanto está presente en su comunidad» (*El concepto de religión*, trad. e introd. de A. Ginzo, FCE, Madrid, 1981, p. 64 [CR], y A. Capelle, HR I, 194).

10. Véase el comentario de A. Ginzo: «La religión aparece como un momento del despliegue de lo Absoluto mismo. Mediante este momento, el mundo finito retorna a su causa y fundamento, allí donde la finitud queda redimida alcanzando su sentido definitivo. Dios aparece ciertamente al final del proceso como sujeto absoluto y verdad de todo lo real, pero en realidad lo Absoluto no puede depender de nada extraño a sí mismo. Para Hegel el conocimiento filosófico es un proceso con una doble dirección: por una parte, viene a ser un avance procesual hacia adelante y por eso tiene un sentido ascendente, y, por otras, actúa retrospectivamente, de forma que aparece como último, como fundamento de todo lo que precede, revelándose más bien como lo primero y la causa de todo el 'proceso anterior'» (cf. CR 41). Es claro que este doble movimiento, en cuanto experiencia espiritual vivida, concierne a la propia religión, antes de ser pensada especulativamente. Así lo aclara Hegel en su *Filosofía de la religión*: «La religión misma, en cuanto tal, se presenta ciertamente como esta especulación; ella es, por decirlo así, la especulación como estado de conciencia. Pero [ella] posee el objeto y todo en general bajo las formas más concretas de la representación» (CR 198).

(vector vertical noumenológico). En cuanto a la conciencia religiosa, ya se ha indicado que su *forma* es la *representación* (*Vorstellung*), entendiendo por esta una pre-sentación de su Objeto —lo absoluto, infinito o divino, como suele ser llamado— como algo distinto y contrapuesto a la conciencia. La representación implica inmediatez y exterioridad cosificadora. El objeto le adviene a la conciencia como Otro que ella. Si, además, esta representación está basada en una determinada comprensión de lo divino, acreditada por la autoridad de quien la avala y documentada en diversos testimonios históricos, entonces se llama fe, en el sentido de que acepta lo que afirma en función de la confianza que le merece la autoridad que la proclama, inmersa en una comunidad religiosa, y perteneciente a un determinado mundo histórico. La representación religiosa no es producto solitario, intimista o solipsista, que la haría enteramente visionaria, sino que se encuentra siempre mediada por una comunidad de vida, donde se cultiva (*fides ex auditu*) su espíritu. A su vez, el contenido de esta representación es un híbrido, entre intelectual y sensible: de un lado, apunta a un núcleo esencial, acerca de lo absoluto o poder infinito, en el que se cree, pero, mediante imágenes sensibles, que lo revisten plásticamente y que son tomadas de la experiencia efectiva del mundo. Al decir que apuntan a un núcleo ideativo, quiero indicar que estas imágenes actúan como un símbolo sensible que expresa algo otro no sensible o invisible, que trasciende realmente a la imagen. Hay, pues, una *tensión* inmanente a la representación (*Vorstellung*) religiosa, como ha puesto de manifiesto E. Cassirer, que la diferencia del mero simbolismo y de toda mitología[11], y que es, justamente, el impulso a trascender la imagen, a quemarla en virtud del exceso mismo con que experimenta lo numinoso. Algo se manifiesta a la conciencia, pero a la vez, se escapa de ella, (trans)-parece como Otro, denegando la imagen con que aparece. La religión siempre connota una dimensión de infinitud y trascendencia, a lo que llamo su idealidad. Ahora bien, el contenido inmediato de estas imágenes solo puede venir de la realidad histórico/efectiva del mundo; es, por tanto, el reflejo ideal del mundo real en el que se vive, y, por tanto, conforme a su nivel histórico. La

11. «La nueva idealidad —escribe—, la nueva dimensión espiritual descubierta, a través de la religión, no solo presta a lo mitológico una significación distinta, sino que introduce directamente en el campo del mito la antítesis entre significación y existencia. La religión lleva a cabo la decisión que es ajena al mito en cuanto tal; al servirse de imágenes y signos sensibles, los reconoce como tales, como medios de expresión que, al revelar un determinado significado, necesariamente son insuficientes para ello, apuntando a este significado, sin llegar nunca a captarlo ni agotarlo completamente» (*Filosofía de las formas simbólicas*, trad. de A. Morones, FCE, México, 1971, II, pp. 293-294 [FFS]). Precisamente el cristianismo ha superado esta tensión al presentar la trascendencia, no en un símbolo, sino en el signo significante del Hijo, eso es, en la inmanencia radical del Trascendente en su encarnación.

imagen en que se manifiesta lo sacro o lo divino, en cuanto símbolo, es una creación cultural, aun cuando su significado último, lo absoluto, al que se apunta, trascienda a una cultura determinada. Caben así diferentes experiencias religiosas conforme a figuras existenciales de espíritus de pueblos, tales como el budismo, el mahometanismo, el judaísmo, o, el cristianismo, entre otros, recogidas en testimonios y textos religiosos, en que se ha depositado un saber *revelativo* del espíritu. Todo esto pertenece a nuestra memoria histórica y, por tanto, constituye en varia manera, el contenido de nuestra experiencia, en la que lo encontramos disuelto como momentos internos de nuestra comprensión espiritual.

Pero si hay una dialéctica progresiva de cambio cultural religioso en este plano histórico se debe, en última instancia, al vector vertical de la autoconciencia del espíritu para sí en ella (la conciencia religiosa), que le imprime una tensión incontenible al proceso fenomenológico de las distintas formas de su conciencia hacia la verdad en sí para sí del Absoluto. Las concepciones religiosas del mundo varían en la historia en función de esta exigencia, implícitamente directiva[12], que hace que tengan que ajustarse progresivamente nuestras imágenes a la infinitud intensiva de la autoconciencia del espíritu en sí. La dialéctica religiosa se produce en la imbricación de estos dos niveles y se contabiliza, por así decirlo, en dos registros diferentes, correspondientes a esta duplicidad: de un lado, en el *fenomenológico*, que es propiamente el de la experiencia religiosa en el tiempo; del otro, en el *noumenológico*, inmanente a la vida interior del Espíritu absoluto en la conciencia. En el primero, se registran los cambios de nuestras concepciones religiosas con arreglo a la ley unitaria del progreso dialéctico, que va desde la inmediatez simple primigenia de la manifestación de lo divino a la conciencia hasta su autorrevelación plena en la religión manifiesta del espíritu. En el segundo, se recoge, en su fase final, el *sentido* inmanente de la revelación o manifestación del espíritu en cuanto absoluto en y para la conciencia. El secreto de la religión revelada consiste precisamente en la *reconciliación* de lo infinito y lo finito, que es conjuntamente descenso alienante de lo infinito en lo finito como ascenso de lo finito a la vida infinita. «Lo específico en el planteamiento de Hegel —precisa M. Theunissen— es que reduce la reconciliación de Dios con el mundo a la reconciliación de Dios consigo mismo. En tanto que Dios se ha alienado a sí mismo en la creación del mundo, es también él mismo con el que se reconcilia, cuando trae al mundo desde la alienación a sí» (HLG 95). Lo fundamental es que tal mediación se realiza en y por el Hijo, como término del amor de

12. No normativa en un sentido explícito, pero sí exigitiva de aquello que experimentamos subjetivamente como espíritu. Ya se ha indicado en la Introducción esta dimensión ontológica y estructural del espíritu cabe la conciencia.

Dios. El hombre participa de la mediación misma del Hijo en este proceso de reconciliación. Por otra parte, lo que significa este proceso para el hombre es precisamente «la libertad, a la que define Hegel como el estar cabe sí del espíritu en lo otro» (*ibid.*, 96). Ahora bien, este proceso implica poner una diferencia y oposición en la realización del absoluto en la historia, que se cancela o resuelve en una consumada identidad. El proceso, por tanto, puede entenderse o bien procediendo desde la diferencia, o bien resolviéndose en la identidad final. Pero, si a lo largo de este proceso, y, sobre todo, en su resultado, se perdiese la conciencia de su clave pneumatológica, el proceso se invertiría en su sentido. De ahí la paradójica ambigüedad entre un Dios que se manifiesta e inhabita en el hombre, o un hombre que se acrece a la infinitud de Dios; esto es, un Dios para el hombre, en el sentido luterano, o un hombre que aspira a ser Dios y lo releva prácticamente en su mundo, devenido racional. Es el revés irreligioso que conlleva toda religión, como su sombra. Hyppolite la llama la tensión entre la mística y el humanismo; dicho en otros términos, la reconciliación como un don asuntivo o como una conquista sobre una antigua rivalidad. Creo que es prematuro plantear este problema, cuya dilucidación exige aguardar a ver el desarrollo de la misma experiencia religiosa en la religión revelada (cap. XIX).

2. *La dialéctica de la experiencia religiosa*

Hemos anticipado en demasía para aclarar el concepto de religión en Hegel. Es hora de volver a las páginas de la *Fenomenología*, de donde hemos partido. Al inicio de esta nueva sección, nos recuerda Hegel que se han venido haciendo, a lo largo del camino fenomenológico, diversas menciones al momento religioso, implicado en todas las formas de conciencia, pero siempre en tanto que *conciencia* de esa esencia absoluta, involucrada de diverso modo en la propia experiencia de la conciencia en su transformación en espíritu. «Pero —añade— no ha aparecido la esencia absoluta en y para sí misma, ni la *autoconciencia* del espíritu en esa forma» (363/777). Como ya sabemos, el espíritu comprehende en sí la conciencia, la autoconciencia y la razón, y, en ellas se refracta su manifestación y autocomprensión de distinto modo. Estas referencias a la religión aparecen a lo largo de todo el itinerario fenomenológico, ya sea como el mundo suprasensible en la esfera de la conciencia, o como el doble mundo de la conciencia desgraciada en la esfera de la autoconciencia. Solo «en la *razón* —precisa Hegel— las figuras que le son peculiares no tienen *ninguna religión*, porque la autoconciencia de ellas se sabe, o se busca, en el presente inmediato» (*ibid.*). ¿Es, pues, la razón irreligiosa en contra de lo que se afirmaba al comienzo? No se olvide,

sin embargo, que en el Prólogo a la *Fenomenología* ha dejado dicho que «lo *absoluto como espíritu*, el más sublime de los conceptos, pertenece a la época moderna y su religión» (22/79 corr.) en referencia al cristianismo. Hay, pues, que tener en cuenta que con la Reforma protestante, al comienzo de la modernidad, se inicia la secularización profunda del espíritu religioso cristiano, cuyo resultado es devenir el mundo real efectivo, donde se consuma el espíritu. Paradójicamente, la razón deja de tener religión porque ha realizado el *regnum Dei* como *regnum hominis*. Ha crecido y madurado hasta transponer el contenido de la fe a la cultura secular[13], hinchiendo sus entrañas con la absorción de lo absoluto. Pero empleada activamente en este movimiento secularizador no ha reparado lo suficiente en lo que es el propio *saber de sí* del espíritu en la religión *revelada*. De ahí la necesidad que tiene la época moderna de recurrir, para entender-se plenamente a sí misma, al secreto de la conciencia religiosa cristiana.

También en el orden de la *eticidad* ha aparecido lo religioso, ya sea como mundo subterráneo y mundo luminoso en la *pólis* griega, o como esencia alienada en el mundo de la cultura, o como el postulado ético/religioso de la moralidad kantiana. Al final del mundo antiguo, se da el gran corte o el gran salto que representa el cristianismo. Hay ciertamente una época, en el Imperio romano tardío, en que se pierde en el mundo el aura de lo sagrado, confundida con la gloria del emperador, y su universalidad se convierte en destino. «Pero el destino, sin el sí-mismo —precisa Hegel— sigue siendo noche sin conciencia que no llega a la diferenciación dentro de ella ni a la claridad del saberse a sí mismo» (363/777). El cristianismo fue un primer vagido luminoso en medio de esta tiniebla, pero tuvo que pasar, para su desarrollo, al régimen de la cultura (*Bildung*), a lo largo de la Edad Media, y en este largo intermedio, traspasado esencialmente por la alienación (*Entfremdung*), el reino de Dios se vio como lo otro de este mundo. Resulta así paradójico que una religión de la encarnación haya podido vivirse durante siglos como fe en el cielo, con que respondía a la otra fe precristiana en el destino. «Esta fe en la nada de la necesidad y en el mundo subterráneo se convierte en *fe en el cielo* (*Glauben an dem Himmel*), porque el sí-mismo que ha partido tiene que reunirse con su universalidad, tiene que abrirla y sacar de ella lo que él contiene, y llegar así a aclararse» (364/777-779).

13. Véase lo que llama Hans Joachim Krüger «la restitución de la metafísica teológica en la Ilustración», parte primera de su estudio *Teología e Ilustración*, trad. de Guillermo del Castillo, Alfa, Buenos Aires, 1976. Puede verse también Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo* XIX. *Marx y Kierkegaard*, trad. de Emilio Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, especialmente la primera parte, cap. I: «El sentido histórico-final de la consumación de la historia hegeliana del mundo y del espíritu», pp. 53-79.

Para Hegel, era el largo rodeo necesario para reganar la universalidad del espíritu perdida. Pero, al comienzo de la modernidad, como dije, con el impulso de la secularización y el advenimiento de la razón, la religión manifiesta comienza a hacerse mundo. De nuevo hace Hegel otra referencia a la secularización de la fe cristiana en la modernidad, especialmente en la estación kantiana de la «religión en los límites de la razón». «En la religión de la moralidad, finalmente, se reestablece que la esencia absoluta es un contenido positivo, pero este se hallaba unificado con la negatividad de la Ilustración» (*ibid.*). Pero al cabo de esta, la superación de esta contradicción intestina se ha resuelto en el destino (*Schicksal*) histórico de un mundo efectivo reconciliado. La fe en el cielo se pierde metamorfoseada en fe *del* mundo en cuanto tal. El espíritu se ha consumado en un mundo ético, pero la misma objetividad inmediata de su presencia encubre, paradójicamente, el sentido de su advenimiento y el contenido cabal de su autoconciencia o ser para sí en la religión. Lo que busca ahora Hegel, como pensador de la secularización, es aportar, desde la religión misma, esta clave de inteligibilidad de todo este proceso. Tal clave no está en la *conciencia* de la esencia absoluta, sino en la *autoconciencia* religiosa interna de la misma. De ahí su formulación programática al comienzo de esta nueva esfera religiosa:

> El espíritu que se sabe a sí mismo es inmediatamente, dentro de la religión, la propia *autoconciencia* pura de ese espíritu. Aquellas figuras suyas que hemos examinado —el espíritu verdadero, el espíritu alienado de sí y el espíritu cierto de sí mismo— lo constituyen conjuntamente en su *conciencia*, la cual hace frente a su *mundo* (*Welt*) sin reconocerse en él (*Phä.* 364/779).

En tanto que estas figuras históricas de eticidad comportan solo una *conciencia* del espíritu, como algo *objetivo* frente a la conciencia, e incluso puesto como un más allá de ella, este (el espíritu) no puede reconocerse en su mundo. Pero no así en la eticidad propia de la conciencia cierta de sí (*Gewissen*), surgida en el acto de la reconciliación, pues aquí se da un saber para sí del espíritu, realizado en el mundo. En este mundo ético consumado en la modernidad, se unifican la *conciencia* del espíritu, «*representado como objeto* —el significado de ser el espíritu universal que contiene dentro de sí toda esencia y toda efectividad—», y la *autoconciencia* de saberse cabe sí en esta objetividad hecha mundo.

> Tiene, ciertamente *figura*, o la forma del ser, en tanto que es *objeto* de su conciencia, pero, dado que tal conciencia está puesta en la religión con la determinación esencial de ser auutoconciencia, esta figura es perfectamente transparente a sí, y la realidad efectiva que el espíritu contiene está encerrada dentro de él o cancelada dentro de él (*Phä.* 364/779).

El espíritu se sabe en su obra, esto es, se reconoce a sí en ella o la recoge en sí, apropiándosela. La religión propia de esta eticidad es, como se ha indicado, la cristiana, en cuanto transparencia o autorrevelación del espíritu en sí. Pero aquí acontece la misma paradoja que veíamos en la razón, que por estar ya secularizada y realizada como mundo, su religión ha quedado absorbida en este mundo y ha sido superada en él. Ahora bien, la «representación» (*Vorstellung*) de esta esencia absoluta no alcanza en la religión la interioridad del concepto, y por eso se da la diferencia entre su conciencia representativa y su autoconciencia, y en esta medida «su existencia efectiva cae fuera de la religión» (*ibid.*). He aquí la gran paradoja: su mundo efectivo realiza y absorbe en sí la religión, pero en tanto que subsiste una conciencia representativa de lo absoluto, es decir, no conceptual, hay un resto de no transparencia, de no coincidencia plenamente con esta conciencia. «Ahora bien, nosotros —añade Hegel en clave *für uns*— sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu, o el espíritu dentro de la religión, son lo mismo, con lo que la religión llegará a ser completa y acabada si ambos llega[n] a ser uno igual al otro» (364-365/779-781). Es decir —desarrollando la paradoja—, que la religión estará completa y acabada (*Vollendung*) cuando se complete su hacerse mundo, de modo que quede cancelada esta diferencia, y entonces, el espíritu se sepa íntegramente en él; o en otros términos, cuando la representación religiosa se disuelva en y por el *concepto*. De ahí la aclaración complementaria que da Hegel a continuación: «... no solo que la realidad efectiva del espíritu quede englobada por la religión, sino, a la inversa, que él llegue a ser efectivamente, a sus propios ojos, como espíritu autoconsciente de sí como él, y *objeto de su propia conciencia*» (*ibid.*). De momento, solo podemos constatar que la conciencia religiosa acompaña al espíritu en todas sus figuras de mundo, pero en la final o consumativa —la certeza moral en el perdón y reconciliación—, se confunde con él y queda, por tanto, cancelada (*aufgehoben*) en la misma medida en que es asumida, es decir, en cuanto el espíritu se sabe plenamente a sí en su mundo y ha interiorizado la autoconciencia religiosa propia de la revelación cristiana.

Esto nos lleva a pensar en la idea evolutiva de la religión en la historia. Sabemos lo que es una conciencia religiosa, por cuyo objeto se entiende, en una variante u otra, la esencia absoluta como lo verdadero en sí. Ciertamente, esta idea se diversifica y particulariza en la historia, como un absoluto proyectado en el tiempo, o, dicho a la inversa, como un tiempo proyectado a lo absoluto, según los contenidos que la conciencia de cada época aporte a esta idea. Pero esta diversificación manifestativa de la religión en el tiempo es, como se ha indicado, el movimiento de diferenciación y autorreflexión de su concepto, es decir, su propia realización. La religión es origen y resultado, a la vez, de este

proceso. Esta (auto)-*conciencia* religiosa, modalizada según su época, va acompañando a la experiencia fenomenológica de la conciencia a lo largo de su trayecto, tanto en la vida singular como en la social/colectiva, alumbrándole el camino histórico con la representación de lo absoluto y anticipándole su consumación final. Cumple así una doble función: *representativa/idealizadora*, con la idea de un Dios de y para su tiempo, y *anticipativa* o utópica de lo absoluto en sí y para sí. Pero según avanza en su desarrollo, es decir, según madura su propio saber de sí y evoluciona su contenido a tenor del propio crecimiento objetivo del mundo real, y en la medida en que su idea de lo absoluto se destila en racionalidad y altura histórica, se eclipsa, en cierto modo, la (auto)-conciencia religiosa de puro haberse mundanizado como *auto*-conciencia real efectiva Y es preciso recordarle al espíritu consumado en la historia como mundo efectivo cuál ha sido la clave religiosa de su inspiración, para que, a su través, mediante ella, alcance el concepto cabal de lo que él significa:

> Si la religión es la plenitud (*Vollendung*) del espíritu, donde los momentos singulares de este —conciencia, autoconciencia, razón y espíritu— *regresan* y han *regresado* a su fundamento, estos, entonces, constituyen conjuntamente la *realidad efectiva existente* del espíritu íntegro, el cual solo es en cuanto movimiento de estos lados suyos, diferenciándose y regresando dentro de él. El llegar a ser de la *religión como tal* está contenido dentro del movimiento de los momentos universales (*Phä.* 366/783 corr.).

Traduzco *Vollendung* por plenitud, pero esta significa paradójicamente consumación y, a la vez, acabamiento, es decir, el resultado final que entraña el llegar a ser consumado de la religión. La religión no escapa al tiempo, como ningún otro fenómeno cultural, y en cada caso, es afín con su tiempo. Esto significa que a lo largo de su desarrollo histórico, todos los aspectos recolectados en la experiencia religiosa no se presentan en su devenir como pura dispersión, sino que se agrupan en el tiempo en *figuras determinadas*, que son, a su vez, *momentos* de la realización de su concepto. La *determinidad* de cada figura se debe, como se ha indicado, «al espíritu *efectivo determinado*» del tiempo histórico, al que refleja. Y puesto que todo espíritu comprende en sí, como momentos suyos, la conciencia, la autoconciencia y la razón, se sigue de ello que para cada figura determinada, «la religión entresaca para su espíritu efectivamente real» (*ibid.*) los momentos dispersos en su historia, que corresponden a esta determinidad. Y ella, en cuanto todo, los contiene y reúne en sí. «La determinidad única de la religión repasa atravesándolos todos los aspectos de su existencia efectivamente real y les imprime este sello común» (*ibid.*). De ahí que haya una afinidad epocal o correspondencia entre cada figura de la religión con determinados momentos internos del espíritu efectivo de su tiempo. «Un esquema puede ayudar-

nos a comprender —escribe Pierre-Jean Labarrière— esta organización silogística del Espíritu universal en su mundo» (SM 155), compleja en sus estructuras y motivos, como una gran sinfonía religiosa, con arreglo a los radicales ontológicos hegelianos, ya conocidos:

(A)	(B)	(C)
en sí	para-sí	en-sí y para-sí
Conciencia	Autoconciencia	Razón – Espíritu
Religión natural	Religión del arte	Religión manifiesta

Como ocurre en toda la *Fenomenología*, la religión es la prueba de sí misma, en la medida en que en su desarrollo se adecúa con su idea; es decir, en la medida en que la evolución dialéctica de la conciencia religiosa en su historia, a través de sus diferentes figuras, en cuanto formas de la autoconciencia del espíritu, conduce progresivamente a consumarse en su pura autopresencia en un mundo saturado de espíritu. Como señala Hegel, «el espíritu entero, el espíritu de la religión, vuelve a ser el movimiento que va desde su inmediatez hasta alcanzar el *saber* de lo que él es *en sí* o inmediatamente y conseguir que la *figura* en la que él aparece para su conciencia sea perfectamente igual a su esencia, y él tenga una visión a sí tal como él es» (366/783). Esta es la ley del proceso evolutivo como paso de lo simple indiferenciado a lo complejo, diferenciado y articulado en su integral unidad orgánica. Este movimiento se despliega en tres figuras, según que el *sello* del espíritu de cada una corresponda, respectivamente, a la conciencia, a la autoconciencia o a la razón, de tal modo que la evolución de la conciencia religiosa repite, como se indica en el cuadro anterior, la línea de desarrollo de toda la *Fenomenología*. Como ya se sabe, en todo proceso dialéctico, la primera figura (A), por ser el comienzo, es siempre la más pobre e indiferenciada. Representa, pues, el surgimiento de la conciencia religiosa, o lo que es lo mismo «el concepto de la religión misma, o bien, esta en cuanto religión inmediata y, por tanto, natural» (368/787). *Inmediata* por la identidad primigenia de signo sensible y esencia numinosa, y *natural*, porque el espíritu se sabe en el *ser* en sí, en el ámbito de la *naturaleza* como lugar de lo sagrado. Corresponde, pues, a las figuras de la conciencia como saber del espíritu *en sí*. A su vez, la segunda figura (B) surge, dialécticamente, en el saberse del espíritu en cuanto «naturaleza superada» y, por tanto, vuelto sobre sí-mismo. Es la «religión *del* arte» (*künstliche Religion*) o *en* el arte, o mejor *en cuanto* arte, pues el espíritu, como un artista, contempla en el objeto que produce su propia actividad. En tal figura se expresa o manifiesta el espíritu *para-sí*. La tercera y definitiva figura (C) realiza la superación y síntesis de las dos anteriores, esto es, «cancela y asume (*aufhebt*) el carácter unilateral de

las dos primeras», y las integra así en un nuevo nivel. Es, por tanto, el espíritu manifiesto *en-sí y para-sí*, esto es, la religión manifiesta o *revelada* en la plena automanifestación del absoluto en la conciencia religiosa. Esta es la consumación de la religión en su verdad. Se despliega así el movimiento del aparecer o manifestarse del espíritu en la religión en tres grandes religiones —*A*) el mundo persa/egipcio/judío, con sus diferencias internas a las que podríamos llamar, genéricamente, religiones de la creación; *B*) la religión greco/romana o religión del artista, y *C*) el cristianismo o revelación del espíritu en la figura de la encarnación de Dios—, en una línea axial de desarrollo fundamentalmente eurocéntrica, como es el sentido evolutivo del pensamiento hegeliano. Esta diferencia entre ellas se refleja en el modo mismo de su representación de lo absoluto: En la religión natural (A), se trata de una representación *simbólico-mítica*, en tanto que un signo sensible remite a un contenido objetivo que lo trasciende y con el que se mantiene en una tensión inmanente. En cambio, en la religión del arte (B), la simbolización es directa o *expresivo/figurativa*, pues el signo sensible, la obra, expresa al artista que la pro-duce, pero está separada y contrapuesta a él. Por último, en la religión revelada (C), el signo sensible aporta en sí y por sí su significado, directa e inmediatamente; podría llamarse con Hegel *manifestativa*, por esta igualdad total e inmanencia del significado al propio signo.

Y una última observación estructural: esta segunda totalidad de la religión, como autoconciencia del espíritu en el tiempo, corre paralela a la primera totalidad del espíritu en el mundo, de modo que se corresponden (⇄) entre sí (Labarrière, SM 156):

Espíritu universal en su *conciencia*	⇄	Espíritu universal en su *conciencia de sí*
o figuras en la *historia* de mundo		o espíritu en la *religión*
— en sí		religión natural
— para-sí		religión del arte
— en sí y para sí		religión manifiesta

Y ambas totalidades reclaman, conforme a la estructura triádica del proceso dialéctico, cerrarse en una tercera y definitiva sección, como su unidad integradora. En tanto que en la religión consumada o revelada se da todavía *representación* (*Vorstellung*) de lo absoluto, tiene que ser disuelta esta «forma de objetividad», que aún hay en ella, y tras-pasarse el espíritu a la forma de su absolutez en el *concepto* (*Begriff*). Este traspaso nos abre a un nuevo y definitivo nivel, al espíritu absoluto presente a sí mismo en su *concepto*, esto es, en su ser en sí y para sí, *cabe sí en todo lo otro*, en su cabal autorreflexión, integrando así las dos totalida-

des precedentes —el espíritu en la historia y el espíritu en la religión—, en la definitiva *parousía* del Espíritu absoluto.

3. *La religión natural (o de la naturaleza)*

La presentación que hace de ella Hegel se encierra en una fórmula concisa y sobria, pero alambicada. Lo que Hegel subraya en ella es la duplicidad contrapuesta, esto es, no resuelta en el fenómeno religioso, entre ser conciencia objetiva del espíritu y la autoconciencia de este como sí mismo:

> El espíritu que sabe al espíritu es conciencia de sí mismo, y se es a sí en la forma de lo objetual *es*; y al mismo tiempo, es el *ser-para-sí*. *Él es para sí*, es el lado de la autoconciencia, y lo es, por cierto, frente al lado de su conciencia, o del referirse a sí en cuanto *objeto*. En su conciencia, es la contraposición (*die Entgegensetzung*) y por ello, la *determinidad* (*Bestimmheit*) de la figura, en la que se aparece y se sabe a sí (*Phä.* 369/789).

Vertida en términos más simples: en cuanto *conciencia* del espíritu, la religión natural es un saber de este, pero de *forma inmediata*, en su aparición sensible en algo que *es*, que está ahí; pero, a la vez, en cuanto *autoconciencia*, este saber de sí implica una contraposición en sí por darse en *forma objetiva*. De ahí su correspondencia estructural con la fenomenología de la conciencia por esta presencia cósica, material y sensible, de la esencia absoluta. El espíritu se ve a sí en forma de objetividad inmediata, en una figura sensible determinada —la luz (el fuego), el aire (la brisa), la tierra nutricia, el agua (la lluvia)—, que son signo inmediato de su presencia. Son las hierofanías del mundo sacral del mito, como revelaciones de lo *numinoso* natural como un valor indispensable para la vida, pero, a la vez, en la ambivalencia de lo que puede serle propicio o nefasto, según la exégesis de Rudolf Otto[14]. En términos simbólicos, en el relato mítico inmemorial que recoge el acontecimiento hierofánico, el signo sensible de la figura expresa de modo inmediato la

14. *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, trad. de Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1925. *Das Heilige* es un término alemán que designa tanto lo sacro como lo santo, según hace constar R. Otto. Por ello, él arbitra una nueva categoría: lo *numinoso* (de *numen*: en latín, fuerza de inspiración y, por ende, de vida) que los engloba a ambos en estadios diferentes: *das Heilige* es el numen de lo *sagrado* primordial, que aparece en las hierofanías; pero *das Heilige* arrastra a su vez «un excedente de significación en *lo santo*, que es lo sagrado en sentido moral» (p. 12). Lo sagrado o sacro es, pues, un ámbito anterior a la *aparición* de lo divino en la figura de los dioses o de un Dios. Me parece muy fecunda esta propuesta, que tiene, además, la ventaja de alcanzar tanto a la religión como al arte e, implícitamente, a la fuerza productiva de la propia naturaleza.

esencia absoluta. «En función de la *determinidad* de esta figura en la que el espíritu se sabe, es como una religión se diferencia de otra» (369/789). Pero se trata de aspectos o *facies* de lo mismo, partes de una única religión de la naturaleza. Esta diversidad interna puede darse también de modo dinámico secuencial, como fases de desarrollo de la religión natural, pues hay en ella tensión y movimiento. «En tanto que el espíritu —argumenta Hegel— se encuentra en la diferencia de su conciencia y de su autoconciencia, el movimiento tiene la meta de cancelar y asumir (*aufheben*) esta diferencia capital, y de, a la figura (*Gestalt*) que es objeto de la conciencia, darle la forma (*Form*) de la autoconciencia» (*ibid.*). Por lo tanto, de *irse produciendo* una conformación progresiva de estas figuras en orden a una manifestación del sí-mismo, dado que «el sí mismo representado no es lo *efectivamente real*» (*ibid.*). Pero el espíritu es fuerza creadora. Hay así una evolución de la(s) figura(s) estática(s) conforme al despliegue inmanente de la acción misma de *producir*. No es extraño, pues, el paso del naturalismo hierofánico al animismo y de este a la actividad del artesano (religiones del creacionismo). Hegel se mueve fundamentalmente en su filosofía de la religión, aun cuando no en exclusiva, en el área religiosa semítica (zoroastrismo persa, religiosidad egipcia, judaísmo, cristianismo) conforme con su teleología eurocéntica de la historia del espíritu. Es menester tener en cuenta, además, que el *contenido* representado en cada religión *refleja* su mundo histórico efectivo. En términos hegelianos: «La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso se muestra en que el espíritu *efectivamente real* tenga igual hechura que la figura con la que se contempla a sí, en la religión» (370/791). No se puede creer de veras en algo que no responda, de uno u otro modo, a la experiencia de lo real efectivo en un horizonte de mundo. De ahí que toda determinidad religiosa hay que tomarla en *propio*, es decir, en «el significado característico, allí donde es principio de esta religión particular y se halla acreditada por su espíritu efectivamente real» (*ibid.*). No estaría de más una observación complementaria. No es apropiado ver en estas páginas una historia abreviada de la religión, pese a la abundancia de los apuntes de Hegel, que completa más tarde en sus cursos de Berlín. Se trata solo del esquema axial de evolución de la conciencia religiosa, teniendo en cuenta la interrelación dialéctica de las dos dimensiones que concurren en su concepto: la *conciencia* de la esencia absoluta y la *autoconciencia* del espíritu para sí. Leída así, es una propuesta de reconstruir fenomenológicamente esta experiencia en el seno de la memoria histórica.

1) El primer estadio ha de ser el origen de la conciencia religiosa en la intuición inmediata de su objeto, «el misterio creador de su nacimiento» (*das schöpferische Geheimnis seiner Geburt*) —dice Hegel—, que reúna y confronte a la vez, como en todo nacimiento— «la noche de su esen-

cia frente al día de su desarrollo», traspasándose de lo uno a lo otro. En este ritmo simbólico de día y noche hay un elemento simple, originario, abarcador, que incluye tanto la dimensión de la conciencia y de la autoconciencia, a saber, la esencia luminosa (*das Lichtwesen*). *Religión de la luz. Ex Oriente, lux.* Es más explícito Hegel en este punto en su anotación en la *Filosofía de la historia*, a propósito del Imperio persa:

> La luz de Zoroastro es la primera que pertenece al mundo de la conciencia, al espíritu como referencia a otra cosa. También aquí existe la unidad de lo espiritual y lo natural; el mundo finito está comprendido en lo uno y lo natural en la luz. Pero esta unidad se cierne sobre la diversidad natural y, de esta suerte, surge la abstracción de la divinidad, junto a la cual todo lo demás solo tiene valor por cuanto es un rayo de la divinidad (FH I, 353).

El simbolismo de la luz es prácticamente universal; se da tanto en el zoroastrismo persa como en el budismo, en el osirismo egipcio, en el orfismo pitagórico, en el judaísmo y el cristianismo. En este fragmento se refiere Hegel a la religión solar persa y solo en un par de toques puntuales a la tradición religiosa judía[15]. La luz, en cuanto principio religioso (*lumen/numen*), fuerza y fuente de vida, luz exterior e interior, del ser y de sí mismo, es la primera manifestación del espíritu. A la vez, es la unidad inmediata del Objeto puro, que se da a ver, dejando ver toda cosa, y del Sujeto puro en su abstracción pensante. En este Objeto se refracta —dice Hegel— «el yo puro que, en su extrañamiento enajenante (*Entäusserung*), tiene dentro de sí, en cuanto *objeto universal*, la certeza de sí mismo, o bien este objeto es para él la compenetración de todo pensar y de toda realidad efectiva» (371/793 corr.). Pero es el yo de la autoconciencia señorial ——la forma del señor» (*die Form des Herrn*)— que estriba en su omnímoda potencia, y no en vano la religiosidad solar la vincula con el faraón o con el emperador. La luz no trabaja, se expande libre como la voluntad del señor: es, pues, el símbolo del poder soberano. Se trata de la luz naciente del amanecer (*Aufgang*), la aurora, que ha sido en la literatura universal un símbolo poético/místico del continuo renacimiento[16], pero que aquí designa la luz primigenia de

15. Ver L. Siep, WPh 223-224/CF 222, y A. Gómez Ramos, trad. cit., p. 964, nota 791. Creo que se trata de dos referencias puntuales, a los «ríos de fuego» del salmo 104, 2 y al Uno innombrable. Es curioso que Mircea Eliade compare este pasaje de Salmos con el himno religioso de Akhenaton como una prueba del monoteísmo de este último (*Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, trad. de J. Valiente Malla, RBA, Barcelona, 2004, I, 151 [HCIR]). En realidad, Hegel no sabe dónde situar el judaísmo en esta sección de la *Fenomenología.*

16. Una excelente recreación existencial de este símbolo, puede verse en María Zambrano, *De la aurora*, en *Obras Completas*, ed. de Jesús Moreno, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2018, IV/1, pp. 199-347.

donde surge el mundo. Es, pues, «la figura de la ausencia de figura, la que todo lo contiene y todo lo llena y se preserva en su substancialidad sin forma» (*ibid.*). Podría decirse que en ella está la fuerza posibilitante, germinante, de toda forma. Pero la luz tiene también su contraste[17]. «Su ser-otro es lo negativo igualmente simple, las *tinieblas*; los movimientos de su propia exteriorización, sus creaciones dentro del elemento sin resistencia de su ser-otro son ríos de luz en su simplicidad» (371/793), que configuran el firmamento[18], pero también «ríos de fuego» devoradores de «toda configuración», como el puro regreso del acto creativo hacia su ser para-sí. Incluso en términos descriptivos tiene el símbolo un potente lirismo: «De ahí que el contenido que este *ser* puro desarrolla, o su percibir, sea un jugar sin esencia adherido a esta substancia, la cual se limita a *despuntar sin sucumbir* (*aufgeht ohne in sich niederzugehen*) sin ser sujeto, y afirmar sólidamente sus diferencias por medio del sí-mismo» (*ibid.*). En este juego de luz/tiniebla, como las inagotables figuras evanescentes del crepúsculo de la mañana, se anuncia ya la subjetividad espiritual, pero sin serlo todavía, pues esta implica, fundamentalmente, muerte y resurrección. La substancia de la aurora parece diluirse en agua luz, como una fuente manando al amanecer, pero «no son más que atributos que no maduran hasta sostenerse por sí mismos, sino que se quedan solo en nombres de lo Uno de múltiples nombres» (*ibid.*). Todavía es luz pura y líquida que se anega en su mismidad virginal, como el pensamiento de lo Uno, pero ha de madurar hasta ser luz germinadora. Tiene que cuajarse en formas, en cuerpos luminosos, en constelaciones siderales, para darse consistencia. Pero tal derroche de la luz engendradora de formas es también su sacrifico. «La pura luz disgrega su simplicidad arrojándola como una infinitud de formas y se entrega al sacrifico del ser para sí, para que lo singular tome subsistencia en su substancia» (372/793-795).

2) El segundo estadio es el de la *religión de las plantas y del mundo animal*, tal como sigue en el relato mosaico de la creación. Hegel la

17. «La luz implica al punto su contrario: las tinieblas, como el mal se opone al bien. El bien no existiría para el hombre si no existiera el mal, el hombre solo puede ser verdaderamente bueno cuando conoce el mal» (FH I, 361). Y en el Génesis, la aparición de la luz conlleva su separación de la tiniebla (Génesis 1, 3-4). Claro está que se trata de un relato de la creación, por eso sorprende sobremanera que Hegel incluya el judaísmo en la religión natural —L. Siep lo ve problemático, WPh 225/CF 223— cuando en otros contextos lo diferencia tajantemente: «Al separarse lo espiritual de lo natural, de lo sensible inmediato, al establecerse la diferencia entre lo natural y lo espiritual, quedando lo natural relegado hasta convertirse en algo exterior, surge la desdivinización de la naturaleza» (FH I, 386).

18. A. Gómez Ramos recuerda que, en las lecciones de 1844 sobre *Filosofía de la religión*, Hegel se referirá al relato bíblico de la creación en Salmos 104, 2 (trad. cit., p. 964, nota 793).

llama «la religión de la *percepción* espiritual», pues está ligada a la pluralidad de los singulares —fuerzas vivas, *daímones*, plantas de infinita variedad, animales salvajes—, de modo que la vida generada pasa de la variedad inocente del reino floral al conflicto de especies animales enfrentadas. Se trata obviamente de una evolución de la vida hacia el sí-mismo, mediante el desarrollo de la oposición inmanente en el mundo animado, pero de una evolución en clave religiosa, pues en todo resplandece el fulgor progresivo de la manifestación de la fuerza creadora del espíritu. La planta es el primer fruto animado de la luz cósmica en maridaje fecundo con la tierra y el agua. Son tallos de luz que se multiplican y diversifican en un bosque viviente de infinita diversidad. Es la religión propia de los pueblos donde florece la agricultura. Con respecto al reino floral o vegetal, según Mircea Eliade, «el misterio de la sacralidad cósmica se simboliza en el Árbol del Mundo» (HCIR I, 70).

El numen inspirador de esta forma religiosa «es el misterio del nacimiento, de la muerte y del renacer identificado en el ritmo de la vegetación», lo que determina las ideas de tiempo circular y ciclo cósmico (HCIR 70 y 71). En cambio, en el reino animal, el numen determinante es variopinto en sus cualidades, ya en la fuerza que determina su rango, o en la habilidad que se asocia con cada especie, o en su modo específico de operar, incluso en su gesto y figura. Hegel se muestra confuso ante el culto egipcio a los animales con su extraña mezcla de formas animales y humanas en su estatuaria y ve en ello una incipiente aparición de lo espiritual en forma particularizada, mediante un turbio y abigarrado simbolismo[19]. A juicio de Ernst Cassirer, se trata de «una relación puramente mágica. Para la concepción de los pensamientos primitivos, los animales aparecen más dotados de ciertos poderes mágicos que todos los otros seres» (FFS II, 228). El culto animal es entonces un modo de transmutación en orden a participar en su secreto vital o revestirse de su poder. El simbolismo animal no tiene límite, cada figura presenta un enigma. El mundo, en cuanto todo orgánico, también puede ser venerado como un animal viviente, y la diversidad del poderío animal hace que predomine uno u otro signo en distintas regiones del mundo. Piénsese, por ejemplo, en lo difundido que estaba el culto del toro en toda la cuenca del Mediterráneo desde Creta hasta España. «La autoconciencia *efectivamente real* de este espíritu disperso es una multitud de espíritus del pueblo aislados y asociales que, movidos por su odio, se combaten hasta la muerte y se hacen conscientes de determinadas figuras de animales como si fueran su esencia» (372/795). A primera vista, parece

19. «Los egipcios —dice— contemplaron en el mundo animal lo íntimo inconcebible» (FH, II, 23-24), como quien se mira a un espejo —la vida animal— para descubrir rasgos o tendencias íntimas de sí.

una referencia al totemismo, que diferencia clanes y castas, como aseguran Kojève y Derrida, pero L. Siep disiente de esta lectura, basándose en que en las *Lecciones de filosofía de la religión* de 1827, Hegel hace expresa referencia al culto animal practicado por los egipcios (WPh 226/ CF 224). En cualquier caso, en esta belicosidad del mundo animal, concluye Hegel, se consume la determinidad religiosa de este «ser para sí, puramente negativo, y el espíritu entra en otra figura» (*ibid.*).

3) Se ha producido así, lentamente, un desplazamiento de la conciencia objetiva del *numen* desde el poder de dominación hacia un poder de pacificación, y, a la vez, un avance de la autoconciencia hacia la subjetividad humanizadora del sí-mismo. La evolución de la religión natural ha transitado así desde la fuerza creadora de la luz originaria hasta la productividad floral y animal, y desde ella, al producir mismo. O, en otros términos, desde la luz germinal hasta su creador, en el dios artesano. La nueva designación, «la religión del *maestro artesano*» (*Werkmeister*) expresa certeramente el gigantesco esfuerzo del espíritu, en esta tercera etapa, para irse desprendiendo de la naturaleza, donde estaba encantado en sus sortilegios y figuras, y abrirse hacia sí mismo. El espíritu busca encontrarse en la obra de su actividad, pero su camino es lento y arduo, pues su trabajo es todavía «instintivo, como el de las abejas en su colmena», es decir, no se ha alzado a la conciencia de su propio poder. Como bien apunta Jean Hyppolite, es «artesano, pero todavía no artista, porque no se ha concentrado en el pensamiento de sí mismo» (GS II, 527). Creo que para introducirnos en este nuevo espíritu resulta muy adecuada una indicación de Ernst Cassirer, que casi parece un comentario a este pasaje hegeliano:

> Pero esta actividad espontánea —dice— no se lleva a cabo en la forma de la libre reflexión, permaneciendo oculta para ella misma. El espíritu crea una serie de formas lingüísticas, mitológicas y artísticas sin reconocerse a sí mismo en ellas como principio creador. Es así como cada una de estas series se convierte para el espíritu en un mundo exterior independiente. Aquí no es el caso de que el yo se refleje en las cosas, sino de que el yo, en sus propios productos, se provee a sí mismo de una especie de opuesto, que para él aparece de modo completa y puramente objetivo (FFS II, 268).

Para esta sección se inspira Hegel en la religión del maestro artesano en la cultura egipcia, por esta extraña mezcla simbólica entre lo natural y lo espiritual[20]. El espíritu quiere desembarazarse de la naturaleza

20. En este intento de separación, cabe pensar en diferentes grados. Como señala de nuevo E. Cassirer, «a medida que el sentimiento y el pensamiento mitológicos van avanzando por este camino, tanto más claramente la figura de un *dios creador* supremo se destaca entre los meros dioses específicos y entre la multiplicidad de dioses singulares

sensible, sobre la que trabaja, e imponerse a ella, pero, a la vez, se enreda en ella, fascinado por su imaginación. «De esta suerte el espíritu aparece como el *artesano* que se graba a sí mismo en la piedra y saliendo de la subjetividad se viste con la objetividad externa, se esfuerza por hacerse objetivo» (FH II, 43). Pero no puede reconocerse en ello, pues tiene ante sus ojos una criatura híbrida, un mixto enigmático. «En Egipto se ofrece a nuestra consideración —precisa Hegel— la figura de la esfinge, figura biforme, mitad animal, mitad ser humano y con frecuencia mujer [...] Es lo espiritual que comienza a desprenderse de lo animal, de lo natural, y tender más lejos su mirada, pero aún no está libre del todo, sino que permanece preso en la contradicción. El hombre surge de lo animal, mira en torno, pero todavía no se sustenta sobre sus propios pies, todavía no puede libertarse totalmente de las cadenas de lo natural» (FH II, 9). En su esfuerzo por liberarse de lo natural, el maestro artesano desarrolla

> la primera forma, por ser la inmediata, es la forma abstracta del entendimiento y la obra no está todavía llena en ella del espíritu. Los cristales de las pirámides y obeliscos, sencillas conexiones de líneas rectas con superficies planas y proporciones iguales de las partes, de las que se ha eliminado la inconmensurabilidad de las curvas: tales son los trabajos de este maestro artesano de la estricta forma (*Phä.* 373/797).

Pero estas puras formas no significan nada de suyo y exigen revestirse de lo concreto/natural. «Ambos lados, al aproximarse mutuamente, retienen, uno frente al otro, la determinidad del espíritu representado y la de la envoltura que los reviste; el acuerdo del espíritu consigo mismo contiene esta oposición de la singularidad y la universalidad» (374/797). El único puente posible entre ellos es el simbolismo, múltiple y abigarrado, entre lo natural y lo espiritual, pero también a la recíproca, envolvente. Análogamente, en el arte plástico —la escultura y la arquitectura egipcias—, se combinan profundamente los elementos formales y los orgánicos, los de sustentación y los de ornamentación, los procedentes del reino animal y los del reino floral reducido ahora a mero adorno, formas animales con rostros humanos, como las esfinges, enigmáticas y profundamente turbadoras en su ambigüedad, o cuerpos

politeístas. En él aparee como resumida en un pináculo único toda la multiplicidad de la acción: en lugar de encontrarse en la intuición de un conjunto indeterminable de muchas fuerzas creadoras individuales, la conciencia mítico-religiosa se halla ahora en la intuición del puro acto de creación mismo» (FFS II, 256). En esta liberación de lo natural-sensible y reflexión hacia el acto creativo, el egipcio se queda a medio camino, en la conciencia del dios artesano, mientras que el judío la consuma en un salto. Por eso Egipto es politeísta, si se exceptúa el periodo de Akhenaton (el servidor de Dios), que fue afín al espíritu del monoteísmo, mientras que Israel fue monoteísta integral con su dios único y creador de todo.

humanos con caras animales, tratando de sugerir una intimidad, que no llega al gesto de la conciencia. «Por eso el maestro artesano unifica a ambos en la mezcla de la figura animal y de la autoconsciente, y estas esencias ambiguas, enigmáticas ante sí mismas, la esencia consciente en pugna contra la que no tiene conciencia» (375/801). La esfinge, con el enigma que propone, pero que no resuelve, es para Hegel, «la esencia de la cultura egipcia» (HF II, 10), a diferencia de los *misterios eleusinos* griegos, de los que es posible sacar sentencias válidas para la vida. En suma, Hegel llega a decir que su espíritu no habla; le falta lenguaje en cuanto expresión directa de sí mismo; su escritura es jeroglífica, entre icónica y expresiva, su cultura meramente simbólico/imaginativa, en su escultura «la figura es todavía muda», como en «los colosos de Memnón, que parecen cantar al amanecer con los rayos del sol»[21], pero —agrega Hegel irónico— «es solo resonancia, no lenguaje» (375/799). Es capaz de hacerles a sus dioses y faraones una morada, templos gigantescos y asombrosos con un laberinto en sus entrañas, pero dentro reposa el espíritu muerto. Y al igual que este exterior muerto del sí-mismo externo, la naturaleza remite a un interior que se repliega en sí, «la tiniebla simple, lo inmoto, la piedra negra sin forma» (*ibid.*)[22]. Esta nuda contraposición inerte de lo exterior y lo interior consuma el final de esta figura religiosa. A lo largo de su esfuerzo de purificación de lo natural sensible, «el maestro artesano se ha elevado a la escisión (*Entzweiung*) de su conciencia, por la que el espíritu encuentra al espíritu» (375/801). Se ha liberado como espíritu, apuntando hacia otra figura nueva de su existencia. Pero antes de penetrar en este nuevo ámbito, es conveniente abarcar con la mirada lo que se ha dejado atrás en contraste con lo nuevo que despunta:

> Estos monstruos en la figura, el discurso y la acción se disuelven en una configuración (*Gestaltung*) espiritual: en algo externo que ha entrado dentro de sí, y en algo interno que se ha exteriorizado en sí mismo fuera de sí; se disuelve en el pensamiento, que es una clara existencia que se da luz a sí misma (*der sich gebärendes*) y recibe su figura adecuada a él. El espíritu es *artista* (*Künstler*) (*Phä.* 375/801).

21. A. Gómez Ramos trae a colación el relato de Estrabón sobre el hecho. «La explicación podría estar —dice Gómez Ramos— en el cambio de temperatura que, al comienzo del día, provocaba la evaporación del agua, la cual, al salir por las fisuras del coloso, producía el peculiar sonido» (p. 965, nota 799).

22. Alusión, según la nota de A. Gómez Ramos, a la «famosa piedra negra cúbica en la Kaaba, que ya los árabes politeístas veneraban antes del islam» (p. 965, nota 799b).

4. *La religión del arte*

El título resulta elocuente en su equívoco. Desde luego, no se trata de la trivialidad de que el arte sea un instrumento de la religión en su imaginería y culto, ni tampoco, en sentido opuesto, de que el arte mismo devenga religión, tal como la entendieron los románticos. Hegel indica una unidad en la dualidad misma, no un híbrido, sino una conjunción. Se habla de una figura de la religión, de la religión *en cuanto arte*, es decir, de un espíritu o conciencia de la esencia absoluta, que se manifiesta produciendo (*hervorbringen*) la forma en que se expresa. Es este darse forma y residir en la forma, lo que caracteriza esta amplia sección dedicada a la religiosidad en Grecia. Hegel quiere subrayar de entrada la diferencia entre el espíritu/artesano, que lucha con la naturaleza para someterla, y este espíritu creativo de un pueblo, que se expresa a sí mismo, todo él, como un artista, en la forma interior de sus creaciones. Es sabida la afinidad existente entre religión y arte: ambos son formas simbólicas de la esencia absoluta y ambos representación objetiva (*Vorstellung*) de la misma. La analogía entre religión y arte puede ser llevada más lejos: en el arte hay inspiración, que suele personificarse en una musa, pero no es más que el propio genio poético, y en la religión, revelación o manifestación del espíritu a la conciencia creyente. Pero la tensión entre el signo sensible y el significado, que es propia del mito y de la religión, la resuelve el arte de un modo simple, viéndola como *significado inmanente* aportado por la propia acción poiética[23]. Aquí la afinidad se reafirma en su unidad originaria. El secreto de esta conjunción está en que lo *numinoso* del espíritu es aquí el poder del hombre. Religión y arte convergen en esta epifanía de lo humano en la figura de sus dioses. Esta forma bella es el pro-ducto que manifiesta a su espíritu creador: el hombre. «Esto hace —escribe Hegel en su *Filosofía de la historia*— que «el carácter griego sea la *individualidad bella* que el espíritu produce transformando lo natural en su expresión» (FH II, 97). Y, líneas más adelante, insiste: «Podemos llamar al espíritu griego el *artista plástico*, que convierte lo natural en expresión del espíritu» (*ibid.*). Ha surgido un término medio en que espíritu y naturaleza se equilibran en

23. Como ha señalado E. Cassirer, explorando esta semejanza entre religión/arte, «la conciencia estética es la primera que verdaderamente supera este problema. Puesto que desde un principio se entrega a la pura contemplación [...]; las imágenes trazadas mediante este procedimiento de la conciencia [el poético], adquieren una significación puramente inmanente. Frente a la realidad empírica de las cosas, esas imágenes confiesan ser 'ilusión', pero esta ilusión tiene su propia verdad, puesto que posee su legalidad propia. Al retornar a esta legalidad, surge una nueva libertad de la conducta: la imagen ya no repercute ahora sobre el espíritu como una cosa independiente, sino que para él se ha convertido en una pura expresión de su propia fuerza creadora» (FFS II, 318-319).

armonía. No es ya la Naturaleza en su poder originario germinante, que sobrepasa a todas sus criaturas, incluso al hombre, ni tampoco el Espíritu reflejado sobre sí en la extrema interioridad de su puro saber-de-sí mismo, que destruye toda representación (*Vorstellung*) en la noche de su negatividad, antes de alumbrar su *concepto* como ser cabe sí en todo lo otro-de-sí. Ahora se encuentra a medio camino de estas hierofanías, la primigenia/natural y la consumativa conceptual. Las fórmulas de Hegel en su reiteración se hacen intensivas. «Lo espiritual es lo libre; la afirmación del espíritu es la actividad condicionada por sí misma, el espíritu es el producirse a sí mismo. Esta afirmación del espíritu solo existe por referencia a la naturaleza» (FH II, 102), y en la naturaleza, pero no sojuzgándola, sino transfigurándola en el fulgor de la figura humana.

Este producirse bellamente en la obra se debe al espíritu real de un pueblo, seguro de encarnar «un espíritu ético verdadero», una forma de vida en libertad sin desfallecimientos ni arrogancias. Salta a la vista el contraste con la fase anterior de la religión natural. En esta hemos visto al espíritu aparecer como poder de dominación, concentrando la sacralidad natural en un individuo singular, hijo del sol, imponiéndose a los individuos que gobierna, en virtud de la excelencia de su origen. Y, ulteriormente, al surgimiento del espíritu totémico, en la confrontación entre pueblos que se odian y combaten hasta el exterminio, o en el espíritu de casta, que organiza el poder en un todo cerrado según un orden fijo de naturaleza. Lo que entra ahora en escena es el espíritu verdadero en la conciencia de su libertad. «Su espíritu efectivo es el pueblo libre en el que el *éthos* (*die Sitte*) constituye la substancia de todos, cuya realidad efectiva y existencia de todos y cada uno de los individuos singulares la saben como su voluntad y su acción» (376/803). El individuo vive libre en esta identidad inmediata con las costumbres y tradiciones de su pueblo, que encarnan su substancia, confiado en el poder de sus leyes, seguro de su patrimonio substancial de bienes y valores, y protegido por los dioses en que ha fraguado la idealización de su propia condición. Toda su cultura —el arte, la religión, el pensamiento— expresa esta glorificación de lo humano expuesto y contenido en sus límites. Hegel celebra esta dimensión apolínea de la cultura griega, encarnada en sus dioses —Zeus o la sabiduría, Atenea o la prudencia, Apolo o la medida y el orden —, y relega la otra religiosidad oracular de los misterios eleusinos, a la que toma por un resto de influencias extrañas, esto es, bárbaras y arcaizantes, las fuerzas irracionales de la naturaleza (los titanes, las furias, los demonios infernales). Al cabo, todo se ha reducido a las proporciones de un orden humano. El todo «reposa, por tanto, en que el individuo singular está satisfecho con la limitación (*Beschränkung*) de su existencia y no ha captado todavía el pensamiento sin límites de su sí-mismo libre» (376/805). F. Nietzsche, como se sabe, ha visto el precario

equilibrio entre lo dionisíaco y lo apolíneo como la tensión productiva del alma griega, de modo que el pesimismo trágico de los griegos es el origen de su fuerza. Mircea Eliade confirma, en cierto modo, este diagnóstico. No me resisto a una larga cita, porque aclara esta limitación de que habla Hegel como perfección:

> Lejos de inhibir las fuerzas creadoras del genio religioso griego, esta visión trágica condujo a una revalorización paradójica de la condición humana. Puesto que los dioses le han obligado a no traspasar sus propios límites, el hombre ha terminado por realizar la *perfección* y, en consecuencia, la *sacralidad de la condición humana*. Dicho de otro modo: el hombre ha redescubierto y llevado a su culminación el «gozo de vivir», el valor sacramental de la experiencia erótica y de la belleza del cuerpo humano, la función religiosa de toda alegría organizada colectivamente [...] el sentido religioso de la *perfección del cuerpo humano* —la belleza física, la armonía de los movimientos, la calma, la serenidad— inspiró el canon artístico (HCIR I, 339-340).

Yo diría mejor su canon existencial. Todo este equilibrio y confianza se echan a perder cuando el individuo ahonda en la conciencia de sí mismo. «Por eso, la consumación (*Vollendung*) de la eticidad en la autoconciencia libre y el destino del mundo ético son la individualidad que ha entrado dentro de sí, la ligereza absoluta del espíritu ético que ha disuelto dentro de sí todas las diferencias sólidas de su subsistir y las masas de su articulación orgánica» (377/805 corr.)[24]. Es la espina interior que florece en la plenitud[25]. El demonio socrático de la interioridad y libre conciencia compromete el prestigio de los dioses antiguos de la *pólis* y los héroes idealizados. «Esta certeza simple del espíritu dentro de sí es lo ambiguo (*das Zweideutige*) —dice Hegel—, esto es, la ambivalencia que encierra su actitud crítica de doble filo, que quiere, a la vez, «tanto un subsistir y una verdad firme, como inquietud absoluta y perecer de la eticidad» (377/805). En esta plenitud del espíritu griego se incuba el germen de su desintegración con la brecha que abre el ariete reflexivo hacia la autoconciencia.

24. Una nota de A. Gómez Ramos, precisa y oportuna como todas las suyas, trae a colación en este punto «el individualismo socrático y la comedia» (p. 965, nota 805).

25. Por distintas razones, tanto Nietzsche como Hegel no están bien avenidos con Sócrates; el primero le inculpa su intelectualismo que desintegró el espíritu trágico en moralismo y psicología (*El nacimiento de la tragedia*), y el segundo, su revuelta moral contra el espíritu de la ciudad, pese a que, como es sabido, Sócrates aceptó su condena a muerte, sabiéndola injusta en su fuero interno, como testimonio de su lealtad a las leyes de la ciudad. Véase mi estudio «La tensión crítica entre moralidad y eticidad», en *Hegel y el reino del espíritu* (EUG, Granada, 2019), especialmente el epígrafe «Tragedia en lo ético: el caso de Sócrates», pp. 235-240.

> Al romperse, pues, la confianza y doblegarse la substancia del pueblo que se repliega dentro de sí, el espíritu, que era el término medio de los extremos sin consistencia, ha salido, a partir de ahora, al extremo de la autoconciencia que se capta como esencia. Esta autoconciencia es el espíritu cierto de sí mismo que hace el duelo por la pérdida de su mundo y que ahora, elevado por encima de la realidad efectiva, produce su esencia a partir de la pureza del sí-mismo (*Phä.* 377/805).

La referencia al «*pro-ducir* (*hervorbringen*) su esencia» nos pone de nuevo en la pista de la religión del arte. Paradójicamente, en esta madurez a punto de precipitarse, es el momento en que el espíritu reflexiona sobre sus propias creaciones y cosecha sus mejores frutos en una sazón que ya no puede contenerse en su forma. Surge en «tal época —dice Hegel— el arte absoluto (*die absolute Kunst*)» (*ibid.*), el todo de religión-arte-pensamiento, concentrado en su foco simple de unidad: la idealización del hombre. Traza un límite fronterizo entre dos estadios diferentes: antes, el espíritu se perdía en el trabajo instintivo del artesano sin alcanzar conciencia de sí; sus obras monumentales y asombrosas eran el testimonio de una lucha titánica del maestro artesano por doblegar la naturaleza, pero estaban carentes del sí-mismo. Después, consumado el ciclo griego, «el espíritu saldrá fuera del arte para ganar una presentación suya más alta». Hegel anuncia ya la futura muerte del arte por la llegada especulativa del *concepto*. El *arte absoluto* se da de una vez por todas en el clímax del espíritu real efectivo de un pueblo libre. Absoluto, por este equilibrio de naturaleza y espíritu en su forma consumada, donde florece la autoconciencia o el ser para-sí; y, además, porque es la cima de un arte/religión a la medida justa del hombre. En esta madurez griega el espíritu se sabe en lo que ha sido, justo cuando comienza su ocaso. Pero en la noche germinará un nuevo amanecer, que ya será irremediablemente otro, pues el espíritu no se repite, se transforma. Su aurora anunciará otro sol: «ser no solo la *substancia* nacida del sí mismo, sino, en su presentación como objeto, ser *este sí mismo*, no solo parirse a sí a partir de su concepto, sino tener su concepto mismo por figura» (377/805). En una última mirada recoge Hegel, en clave *für uns*, la entera dialéctica de la religión, todavía en transcurso, desde el alba de la primera luz indecisa del espíritu abstracto, fundido aún en la sacralidad de la naturaleza en su parto substancial, al combate titánico por imponer a ella el sello del espíritu y, finalmente, a este alumbramiento del sí-mismo en la luz dorada de la obra del artista, donde resplandece la subjetividad del espíritu creador. Pero se trata ya de una madurez última, volcada hacia el ocaso, pues se anuncia la noche sagrada en que va a hundirse la autoconciencia para alcanzar la profundidad infinita del Sí-mismo. Este texto presenta una afinidad de fondo con el

Hölderlin de la elegía «Pan y vino»[26]. Hegel apunta a un más allá de la bella eticidad griega y de la religión del artista. Sócrates la ha iniciado con el descubrimiento de la autoconciencia moral, cuya culminación va a darse más tarde en el espíritu cierto de sí mismo (el moralismo de Kant). Entonces, aquella forma acuñada por los griegos de lo humano en su obra habrá devenido *forma pura*, «porque el individuo singular, en la obediencia ética y en el servicio, ha desgastado toda existencia sin conciencia y toda determinación firme, igual que la substancia misma se ha convertido en esta esencia fluida» (377/805). Se inicia así el largo proceso del retorno de la substancia a la subjetividad, paralelo al extrañamiento (*Entäusserung*) del espíritu en la objetividad, a cuyo final aparece el saber absoluto del espíritu, la manifestación directa del Sí-mismo. «Esta forma —dice Hegel crípticamente— es la noche en la que la substancia fue traicionada y se hizo sujeto[27], la noche de la certeza pura de sí mismo de donde el espíritu ético resucita como la figura liberada de la naturaleza y de su existencia inmediata» (377/805-807). Hegel utiliza deliberadamente un lenguaje poético —el símbolo de la noche en la tradición mística o en el Romanticismo (Hölderlin, Novalis)— para referirse a esta doble liberación, tanto de la religión natural como de la religión del arte, en esta *forma pura*, donde se ha disuelto toda la substancia objetiva y la misma forma artística (icónica) como producción del hombre —el hombre idealizado—, para dejar paso a una presencia real y efectiva del espíritu en la historia. El arte absoluto será devorado por una nueva religión, que nos introducirá en el secreto del Sí-mismo, un Dios de carne y hueso[28].

26. Celebra allí Hölderlin la noche sagrada, el ocaso de los dioses y hay una referencia velada a la figura de Jesucristo: «O bien bajó él mismo, tomó la forma humana y culminó / y terminó, consolador, la fiesta celestial» (*Werke*, cit., I, p. 170; *Antología poética*, ed. y trad. de F. Bermúdez, Cátedra, Madrid, 2002, p. 171).

27. A. Gómez Ramos apunta en una nota que Hegel «alude a la traición de Judas (Mateo 26, 22-25). Continuando con sus escritos de Berna, Hegel reitera su interpretación del paralelismo entre Sócrates y Jesús» (p. 965, nota 807). Es posible, pues esta traición a la substancia es una expresión demasiado fuerte para designar meramente su negación o superación especulativa, y parece referirse más bien a una persona. Líneas más adelante se habla de un individuo singular, en quien se consuma la pasión del espíritu. La traición al reino de Dios, anunciado por Jesús, fue entenderse como referida a Judas, por cometer un pecado contra el espíritu. Pero la etapa de Berna ha quedado ya demasiado lejos y para el Hegel maduro no hay asimilación posible entre Sócrates y Jesús. Se parecen en que ambos mueren para dar testimonio del espíritu, pero el término «espíritu» aparece ahora cargado con el sentido específico de la religión revelada o manifiesta. No hay, a mi juicio, continuidad ni paralelismo entre estas dos figuras; tal vez solo podría decirse que Sócrates prefigura a Jesús o que, más bien, apunta hacia él.

28. Un texto posterior de la *Filosofía de la historia* explicita este punto: «Los griegos han adorado a Dios en el espíritu, pues lo esencial es lo espiritual en general, pero no en el espíritu puro, no en el espíritu y en la verdad, sino en la forma del antropomorfismo.

> La *existencia* del concepto puro al que ha huido el espíritu desde su cuerpo es un individuo que él, el espíritu, elige para sí como recipiente de su dolor. El espíritu está en este individuo: como su universal y su poder, del que sufre violencia, y como su *páthos*, entregada al cual, su autoconciencia pierde la libertad (*Phä.* 378/807).

Hegel parece referirse a la pasión de Jesús como inmolación de su libertad en el sí dado al Espíritu. Quizás sea también anuncio de la «muerte de Dios» y la resurrección del espíritu en la comunidad de los creyentes. Se apunta ya hacia la religión manifiesta, «la religión del espíritu universal individualizado y representado» (*ibid.*), que dejará paso al *concepto* del espíritu. Tras esta obertura sobre la religión del artista, que luego ha de desplegarse en su desarrollo, Hegel avanza su división en tres partes, que corresponden, según el ritmo ternario de la dialéctica, al tránsito de lo inmediato abstracto a lo universal concreto, a través de su mediación; en suma, la obra abstracta, la obra viviente y la obra espiritual.

4.1. La obra de arte abstracta

De ahí que la primera forma que destacar en la religiosidad griega sea la «obra inmediata, la abstracta y singular» (378/807). Por ella entiende Hegel que la obra queda como cosa existente, de modo inmediato contrapuesta al artista. Esta separación y contraposición significan que este no se expresa en ella en cuanto individuo singular, sino como miembro del espíritu de un pueblo. Se retrae su autor en su singularidad para resaltar la objetividad de la obra en sí, en cuanto exposición de valores e ideales universales vigentes en la comunidad. Está, pues, orientada objetualmente, como representación cósica, «hacia la autoconciencia», pero solo en el culto es «vivificada» por el espíritu (*ibid.*). La obra, en cuanto algo singular existente, remite a la naturaleza, que está penetrada por la universalidad autoconsciente del espíritu del pueblo. «Pero la *esencia* del dios es la unidad de la existencia universal de la naturaleza y del espíritu autoconsciente, que aparece en su efectividad enfrente de aquella» (379/809). El artista es un medio por el que se realiza esta unidad de lo natural y lo espiritual, esta presencia del dios en la figura labrada en mármol o en cualquier otro elemento. Pero la inmediatez remite, a su vez, a la presencia en el signo de lo representado. El elemento natural está «reflejado dentro del espíritu, transfigurado por el pensamiento» (*ibid.*). Ha desparecido el abigarrado simbolismo de la cultura egipcia, en este caso de su estatuaria, donde lo sensible remite como signo a algo

Pero, a la vez, aunque tienen lo divino en la figura humana, su dios no se les ha aparecido en carne» (FH II, 101).

otro invisible. Ahora la idea del dios está presente en el signo, lo inhabita. «Los dioses griegos —dirá Hegel más tarde en sus Lecciones sobre *Filosofía de la historia*— no son ni personificaciones de poderes naturales ni abstracciones, como el tiempo, el cielo, el uno, el pensamiento puro [...]. No son alegorías [...] Los dioses griegos tampoco son símbolos. Los símbolos son signos de otra cosa [...] la individualidad de los dioses griegos expresa lo que los dioses son; son esencias éticas y su contenido es espiritual. Una cabeza de Apolo, que presenta escultóricamente al Apolo descrito por los poetas, no es un símbolo, sino una representación de carácter espiritual» (FH II, 111-112). En esta transparencia objetiva del dios en la forma artística, de la esencia de dios captable en una representación objetiva, intuitiva, funda Hegel la oposición de los nuevos dioses, idealizaciones de lo humano autoconsciente[29], y los viejos dioses, importados de Oriente, los de los misterios y los oráculos, que todavía arrastran la oscura placenta de la sacralidad natural:

> Por eso, la figura de los dioses tiene su elemento natural como algo cancelado, como oscuro recuerdo dentro de ella. La esencia baldía y la lucha enrevesada de la existencia libre de los elementos sin *éthos* de los titanes ha quedado vencida[30] y ellos expulsados a los confines de la realidad efectiva que se ha aclarado a sí, a las turbias fronteras del mundo que se encuentra y apacigua en el espíritu. Estos viejos dioses [...] han sido sustituidos por figuras que ya solo tienen en ellas un eco que recuerda oscuramente a aquellos titanes, y ya no son seres naturales, sino claros espíritus éticos de pueblos conscientes de sí mismos (*Phä.* 379/809).

De esta manera, un tanto expeditiva, resuelve Hegel el inmenso problema de lo irracional en el espíritu griego[31] y, como buen ilustrado, se pronuncia a favor de los dioses olímpicos, tomando a los cultos mistéricos por extraños y bárbaros[32]. «Se ha aniquilado —dice— la in-

29. «Este es el contenido de la religión griega, el objeto de cuya adoración es la humanidad idealizada» (FH II, 100).

30. «Se alude —dice A. Gómez Ramos en una nota— a la *Teogonía* de Hesíodo y la derrota de los titanes, vv. 680 ss.» (p. 966, nota 809).

31. Véase E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1983.

32. «Sabemos —escribirá más tarde— cuál es el fondo universal de Deméter y de Perséfone, nombres posteriores; sabemos que han ocupado el puesto de Baco; pero de lo báquico solo sabemos que lo principal eran historias y representaciones obscenas, que tienen sin duda un sentido universal, como entre los egipcios y los indios, y cuyo interés capital para la representación está constituido por la fuerza vital y las transformaciones que esta produce» (FH II, 115). Todavía más resolutivo se muestra Hegel más adelante a favor de su opción humanística: «Si queremos conservar los dioses del arte, hay que quitarles ese elemento indeterminado [...] Es un error creer que un pueblo tiene, además de las costumbres, cultura y religión públicamente reconocidas, otra sabiduría religiosa particular, metida en otro bolsillo por decirlo así» (*ibid.*, 116).

quietud de la singularización infinita» (*ibid.*), todo lo que es impulso, pasión, necesidad, clamor de la naturaleza. No es de interés la pasión, sino el *éthos* o forma de vida consciente, no el impulso ciego, sino la acción libre depurada, no la singularidad de quien la hace, sino la universalidad de lo puesto en obra. Esta purificación del espíritu religioso de todas las particularidades e impulsos naturales, que andan solo por los barrios bajos de la ciudad, tiene que darse también en el artista. Ellos no pueden interferir en esta manifestación. Su singularidad no puede nublar, perturbar, la aparición diáfana de lo divino en la forma.

> Frente a ella, [está] la esencia, está la autoconciencia, la cual siendo el lugar de nacimiento de esta figura, no deja para sí nada más que ser *pura actividad*. Lo que pertenece a la substancia, el artista se lo dio completamente a la obra, mientras que a sí mismo, en cuanto individualidad determinada, no se daba ninguna realidad efectiva en su obra; solo podía entregarle a la obra su consumación (*Vollendung*) enajenándose él, despojándose de su particularidad, descorporalizándose y ascendiendo a la abstracción de la pura actividad (*Phä.* 279/809 corr.).

Es una obra determinada, pero se trata de una determinidad, no arbitraria, sino objetiva, estable, abierta a la comunidad, que puede reconocerse en ella. «Lo que hay de común y ordinario en la obra de arte, el estar engendrada por la conciencia y hecha por manos humanas, es el momento del concepto que existe como concepto, que se enfrenta a ella» (380/811). La obra exhibe un paradigma. Cierto que se da en la obra la separación de los dos lados, «en sus mutuas determinaciones abstractas de la *actividad* y del *ser cosa*» (*ibid.*), pero la esencia objetiva del dios los relaciona y unifica. El artista es un *medium*; esta es su grandeza: ser capaz de «olvidarse de sí mismo» para «retener en cambio, el concepto de espíritu» (*ibid.*). Pero esta purificación encierra un sacrificio, no exento de amargura. «El artista experimenta entonces en su obra que él *no* ha producido una esencia igual a él» (*ibid.*). La obra es venerada y admirada «como al espíritu que es su esencia» (*ibid.*). Pero por mucho que se admire y se venere su obra, no es propiamente la suya; es la sede de la esencia del dios de y para la comunidad. Las grandes obras permanecen anónimas, porque han de llevar solo el sello de su dios. La admiración en que se las tiene «es más bien la confesión que se le hace al artista de no ser su igual» (*ibid.*). La morada del dios en la cosa lo ha borrado a él. Queda la cosa inhabitada y reconocida por su dios.

Por eso, debe de haber un modo en que la realización de la obra, en cuanto cosa pública o patrimonio de la comunidad, retenga en la cosa misma la autoconciencia del que la ha producido. Ya sabemos que este modo único es la palabra. «Este elemento superior es el *lenguaje*: un

ser que está siendo (*Dasein*) inmediatamente existencia (*Existenz*) autoconsciente» (380/811). La obra es así puesta en un elemento universal, en la autoconciencia se expresa en su singularidad, a la vez que se entrega a los demás «en la fluidez y la unidad universalmente comunicada» (*ibid.*). Hemos ido subrayando a lo largo del itinerario el papel fundamental que juega el lenguaje en la *Fenomenología*, ya se trate de la conciencia, la autoconciencia, la razón o el espíritu, pues no hay modo de hacer experiencia sino en comunicación. La solitaria o es arbitraria o está alucinada. El espíritu vive en la comunidad, como su vínculo religante, y se da a saber en la palabra. Junto a la estatuaria, se hace ahora entrar en juego el *himno* y el *oráculo*. La autoconciencia está cabe sí en el himno, donde la esencia está interiorizada en pensar puro y devoción. El himno, que glorifica al dios, «retiene en él la singularidad de la autoconciencia, y cuando se lo escucha, esa singularidad está ahí, al mismo tiempo, en cuanto universal; la devoción, encendida en todos, es la corriente espiritual que, en las múltiples caras de la autoconciencia, es consciente de sí como una actividad *igual* de todos, y como *ser simple*» (380-381/813). En y por su unidad indivisa, como el lenguaje en que se glorifica al dios, a la esencia objetiva universal, el himno une a la comunidad. Esto es decisivo si se tiene en cuenta que la religión expresa la autocomprensión que tiene de sí el pueblo real efectivo al que pertenece, en sus valores e ideales de existencia. La religión no solo es artística, sino política. En cuanto arte, expresa y realiza la autoconciencia, pero en cuanto política, conserva y actualiza un patrimonio común. En el himno canta la comunidad, y la gloria de su dios revierte sobre el pueblo que lo adora. Honrándolo a él, se honra a sí mismo que lo ha producido en la obra y lo ha interiorizado en el cántico como su dios. Este nuevo contexto de la comunidad le permite a Hegel establecer de nuevo una neta diferencia entre el himno y el oráculo. En el himno canta el pueblo en su culto colectivo a la esencia, en que se recoge la autoconciencia pública de todos. Los nuevos dioses lo son de la comunidad política, y por eso son públicos y notorios. Son dioses de la ciudad, destinados por y para ella. Representan valores en que se reconoce la ciudad en su sello característico. Atenas es la ciudad de Atenea, la diosa que la ha tomado bajo su protección, y su ciudad trasmite un estilo peculiar de vida. El día de su patronazgo, ella se comprometió, según cuenta Esquilo en *Las Euménides*, a mantener el *éthos* de la ciudad en la prudencia[33]. Hay tam-

33. «Aquí —dicta la diosa— el respeto de los ciudadanos, y su hermano el miedo, los disuadirá de cometer injusticia [...] Porque si contaminas el agua clara con turbias corrientes y fango, jamás hallarás qué beber. Aconsejo a los ciudadanos que respeten con reverencia lo que no constituya ni anarquía ni despotismo, y que no expulsen de la ciudad del todo el temor, pues ¿qué mortal es justo si no ha temido a nada?» (*Euménides*, vv. 690-700).

bién dioses nacionales, en el sentido mejor del término —no nacionalista exclusivista—, porque integran un pueblo con una lengua común y un patrimonio cultural, que es la esencia y la gloria de todos. El panhelenismo es el nacionalismo inclusivo de la religión del arte y de la ley por encima de clases y confines.

El otro lenguaje de la religión es el *oráculo*, pero, como advierte Hegel, «la lengua del dios, no es la de la autoconciencia universal» (381/813). Con eso está dicho todo. El dios habla en cuanto tal dios singularizado, en respuesta a consultas de sus fieles, y su oráculo, lejos de ser una revelación, es una lengua extraña, que hay que descifrar. Ya señaló Heráclito en referencia al culto en Delfos al dios Apolo, que «el Señor, al que pertenece el oráculo de Delfos, ni habla ni oculta, sino que simboliza (*semainei*) (frag. 93), esto es, habla de modo críptico y simbólico, da a entender algo, que no se acaba de entender. Aunque Apolo es el dios de la ley y el orden, su oráculo no esconde una secreta sabiduría. Lo más conocido y celebrado de lo que ha dicho la *pitia*, en un trance extático», y asistida por un chamán, es «conócete a ti mismo», donde se ha visto el estilo apolíneo de la medida. No se recuerda nada más digno que esta sentencia. Para colmo, el oráculo requiere de una interpretación y, por ende, remite a otra lengua, que no sea la oracular. Hegel encuentra en este culto místico y chamánico prácticas de las religiones arcaicas de la naturaleza. Desdeñosamente ironiza sobre ello: no dice nada determinado, sino en esa vaga e indeterminada luz del amanecer que se ha dado en el origen de la religión natural: «Enuncia acerca de la esencia, proposiciones igualmente simples y universales, cuyo contenido es sublime en su verdad simple, pero que, en virtud de esta universalidad, se le aparecen, al mismo tiempo, como triviales a la autoconciencia que continúa su formación» (381/813). Pero esta autoconciencia formada sabe a qué atenerse, pues la verdad es para ella lo que es en sí, esto es, lo substantivo universal; no tiene la forma de lo contingente y extraño, sino *«en cuanto la ley segura y no escrita de los dioses que vive eternamente»* (*ibid.*) —subraya Hegel con énfasis, teniendo en cuenta al derecho natural originario—. De ahí que, como muestra de ello, se refiera a un sabio antiguo (posiblemente Sócrates, como apunta A. Gómez Ramos[34]), el cual determinaba por sí lo que es «bueno y bello», a diferencia del oráculo que «toma su saber acerca de lo contingente de los pájaros, de los árboles, o de la tierra humeante, cuyos vapores le roban su prudencia a la conciencia» (*ibid.*), tal como ocurría en los trances extáticos de la pitonisa en Delfos o en Dodona; a lo que agrega Hegel, buen ironista, una burla más, pues el sabio «expresa con ello la mentalidad ética de

34. A Sócrates, tal como aparece en el *Teeteto* 186a y 151a (trad. cit., p. 966, nota 815).

la indiferencia frente a lo contingente, mientras que el oráculo, en cambio, trata lo contingente en sí como interés esencial de su pensar y saber» (382/815). En fin, para que no quede duda de su distancia con esas prácticas, remata su crítica expresamente. «Pero las verdades universales, por ser sabidas como lo que-es-en-sí, las reivindica para sí *el pensar que sabe*, y la lengua de esas verdades ya no es extraña para él, sino propia» (381-382/815 corr.).

Desde estos desvaríos oraculares, vuelve Hegel al tema de la religión del arte, buscando compensar la rigidez de la representación —«el carácter de cosa de la estatua»—, por el culto, que la anima. El himno de glorificación se compenetra con el culto, la representación con la acción ritual, en fin, el himno con la devoción. Para Hegel, lo esencial religioso no está en la imagen, sino en la acción cúltica. Como subraya Ernst Cassirer, citándolo encomiásticamente, ha sabido ver «en el culto el punto central de la interpretación del proceso religioso» (FFS II, 272)[35]. En la *Fenomenología* se distingue entre el culto abstracto —consistente en las prácticas rituales de purificación exterior y en las otras interiores ascéticas del trabajo y la formación, que permiten al yo desprenderse de toda particularidad— y el «culto concreto» efectivo de elevar el alma purificada al dios y que este descienda a ella para ser acogido. «La devoción es la satisfacción inmediata y pura del sí mismo por y dentro de sí mismo. Es el alma ya limpia la que es inmediatamente solo esencia en el seno de esta pureza, y es una cosa con la esencia» (382-383/817). Lo propio del culto es el acto de la unificación del creyente con su dios. El culto es, en términos hegelianos que repite Cassirer, «*el proceso eterno del sujeto por identificarse con su esencia*. Pues, aunque en el culto dios aparece por *una* parte y el yo, el sujeto religioso, aparece por *otra* parte, su significado es al mismo tiempo la unidad concreta de ambos en virtud de la cual se tiene conciencia de que el yo está en dios y dios en mí» (FFS II, 272-273). Esa tendencia del culto hacia la interiorización permite disponer la morada, en que va a inmorar el dios, y, por lo mismo, la elevación hacia él representa una apropiación del mismo dios, que desciende a la autoconciencia. «La conciencia propiamente dicha se eleva así a su autoconciencia *pura*. Dentro de ella, la esencia tiene el significado de un objeto libre; por el culto efectivo, este objeto retorna al sí-mismo» (383/817). Ahora bien, esta unidad de dos lados, separados al comienzo, encierra una dialéctica sutil de cancelación recíproca. Cada uno se sacrifica y entrega al otro, cancelando su separación. El yo disuelve su particularidad, que tenía como algo en

35. Todo el capítulo, dedicado al «culto y sacrificio», con que cierra Cassirer su *Filosofía de las formas simbólicas*, puede leerse como un comentario penetrante a la tesis sostenida por Hegel sobre el culto como acción.

sí efectivo, para identificarse con la esencia absoluta, y esta, a su vez, al descender hacia él, recibe en el culto la auconciencia del creyente y vive en su adoración. La clave de la unificación en el culto reside, pues, en el sacrificio respectivo. «Por eso, la acción del culto propiamente dicho comienza con la entrega pura de una posesión que el propietario derrama o convierte en humo, aparentemente sin ningún provecho para él» (383-384/819). Renuncia a parte de su posesión y su derecho, pero con ello «refleja la acción en lo universal o en la esencia que la reflexiona dentro de sí» (*ibid.*)[36]. A su vez —añade Hegel—, «a la inversa, también sucumbe la esencia que es» (*ibid.*). En el fruto entregado o en el animal sacrificado, se sacrifica el dios mismo que se entrega en los mismos dones del sacrificio. El fruto consumido o «el animal que se sacrifica es el signo de un dios», que también renuncia con ello a su derecho, sea el superior de los dioses uranios, sea el inferior de los dioses subterráneos. El sacrificio, en tanto que actividad, es algo autoconsciente, y esto solo es posible por parte de la esencia divina si esta «tiene que haberse ya sacrificado ella misma en sí, y lo ha hecho al darse existencia y haberse hecho un animal *singular* y un *fruto*» (384/819). De modo que, en este intercambio, lo sacrificado en honor de los dioses, para que nos sean propicios, redunda en beneficio del propio hombre. Forma parte de su provecho, del banquete sagrado y de su disfrute. El dios mismo es consumido y apropiado en la acción ritual:

> Este disfrute es el poder negativo que cancela tanto la *esencia* como la *singularidad*, y es, al mismo tiempo, la efectiva realidad positiva en la que la existencia objetual de la esencia se ha transformado en existencia autoconsciente, y el sí mismo tiene la conciencia de su unidad con la esencia (*Phä.* 384/819).

Se ha consumado, pues, la unificación, por la que la esencia absoluta ha entrado a formar parte de la autoconciencia que la adora. Pero el culto es fundamentalmente devoción, y esta prosigue en el servicio al dios para honrarle, con lo cual se conserva la sacralidad del templo y animan sus estatuas. La honra al dios, por su parte, revierte sobre el honor del que lo sirve, y como el culto es social, del pueblo entero que lo adora. «De este modo, a cambio de su donación, recibe la réplica del dios agradecido y las pruebas de su favor [...] Al hacer sus honores y

36. E. Cassirer subraya que, en toda cultura religiosa, el sacrificio es una práctica ascética de autocontención y limitación de los deseos e impulsos para favorecer la potenciación de facultades superiores. «Las formas del ascetismo —dice— que suelen ser un elemento fundamental de la fe y de la actividad religiosa tienen sus raíces en la concepción de que cada extensión e intensificación de los poderes del yo depende de una restricción correlativa» (FFS II, 274).

ofrendar sus dones tiene de manera inmediata el disfrute de su propia riqueza y brillo» (385/821).

4.2. La obra de arte viva

Ya se ha indicado que la religión de los griegos es esencialmente política, esto es, pública y nacional, en la medida en que expresa en sus dioses el espíritu de la ciudad en los valores consagrados en su forma de vida. Es «el pueblo ético, que sabe a su Estado y a las acciones de este como la voluntad y el llevarse a cabo de él mismo» en cuanto esencia universal. Pero ¿qué hay del individuo en sí mismo, del hombre de carne y hueso, a diferencia del ciudadano? Una religión oficial no expresa la intimidad del individuo, en sus angustias y aspiraciones, en su soledad frente al destino y la muerte. El culto público —dice Hegel— «tan solo les proporciona su subsistencia y su substancia simple como tal, mas no su sí-mismo efectivo, el cual, antes bien, ha quedado desechado» (385/821); les confiere a todos una identidad comunitaria, pero no toca su originaria identidad como cada uno en su unicidad. Pero ya sabemos que la esencia universal necesita de la profundidad del sí-mismo para ser espíritu y saberse en su verdad, aunque todavía —advierte Hegel— no llegue a ser «la verdad que se sabe a sí misma en su profundidad» —cosa que se reserva para la religión revelada—. Es esta nueva dimensión del sí-mismo individual la que tiene que reflejarse en la faz de los dioses y en su culto, «no solo la justificación universal de su subsistencia, sino, también, su existencia autoconsciente». Decía antes que el individuo, en su facticidad singular, es un hombre de carne y hueso, o, dicho de otro modo, espíritu encarnado. Este *páthos* del destino individual no cabe en la religión de la obra artística. Se requiere de otro tipo de arte para modelar el sí-mismo en una *obra viva*. Se trata ahora del espíritu en la naturaleza y en la vida singular, o, en otros términos, del espíritu revelado en la forma de corporeidad viviente. En esta nueva dimensión, Hegel vuelve la vista, de un lado, a la religión de los *misterios*, donde revive la arcaica sacralidad de la naturaleza, y del otro, a la religión del *juego* formativo por excelencia, el deporte.

En cuanto a la primera, la aparición de lo numinoso es un poco críptica. «Así, pues, lo que sale del culto es la autoconciencia satisfecha en su esencia y el dios retornado a ella como a su morada. Esta *morada* (*Stätte*) es para sí la noche de la substancia o su individualidad pura» (386/823); es decir, cuando desparecen en la noche los dioses públicos de la ciudad, que garantizan la substancialidad común, queda desnuda, en su soledad, la individualidad pura, el yo con su destino, como la nueva morada que inhabita un dios para la carne sufriente. «Este *páthos* es, para sí, la esencia del amanecer, la cual, sin embargo, en adelante, se ha-

brá *hundido* dentro de sí y tiene en ella misma su *atardecer*, la autoconciencia y, por ende, existencia y realidad efectiva» (386/823). Recuérdese aquella primera luz del amanecer de lo sagrado, donde se escondía un yo puro, pero todavía velado, en la manifestación germinal de la naturaleza. La vuelta de esta sacralidad originaria, superada ya la vieja religión natural, representa ahora una aurora con ocaso —la autoconciencia—, su noche interior padecida, su muerte y renacimiento, su concreta individualidad. Es una naturaleza para el hombre en cuanto espíritu encarnado, una sacralidad nutricia para su vida:

> La esencia silenciosa de la naturaleza que carece de sí-mismo gana en su fruto el nivel en el que esa naturaleza, preparándose y digiriéndose a sí misma, se ofrece a la vida que sí tiene sí-mismo; en la utilidad de poder ser comida y bebida alcanza su perfección suprema; pues, en ella, es la posibilidad de una existencia más alta y toca al ser espiritual ahí existente (*Phä.* 386/823 corr.).

Esta naturaleza humanizada, consustancializada en el hombre como sustento y fuerza vital, fermenta una nueva forma cultural, el *espíritu de la tierra* (*der Erdgeist*)[37], esto es, la fuerza sagrada originaria de todo lo que nace y crece vitalmente, e incluso renace en su propio ocaso, en oposición del espíritu celeste o uranio de los dioses olímpicos. «En su metamorfosis, ha madurado hasta ser, allí, el principio femenino de la alimentación, y aquí, el principio masculino de la fuerza autoimpulsada del ser ahí (*Dasein*) consciente de sí» (*ibid.*), Deméter y Dionisios[38], amanecer y ocaso, respectivamente, nacimiento y renacimiento, por donde se propaga y cultiva el 'espíritu de la tierra', de cuanto se da para el goce y el incremento vital del sí-mismo. Los misterios en Grecia son, por un lado, los de Eleusis, en los que se honraba a Deméter, diosa de la agricultura, esto es, de la fecundidad y el renacimiento de la vida, y que, además, había salvado a su hija Perséfone de los infiernos. Y, por otro, los de Dionisios, venerado en varias ciudades griegas, el dios sufriente, «nacido dos veces» como se lo conoce en la mitología, y renacido después del descuartizamiento por los titanes, retornado del Hades (Heráclito, frag. 15), convertido en símbolo de la pasión y el frenesí vital. Con los misterios se alude a los «secretos» que había de conocer y seguir el iniciado (*mystes*) en su nueva forma de vida[39]. Hegel, severo

37. De tan profundas resonancias en el *Fausto* de Goethe.

38. Como recuerda A. Gómez Ramos en una nota oportuna, trad. cit., p. 966, nota 823.

39. Sobre ella escribe Mircea Eliade en su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*: «Ignoramos igualmente por qué motivo se creía que aquella visión [la imagen de la pradera luminosa de los justos] cambiaba el destino ultraterreno de los iniciados. Pero no

racionalista, reduce toda esta especulación sobre los misterios a su dimensión existencial propia: «Pues lo místico no es que un secreto o algo que no se sabe esté oculto, sino que consiste en que el sí-mismo se sepa uno con la esencia, y esta esté, entonces, revelada» (386/823)[40]. No hay, pues, en los *misterios* nada escondido, impenetrable, inefable que escape a la manifestación, aun cuando no basta para ello con una mera manifestación, ya que «aquello de lo que se dice que es manifiesto a la razón, al corazón, es todavía secreto, de hecho, pues falta aún la certeza realmente efectiva de la existencia inmediata» (*ibid.*) En este caso —precisa Hegel— se requiere de una doble certeza alcanzada en el culto —la objetual y la del goce—, pues la religión «no es solo certeza inmediata, sino certeza que puramente sabe, la del sí-mismo» (*ibid.*). Lo manifiesto para el espíritu autoconsciente en los misterios de Eleusis «es la esencia *simple* en cuanto movimiento (*Bewegung*)» del espíritu en la naturaleza, que, de una parte, surge como la luz del amanecer, de «su ocultamiento nocturno para subir a la conciencia, y ser su substancia que la alimenta en silencio»; y, de otra parte, «volver a perderse también en la noche subterránea, en el sí-mismo, y demorarse arriba únicamente con un anhelo silencioso de la madre» (387/825)[41]. Un misterio análogo de pasión se celebraba en los cultos en honor de Dionisios, que es vida y muerte, deseo y apaciguamiento, infierno y gloria, delirio y éxtasis[42], en suma, renacimiento continuo en la figura del dios renacido, «errante

cabe duda de que el iniciado percibía 'un secreto divino' que lo convertía en familiar de las diosas (Deméter y su hija). En cierto sentido era 'adoptado' por las divinidades eleusinas. La iniciación revelaba a la vez la proximidad con el mundo divino y la continuidad entre la vida y la muerte» (HCIR I, 384).

40. En su obra posterior, *Filosofía de la historia*, se muestra Hegel aún más explícito y severo: «Los misterios —escribe— son antiguos; ya solo por eso se los consideraba como algo profundo, en donde se exponía la más pura verdad del hombre. Especialmente se ha sostenido la hipótesis de que en los misterios se enseñaba la unidad de Dios, frente al politeísmo de la religión nacional, y también la doctrina de la inmortalidad de las almas, de la bienaventuranza de los que se conducen moralmente y de los tomentos eternos de los impíos. Peto todo eso es poco más o menos invención. Los misterios son antiguas religiones, y es, por tanto, antihistórico y necio creer que en ellos eran descubiertos y representados hondos filosofemas. Al contrario, lo antiguo tiene que ser por naturaleza lo rudo» (FH II, 114).

41. Es una referencia al viaje de Deméter a los infiernos para salvar a su hija Perséfone, Algo así como la esencia de lo femenino primordial, una pasión que engendra vida, que sustenta y alimenta, pero que es capaz de hundirse en la noche subterránea, para reengendrar de nuevo y hacerla volver a la vida.

42. Sobre el entusiasmo dionisíaco —la locura (*manía*) divina por la posesión de Dionisios— y su significado, ha escrito Mircea Eliade: «El éxtasis dionisíaco representa ante todo la superación de la condición humana, el descubrimiento de la liberación total, la obtención de una libertad y de una espontaneidad inaccesible a los hombres. Que entre estas libertades figura también la liberación con respecto a las prohibiciones, las regulaciones y los convencionalismos de orden ético y social, parece cierto, y ello explicaría en parte la adhesión masiva de las mujeres. Pero la experiencia dionisíaca llegaba a niveles

ahora como turba de mujeres alucinadas [las bacantes], vértigo desatado de la naturaleza en figura autoconsciente» (287/825). Ambos cultos representan la revelación del espíritu inmediato en la naturaleza, lo sagrado natural, «el misterio del pan y del vino, de Ceres y Baco»[43], pero para la revelación cabal del espíritu faltan los otros dioses de lo alto, los uranios o olímpicos, «cuya individualidad encierra dentro de sí, como un momento esencial, a la autoconciencia en cuanto tal» (*ibid.*). Y falta, sobre todo, la revelación del espíritu en y para sí mismo, en el sacrifico integral, apuntando aquí hacia la religión revelada en el cristianismo: «El espíritu, entonces, no se ha sacrificado todavía a ella como espíritu *autoconsciente*, y el misterio del pan y el vino no es todavía el misterio de la carne y la sangre» (*ibid.*).

Y desde aquí, dirige Hegel su atención hacia la otra forma de religión del sí-mismo, hacia «el momento *abstracto* de la *corporalidad* viva de la esencia», tal como se manifiesta en las figuras de los atletas que compiten en los Juegos Olímpicos. «El hombre, entonces, se pone a sí mismo en lugar de la estatua como figura educada y elaborada en un *movimiento* perfectamente libre, igual que aquella[44] era la *quietud* perfectamente libre» (387/825). Aquí el espíritu no se limita a producir-se en una figura o imagen inanimada, sino que se produce a sí mismo en una *obra viviente*, esculpida por el ejercicio y la competición en la palestra. Si todos se lucen en su destreza y merecen por ello ser portadores de la antorcha, uno, el vencedor, «se destaca entre ellos, y es el movimiento configurado, la elaboración lisa y la fuerza fluida de todos los miembros: una obra de arte viva y dotada de alma que empareja la fuerza con su belleza» (387/825-827). Parece una visión inspirada en los himnos de Píndaro a los vencedores. Ciertamente en el juego hay ligereza, y, por tanto, libertad, pero también la seriedad de poner la vida en ello; pero no es la seriedad obligada de enfrentarse a la necesidad natural ni tampoco la hosca seriedad de la renuncia a lo natural, como el ascetismo, o la de abstraerse de todo lo condicionado en el rigor del puro pensamiento. Aquí no hay renuncia, sino dominio. «El lado natural sigue existiendo —precisa Hegel en su *Filosofía de la historia*—, pero está incorporado al espíritu de tal modo que puede ser un signo, un órgano del espíritu [...] en el juego está seguro de sí mismo, brota por sí independiente y la seriedad se limita a revelar la libertad del hombre en *su* cuerpo y *sobre* su cuerpo, como algo que ha sido producido, trabaja-

más profundos [...]: una forma de comunión con las fuerzas vitales y cósmicas, justificada por una posesión divina» (HCIR I, 467).

43. Ahora los cita Hegel en sus nombres latinos.

44. Referencia a la anterior manifestación de la religión artística en la imagen de los dioses, cuya *quietud*, la de la estatua, es símbolo de su esencia lograda, de la calma sagrada de su perfección inmóvil.

do, transformado por él mismo» (FH II, 99-100). Por eso es bella y noble, pues está labrada conjuntamente por el esfuerzo y la armonía. En los Juegos se le asociaban el canto y la danza, el himno a la gloria del atleta, ensalzando su victoria, y la danza que volvía su armonía rítmica y ligera en el encanto de la música. El ideal ético de la *kalokagatía* —el alma noble y bella— alcanzaba su plástica en los cuerpos de los atletas, una nueva edad de los héroes en la escala de lo armónico humano. En verdad, ellos forman parte del honor de su pueblo tanto como el aura de sus dioses. Pero, a la vez, los trascienden, en un impulso integrador, panhelénico, más aún, cósmico, pues los atletas forman parte de una gloria universal. Los dioses son siempre particulares, los de cada pueblo; en cambio, el triunfo de los atletas sobre el cuerpo tiene en sí un valor universal. Cualquier hombre puede mirarse en él sin envidia ni arrogancia. «Por eso, su pueblo no es ya consciente de su particularidad dentro de él, sino más bien, de haberse desprendido de ella y es consciente de la universalidad de la existencia humana» (388/827). No obstante, Hegel reconoce que la perfecta unidad de lo interior y lo exterior no está en el cuerpo armónico, sino en el lenguaje. De ahí que la obra de arte viviente ha de dejar paso a una nueva fase de la religión del artista.

4.3. La obra de arte espiritual

Con este nuevo viraje, la obra viviente se traspasa en literatura. No hay nada sorprendente en ello. Ya se ha mostrado antes la afinidad profunda entre religión y arte que posibilita su conjunción. Pero este vínculo reside en la fuerza del simbolismo, que acontece tanto en el mito como en la representación religiosa. La religión es la poesía de lo originario, el acontecer de lo sagrado numinoso en la imagen y en la palabra; la poesía, la religión en su autocomprensión interna para el espíritu. «La poesía —ha escrito Wilhelm Dilthey— es el órgano para la comprensión de la vida, el poeta es un vidente que intuye el sentido de la vida [...] Toda poesía lírica, épica o dramática eleva la experiencia singular a la conciencia de su significación» (TCM 196). Pero la experiencia originaria de toda cultura ha sido religiosa, la apertura del alma hacia lo invisible, como una fuente de fuerza (*mana*) y de sentido. No hay nada previo a la religión o más fundamentante en el orden existencial; «se experimenta por vez primera en los símbolos religiosos la visión de la vida y del mundo» (TCM 27)[45]. Y el símbolo es por esencia social por ser lingüís-

45. En otro momento, especifica Dilthey la fecundidad cultural de este carácter primigenio, pero, por lo mismo, primitivo, en una forma de vida: «Esta experiencia religiosa concentrada acopla las ideas religiosas elementales en concepciones religiosas del mundo, las que se caracterizan porque en ellas se lleva a cabo la interpretación de la realidad,

tico; pertenece a una comunidad, donde se guarda la memoria de lo originario y se reactualiza en el culto. El *télos* inmanente de la experiencia religiosa es, como se ha dicho, la unión de lo divino y lo humano. Hegel nos presenta ahora la experiencia viviente del sí mismo en la literatura, en una secuencia interna de humanización progresiva: la épica, la tragedia y la comedia.

4.3.1. Se diría que la *épica* es la poesía primordial de un pueblo, pues en ella se eleva el sí-mismo a la conciencia de los valores universales y actitudes que lo caracterizan en cuanto tal. «La contemplación pura de sí mismo como *humanidad universal* (*als allgemeine Menschlichkeit*) tiene en la realidad efectiva del espíritu del pueblo la forma de que este se vincula a los otros con los que, por medio de la naturaleza, constituye una nación única, en una empresa común» (389/829). No es que un pueblo sea en sí la humanidad universal, sino que canta y exalta en su *epos* aquellos ideales de vida que merecen, a su juicio, su perduración en la memoria por su valor de universalidad. La precisión hegeliana al respecto es muy relevante: «La *epopeya* es la primera lengua, que contiene el contenido universal, al menos en cuanto *integridad completa* del mundo, si bien no en cuanto a *universalidad* del *pensamiento*» (389/831). Se va creando así la conciencia de una comunidad de origen y de destino, de lengua y de empresa común, que se ha probado a sí misma en la guerra:

> La eticidad del espíritu del pueblo realmente efectivo descansa, por un lado, en la confianza inmediata de los individuos singulares en el conjunto de su pueblo y, por otro, en la participación inmediata que todos, al margen de las diferencias de estamento, tienen en las resoluciones y acciones del gobierno (*Phä.* 389/829).

El *epos* griego vive en los versos de un poeta ciego, Homero, que en la *Ilíada* canta el *éthos* de sus héroes en la guerra de Troya, y en la *Odisea* el periplo de vuelta a la patria de uno de sus combatientes, Ulises[46]. En su breve comentario genérico, muestra Hegel la eticidad de los valores e ideales, por los que se lucha, expuestos prácticamente en el combate, y, a la vez, la heroización del sí-mismo. De ahí que «este primer carácter común sea más una asamblea de individualidades que el dominio del pensamiento abstracto», se entiende de un Estado, «el cual pri-

el enjuiciamiento de la vida y el ideal práctico partiendo de la relación con lo invisible. Se contienen en palabras simbólicas y en artículos de fe. Descansan en una comprensión de la vida. Se desarrollan en oración y meditación» (TCM 121-122).

46. Hegel no se plantea la cuestión de la personalidad de Homero ni si es el autor de ambas obras, que, además, no son mencionadas en estas páginas.

varía a los individuos singulares de su participación autoconsciente en la voluntad y los hechos de todos» (*ibid.*). En la *Ilíada* luchan dioses y hombres, aquellos bajo la dominación suprema de Zeus y estos bajo el mando de Agamenón. «Para sí, ellos son las substancias universales de lo que es en sí y hace la esencia *autoconsciente*. Pero es esta la que constituye la fuerza (*Kraft*) y, por de pronto, el centro (*Mittelpunkt*), cuando menos, por el que se esfuerzan aquellas esencias universales» (389/829). En la epopeya hay un paradigma en sí de valores e ideales —lo divino representado— por cuyo prevalecimiento y triunfo se esfuerzan los héroes. Estos eran, en la mitología, criaturas excepcionales, descendientes de los dioses, seres del intermedio entre la naturaleza inmortal y la mortal[47]. Pero ahora se han vuelto héroes los hombres que se alzan a esta dignidad con su esfuerzo y valor en la lucha por esos valores. Representan, por tanto, la fuerza y el punto intermediario de conexión entre las esencias divinas vigentes y la realidad externa efectiva. Por ellos entra en escena, mediante su actividad, el contenido ético, no ya del culto religioso —la referencia de lo divino a lo humano—, sino de este otro culto civil del sacrificio personal por estos valores. Pero hay, además de ellos, otro sujeto creativo, el *aedo* o autor de la representación, por cuya palabra «este mundo es engendrado y sostenido». Su musa inspiradora es Mnemosine —precisa Hegel—, «la meditación sobre sí y la interioridad que ha llegado a ser, el recuerdo que interioriza la esencia que antes era inmediata» (389-390/831), es decir, la memoria viva de aquellas hazañas, haciendo perdurar en sus versos la conexión entre el mundo divino y el humano. Homero es el héroe literario que representa la acción ejemplar. Pero a diferencia de los héroes de la acción, él «desparece en su contenido, no vale en su propio sí-mismo, sino en su musa, en su canto universal» (*ibid.*). En la terminología logicista hegeliana, el término medio del *silogismo*, es el pueblo en sus héroes, que enlaza «el extremo libre de la universalidad, los dioses», con el extremo singular que es al aedo. Ahora bien, lo que canta la epopeya es una actividad ejemplar, paradigmática. «El *actuar* (*Handeln*) perturba la quietud de la substancia y excita la esencia, con lo que su simplicidad queda dividida y abierta al mundo plural y múltiple de las fuerzas naturales y éticas» (390/831). Esta acción es una guerra, que conmueve y sacude las

47. Según Mircea Eliade, «los héroes se caracterizan por una forma específica de creatividad, comparable a la de los héroes civilizadores de las sociedades arcaicas [...]. Inventan, es decir, fundan, revelan, cierto número de instituciones humanas: las leyes que rigen la ciudad y las normas de la vida urbana, la monogamia, la metalurgia, la escritura, el canto, la táctica, etc. [...] Son sobre todo fundadores de ciudades, y los personajes históricos que fundan colonias se convierten en héroes al morir. Por otra parte, los héroes instituyen los juegos deportivos, y una forma característica de su culto es la agonística» (HCIR I, 366).

conciencias, enfrenta a los individuos entre sí y moviliza energías y valor. Gráficamente la define Hegel como «una herida infligida a la tierra quieta y tranquila, una fosa que, dotada de alma por la sangre, convoca a los espíritus que han partido, quienes sedientos de vida, reciben la sangre en la actividad de la autoconciencia» (*ibid.*). La epopeya venera así, en un culto civil, el espíritu de los caídos en la lucha, que necesita de nueva sangre, un nuevo latido de la autoconciencia, para perdurar en la memoria. De ahí que el enfrentamiento presente en cada bando combatiente dos lados: el lado universal de los poderes substanciales y el lado existencial del sí-mismo, de los pueblos enzarzados en la lucha. Ambos lados, lo universal substantivo y lo existencial se median en la acción concreta. Pero esta descansa fundamentalmente en los héroes. También los dioses se implican en la lucha, pero el esfuerzo lo ponen los héroes que combaten. «Tanto los dioses como los hombres hacían una y la misma cosa[48]; [por eso] —comenta Hegel con ironía— la gravedad de aquellos en su poder es ridículamente superflua» por duplicación innecesaria (390/831). Lo esencial en la épica es, pues, de un lado, la heroización del sí-mismo en la lucha y, del otro, la eticidad de aquellas fuerzas divinas o valores universales que cobran con el sacrificio de los héroes realidad y vigencia:

> Los mortales que se exceden en su acción, que son la nada, son, a la vez, el poderoso *sí-mismo* que somete a la esencia universal, ofende a los dioses y les procura en general realidad efectiva y un interés de la actividad, igual que, a la inversa, estas universalidades sin poder, que se alimentan de los dones de los hombres y gracias a ellos tienen algo que hacer, son la esencia natural y la materia de todos los sucesos, así como la materia ética y el *páthos* de la actividad (*Phä.* 390-391/832-833).

Por lo demás, los dioses no solo son superfluos, sino contradictorios, pues su universalidad contradice la determinidad de su esencia y su comportamiento con respecto a los otros dioses. «Son los individuos eternos y bellos que, descansando en su propia existencia, están eximidos de la caducidad y de la violencia ajena»: de ahí que «su disputa con ellos resulta un cómico autoolvido de su naturaleza eterna» (*ibid.*). Para colmo, su determinidad los limita en su esfera de acción, pues están sometidos al poder universal y ciego de la *necesidad* (Ananké). Podría decirse que los dioses actúan por lo que son en su determinidad, mientras que los héroes se determinan en su acción por lo que quieren ser. Pero no, este lenguaje es demasiado moderno para el héroe antiguo:

48. Véase nota de A. Gómez Ramos, trad. cit., p. 967, nota 831.

> Es la Necesidad, el Hado, lo último de todo —precisa Hegel en su *Filosofía de la historia*—. Pero el Hado es lo inespiritual, el poder abstracto, la necesidad; su tristeza (la del mundo griego) tiene su fundamento en que constituye lo inespiritual. Pero tampoco necesitaba de consuelo [...] No les quedaba otro remedio sino pensar «así es» y el hombre ha de conformarse. ¡Así es! He aquí la última y simple determinación que me contiene a mí mismo con toda mi conciencia (FH II, 118).

Esta «necesidad» anuncia, a su modo, «la unidad del concepto» en el que han de integrarse los momentos singulares de la substancialidad contradictoria, en un orden no contingente y en un juego serio y valioso. Mientras tanto, «el contenido del mundo de la representación» en la epopeya —su idealidad ética y su reflejo agonal en los héroes— se desarrolla en «un juego para sí, en el *término medio* de su movimiento», concentrado en un héroe que lucha y sucumbe (Aquiles), pero donde no se logra conectar efectivamente los extremos. Su contenido es como una burbuja poética, que puede evaporarse porque «la *singularidad efectiva y real y firme dentro de sí* ha sido excluida y escindida en sus momentos que aún no se han encontrado» (392/835). Estos son, de un lado, lo singular *abstracto e inefectivo* de la necesidad, que no participa en el término medio, y, del otro, el *singular efectivo* del aedo, que se excluye de él para «hundirse en su representación». Ambos extremos —dice Hegel— tienen que «aproximarse al contenido», tocarse y mediarse en él: la necesidad, llenándose substancialmente del mismo, y el aedo, recobrando en él la certeza y determinación de su poder de negatividad. Solo entonces, la substancia desplegada y el sujeto activo se habrán unificado. Pero esto no ocurre en el espíritu cierto de sí de modo inmediato, propio del mundo griego, ni puede, por tanto, ser sabido en su religión.

4.3.2. Un paso más elevado de autoconciencia y en un «lenguaje superior», esto es, más espiritual, lo representa la *tragedia*. De ella ya hemos hablado a propósito del mundo histórico efectivo de Grecia (*supra*, cap. XIV, par. 3), pero vuelve de nuevo aquel motivo histórico/efectual, ya analizado, para integrarse ahora en el nuevo nivel de la autoconciencia religiosa. Para evitar reiteraciones, habrá que atenerse a lo fundamental del nuevo punto de vista. La tragedia significa, con respecto al contenido, «el desdoblamiento interior de la substancia de lo divino» y su ulterior unificación bajo la figura de Zeus, el dios sabio y omnipotente. Y en cuanto a su forma, una representación dramática, esto es, como acontecimiento en acción: no mera idea consciente ni mero relato, sino puesto en escena por actores, que representan en sus máscaras el carácter ético del héroe o de los héroes, que comparecen en la acción,

y expuesto ante un público congregado en torno al coro, no solo para ver, sino para ser conmovido, tocado o alcanzado por el acontecimiento, como algo que le concierne vitalmente. En este sentido, la tragedia es una liturgia ritual que actualiza las potencias éticas del pueblo griego en sus dioses y en la actitud de los héroes e individuos que participan en sus hierofantas. Y en lo que respecta a la individualidad, hay también en ellas una heroización del sujeto, pero no como agente, tal como ocurre en la epopeya, sino como sujeto paciente, o, en otros términos, sujeto que sufre el acontecimiento y logra purificarse en él. La epopeya es *agonal*, porque sus héroes se muestran en acciones de combate, mientras que la tragedia es *agonística*, representación de conflictos interiores en que se debaten los hombres en su relación con potencias sagradas. No se ensalza una acción, sino que se expone una pasión, un acontecimiento que se sufre con consecuencias existenciales y familiares y cuyo sentido solo puede entenderse sufriéndolo:

> El héroe habla él mismo, y la representación a los oyentes, que a la vez son espectadores, les muestra a hombres *conscientes de sí*, que *saben*, y saben *decirlo*, su derecho y sus fines, el poder y la voluntad de su determinidad. Son artistas que no pronuncian sin conciencia, natural e ingenuamente, como la lengua que acompaña al hacer común en la vida efectiva, lo *externo* de su decisión y de sus empresas, sino que exteriorizan la esencia interior, demuestran el derecho de sus acciones, y el *páthos* al que pertenecen lo afirman conscientes de su sentido (*Phä.* 392/835).

Ya se sabe que el teatro, en cuanto acontecimiento en vivo (*happening*), tiene una enorme potencia educadora. Nos envuelve y sobrecoge. El público no solo va a ver, sino a dejarse impresionar. Se congrega en torno al coro, y en cierto modo, está representado por él, y este comenta el acontecimiento desde una sabiduría práctica ancestral. «Es el pueblo llano como tal, cuya sabiduría habla en el *coro de los ancianos*»; con sus cánticos y evoluciones en la escena, de modo rítmico y pausado, medita en voz alta, venera a los dioses en escena, advierte a los héroes de no incurrir en excesos o desvaríos, amonesta o censura lo que está sucediendo; en suma, es el testigo de la acción, y, a la vez, el testimonio o vocero de la conciencia que se genera en común. Pero cuando el acontecimiento trágico irrumpe con su fuerza destructiva «en la conciencia del *destino extraño*», que sufren los hombres o los héroes, su discurso se torna apaciguador. Sabemos por Aristóteles (*Poética*, 1453b) que el doble *páthos* purificador de la tragedia es «el *temor* ante los poderes superiores» y «la *compasión* por estos vivientes, a los que sabe, a la vez, como la misma cosa consigo mismo» (393/837). Temor ante lo superpotente desatado con su furia sagrada y simpatía con aquellos que sufren, como mortales, un destino aciago, que puede alcanzar a to-

dos los que lo contemplan. Y al final —añade Hegel—, «la quietud vacía de abandonarse a la necesidad» (*ibid.*), esto es, al pasmo y la resignación. Decía antes que la tragedia es agonística. Su tema de fondo es el desgarramiento o desdoblamiento (*Entzweiung*) interior a lo divino entre «sus poderes extremos», que atraviesa toda la substancia ética; dicho míticamente, la luz y la tiniebla, o en los términos ya analizados: el derecho superior de lo humano, encarnado en el Estado, y el derecho subterráneo de los dioses de la vitalidad y la sangre[49], o en otros términos, el principio masculino y el principio femenino. «Estas elementales esencias universales son, a la vez, individualidades autoconscientes: héroes que ponen su conciencia en uno de estos poderes, tienen en él la determinidad del carácter y constituyen lo que les activa, su realidad efectiva» (*ibid.*). La restricción del círculo de los dioses, evitando la dispersión del contenido en distintas esencias, evita así «la disolución del sujeto», pues no se pierde en momentos sueltos, sino que se concentra en un núcleo de intensa individuación. Relevante es también, en cuanto a la forma, la ambivalencia esencial de lo trágico. Quien actúa toma partido, es consciente de su determinidad, persigue fines acordes con su carácter, y en cuanto tal, se enfrenta a un objeto que, por ser «lo negativo del que sabe», escapa a su conciencia; «se encuentra así en la oposición del saber y el no-saber» (394/839). En la acción, hay algo que se le oculta, que se le escapa, pues pertenece al otro lado en sombra. «Por eso, la realidad efectiva presente es otro en-sí, otro para la conciencia; en esta referencia, el derecho superior y el inferior conservan el significado del poder que sabe y se manifiesta a la conciencia, y del poder que se esconde y que acecha en lo oculto» (*ibid.*). Todo, pues, resulta equívoco, de doble sentido, pues siempre se le oculta un lado de la cuestión. El dictado de lo divino, a través de la sacerdotisa, resulta engañoso, pues concierne a uno de los poderes en juego. El héroe actúa con toda el alma, seguro de su convicción y de su derecho, pero desconoce el de otra parte, y por eso incurre en unilateralidad excluyente. De ahí también que se sienta desconcertado a lo largo del acontecimiento en curso, aun cuando él lo ha desencadenado, pues las cosas no resultan ser como creía y sabía. «La acción misma es esta inversión de lo sabido en su contrario, el ser, es voltear el derecho del carácter y del saber en el derecho de lo opuesto» (*ibid.*). Si ha actuado, por ejemplo, en defensa del derecho humano del Estado, conforme al dios de la luz, desconoce que «también el derecho inferior se sienta en el trono de Zeus, y goza de igual prestigio que el derecho manifiesto y el dios que sabe» (*ibid.*). Ambos son esencias universales enlazadas en la substancia ética de lo divino. «Por una parte, ambas disfrutan de los mismos honores; por otra,

49. Dicho en términos de Nietzsche, lo apolíneo y lo dionisíaco.

la *figura* de la *substancia*, Zeus, es la necesidad de la *referencia* recíproca de los dos» (*ibid.*). El héroe que actúa descubre este interior desdoblamiento de lo divino a través de su acción, pues desencadena con ella la oposición de ambas. De ahí que al actuar sin conciencia de esta duplicidad, al ponerse de parte de una ofende a la otra, «concediéndole así un derecho contra ella» (395/841). El conflicto agonista, interior e inevitable, pertenece intrínsecamente a la tragedia, pues ambas partes actúan conforme a la conciencia de que las asiste el mejor derecho, y ambas desgarran la substancia de lo divino. Ninguna tiene la verdad en sí, pero cree tenerla para sí en lo que hace:

> Pero la verdad de los poderes del contenido y de la conciencia, que entran es escena enfrentándose mutuamente, es el resultado por el que ambas tienen igual derecho y razón y, por ello mismo, igual falta de derecho y sinrazón dentro de su oposición producida al actuar. El movimiento de la actividad muestra su unidad en el muto hundimiento de ambos poderes y de los caracteres autoconscientes (*Phä.* 396/843).

Aprende padeciendo es la esencia de la sabiduría trágica. Aprende, pues, el héroe a saber su culpa, sufriendo dolorosamente la experiencia de su error. Ciertamente, el error y la culpa no tienen un sentido moral, pues la conciencia actuante no era consciente de su unilateralidad, pero no es menos cierto que ha producido una lesión grave en la substancia ética. Se trata, pues, de una culpa originaria, ancestral, que tiene que ser expiada a través del sufrimiento padecido en la misma acción. Por eso desencadena un destino inexorable que hay que apurar sufriéndolo. Como ninguna esencia puede prevalecer frente a la otra, ambas se hunden en el conflicto. «La reconciliación de la oposición consigo es el Leteo del mundo inferior[50], en la muerte, o el Leteo del mundo superior, como absolución, no de la culpa, pues esta la conciencia no la puede negar, sino del crimen, y es el apaciguamiento que expía. Ambos son el olvido» (*ibid.*). Este es el silencio estremecedor de la tragedia. No hay nada que decir. Después de acontecida, nadie puede dar razones ni explicaciones. También enmudece el coro con su sabiduría pluriforme de máximas y aforismos. Calla, al fin, el que ha comprendido. Solo cabe la pacificación interior en el olvido. Es una salida mística a la confrontación. Y puesto que ninguna de ellas es la esencia, esta, la substancia ética «es la quietud del todo dentro de sí mismo, la unidad inmota del destino» (*ibid.*). El olvido es la aceptación, que ya no tiene palabras. Un destino así, en el hundimiento de ambas potencias y sus

50. «Río del que las almas de los muertos —recuerda A. Gómez Ramos—, al abandonar el mundo, beben las aguas del olvido» (trad. cit., p. 967, nota 843).

héroes correspondientes en el olvido, acarrea —dice muy gráficamente Hegel—, «el despoblamiento del cielo». Todo el abigarrado politeísmo, toda esta mezcla contingente de lo universal y lo singular, la esencia y la individualidad, desacredita lo sagrado, pues «aparece como inconsecuente, azarosa e indigna» (*ibid.*). En el desastre final del hundimiento, la tragedia es, a la vez, crítica y purificadora. Como recuerda finamente Hegel, «la expulsión de tales esencias, reclamada por los filósofos de la Antigüedad»[51], ya estaba aconteciendo en la tragedia por el desencantamiento del entusiasmo de sus héroes: desencantamiento por decepción. Los dioses ciegan a los hombres para perderlos, pero con ello se desacreditan a sí mismos. Esta es otra dimensión del silencio de la tragedia. Se está hundiendo en ella el panteón de los dioses. Solo queda, al final, Zeus como único poder supremo. La otra consecuencia es la disipación de los héroes trágicos, pues las esencias por las que luchaban, «no son capaces de constituir [su] carácter» (397/845). El desencantamiento arrastra el desvanecimiento de las figuras heroicas. Vistas a la luz del desencanto, resultan *hipócritas*, objetivamente hablando, engañadoras por engañadas, pues llevaban una máscara que no corresponde a su verdad. «La autoconciencia del héroe tiene que salir de su máscara y exponerse tal como ella se sabe a sí misma en cuanto destino» (*ibid.*), y se abre entonces, ridículamente desnuda y desencantada, a la conciencia universal.

4.3.3. Pero cuando cae la máscara, *comienza* la comedia, el otro lenguaje con que el espíritu desencantado toma conciencia de sí mismo. Decía Antonio Machado por medio de su apócrifo ironista Juan de Mairena que «lo esencial carnavalesco no es ponerse careta, sino quitarse la cara. Y no hay nadie tan avenido con la suya que no aspire a estrenar otra alguna vez»[52]. Tal vez la cara misma sea nuestra máscara, nuestro carácter y personalidad dominantes, y resulte saludable disfrazarla, a su vez, para que no asfixie la espontaneidad creativa del hombre. La comedia es la fiesta ritual del desenmascaramiento. Y su aire festivo radica en la ligereza que provoca la burla misma liberadora. Es bien conocida la fuerza corrosiva de lo cómico para desmitificar todas aquellas dimensiones serias y venerables, que coartan la libre creatividad humana. Los dioses se desacreditan, pues su pretendida determinidad esencial, al mezclarse con la contingencia de una individualidad caprichosa e inefectiva, los hace caer en el ridículo. Los héroes pierden, a su vez, la másca-

51. Como siempre oportuna y certeramente, A. Gómez Ramos recuerda la crítica de Jenófanes y Platón a la historia acerca de dioses que contaban Homero y Hesíodo (p. 969, nota 843).

52. *Juan de Mairena I*, cap. xvii, en A. Machado, *Obra esencial*, ed. e introd. de Pedro Cerezo Galán, Biblioteca Castro, Madrid, 2018, p. 580.

ra trágica de la representación y quedan al desnudo. «El sí-mismo, entrando aquí en escena en su significado de algo efectivamente real, juega con la máscara que una vez se puso para ser su personaje: pero fuera de esta apariencia, vuelve a destacarse en su propia desnudez y aspecto ordinario, que lo muestran como no diferente del sí-mismo propiamente dicho, tanto del actor como del espectador» (398/847). Por decirlo con rotundidad, cuando caen los convencionalismos y los ídolos, que nos devoran, queda sencillamente el hombre, el hombre elemental, el singular absoluto. Este des-enmascaramiento produce un efecto de «disolución (*Auflösung*) universal, dentro de su individualidad, de la esencialidad configurada en general» (*ibid.*). Es la desacralización de aquellos ámbitos que estaban antes ennoblecidos por el aura de lo divino. Los misterios del pan y el vino de la sacralidad natural, con su «esencialidad autónoma», se muestran ahora en lo que son realmente, la satisfacción humana de una necesidad natural, que solo puede remediarse si es compartida. Comer y beber es la ironización objetiva de estos misterios recónditos. Cierto que hay una cultura de la mesa que nos aleja del simple comer y beber animal; pero la fiesta, aquello que es el motivo de nuestras libaciones y banquetes, es siempre en honor del hombre. También alcanza esta ironización natural a la sacralidad superior, la esencialidad ética con su derecho universal, en su doble cara de Estado y *démos* o pueblo propiamente dicho. Hay, sin duda, una idolatría de nuestras propias creaciones, sea en la forma de estatolatría o en la demolatría populista. Pero también el Estado y el *démos* pueden caer en descrédito, y presentar «el ridículo contraste entre la opinión que tiene[n] de sí y su existencia inmediata, entre su necesidad y su contingencia, su universalidad y su vulgaridad» (*ibid.*). Incluso en el plano de las luchas por el poder, de las revueltas y conjuras, más aún, de las revoluciones, que suelen magnificarse como acontecimientos con un alcance universal, «se delata así, más inmediatamente, el contraste entre lo universal como teoría y aquello de lo que se trata en la práctica, la liberación completa de los fines de la singularidad inmediata respecto al orden universal y la burla que esas singularidades hacen de este orden» (398/847).

Con esta desacralización por obra de la comedia se abre paso al pensamiento crítico racional. «El pensar razonable —dice Hegel— exime a la esencia divina de su figura contingente [...] y la eleva hasta la idea simple de lo *bello* y lo *bueno*», a diferencia de la actuación del coro que se enreda ante los acontecimientos en un amontonamiento de sentencias y fórmulas morales. Hay así una racionalización de lo divino que va operando en el seno mismo de la evolución religiosa, como se ha indicado, tendente a la unificación de su concepto en Zeus, el dios del poder y la sabiduría. Pero una vez iniciado el proceso de racionalización no hay modo de ponerle término.

> El movimiento de esta abstracción es la conciencia de la dialéctica que tales máximas y leyes llevan consigo y la conciencia, por tanto, de la desaparición de la absoluta validez en la que anteriormente aparecían. Al desaparecer la determinación contingente y la individualidad superficial que la representación les confiere a las esencialidades divinas, estas, por el lado *natural*, tienen ya solo la desnudez de su existencia inmediata, son nubes, un vapor evanescente, igual que aquellas representaciones (*Phä.* 398-399/849).

En las notas a su traducción, A. Gómez Ramos remite muy oportunamente a la comedia de Aristófanes, *Las nubes*[53], que es tanto el retrato de un Sócrates sofista, que reduce los dioses *a* meros vapores de agua, como una caricatura del mismo Sócrates siempre perdido en las nubes. La ironización cómica no tiene límites, pues desencadena un proceso infinito; alcanza incluso al que la pone en marcha, pues llega a reírse de sí mismo, transmutando así la burla en humor saludable. Pero más allá de la alusión literaria, lo que aquí está en juego es una reducción naturalista de los dioses, que empieza en la comedia y acaba en la alta filosofía. Una vez que se ha disuelto la figura sacra, el contenido es fácilmente absorbible y reductible a fenómenos naturales. No hay nada esencial en la determinidad concreta. Pero igualmente puede ocurrir, por el lado *esencial* pensado, pues la reducción de lo divino, como en Zeus, a «pensamientos *simples* de lo *bello* y de lo *bueno*», no deja de ser también vapor de agua, un pensamiento abstracto que admite cualquier contenido determinado y se presta en la práctica a cualquier uso y manejo, dando lugar «al espectáculo cómico [...] de convertirse en juego de la opinión y de la arbitrariedad de la individualidad contingente» (399/849).

La comedia se presenta como el espacio lúdico expresivo de la libertad omnímoda del individuo, en su estricta singularidad, capaz de profanar lo aparentemente más sagrado y venerado para hacer valer su derecho, este sí, sagrado, de ser él mismo. El juego cómico remite así, en última instancia, a lo que queda como sujeto remanente de y en la burla: el *sí mismo*. El destino inexorable en que acababa el silencio de la tragedia deja ahora paso a este otro destino único del sí-mismo en manos de sí mismo. Al desvanecerse la esencialidad ética, por obra de la comedia, entra en escena el sí mismo como un poder de negatividad. Como concluye Hegel su lectura:

> El *sí mismo singular* es la fuerza negativa por la cual y en la cual desaparecen los dioses, así como sus momentos, la naturaleza que existe y los pensamientos de sus determinaciones; al mismo tiempo, no es la vacuidad del desaparecer, sino que se conserva él mismo en esta nulidad (*Nichtigkeit*), está cabe sí y es la única realidad efectiva (*Phä.* 399/849).

53. Trad. cit., p. 967, nota 849.

Este *sí-mismo* es el único demiurgo; crea y destruye como y cuanto quiere, y se pro-duce y reproduce a sí mismo en su negatividad como poder absoluto. Nada prevalece ante él, pues solo él hace valer y desvaler la suerte de todo cuanto toca. En él alcanza su meta secreta lo que perseguía la religión del arte, producirse en la obra venerada como un producto reflejo de sí mismo. Ahora, al fin, él es su obra, su dios, su creación y recreación. La forma *representada* en la religión del arte es la forma viviente del singular, y la unidad con lo divino que se buscaba en el culto se ha interiorizado como *autolatría*. Todo lo que pasaba por esencial «ha quedado disuelto y abandonado en este retorno de lo universal a la certeza de sí mismo» (399/851). La comedia liberadora es buen disolvente, disipa los fantasmas que ensombrecen nuestra vigilia, ahuyenta la melancolía y destruye «el temor y la esencia de todo lo extraño (*alles Fremden*)»; y en lugar de la compasión trágica, el singular «se abandona al bienestar» (*sichwohlseinlassen*) que, en la comedia, como en ningún otro sitio, se da para sí mismo.

XIX

LA RELIGIÓN
2. LA RELIGIÓN MANIFIESTA

Si toda religión es representación (*Vorstellung*) de la esencia absoluta y manifestación (*Offenbarung*) de la autoconciencia del espíritu, esta tercera y definitiva forma de religión, a la que llama Hegel, sin más aditamento, «religión manifiesta» (*die offenbare Religion*), casi reduplicativamente, nos da el sentido del término por antonomasia, es decir, su sentido propio y absoluto. Este puesto lo ocupa la religión cristiana, a la que también se conoce como 'revelada', para indicar que no es simbólica como las anteriores, sino la palabra viviente *de* Dios, en el doble sentido subjetivo y objetivo del genitivo, es decir, la palabra de Dios sobre Dios mismo, el testimonio directo del espíritu acerca de sí mismo. A diferencia, pues, de la manifestación *simbólico/mítica* (religión natural) o *simbólico/expresiva* (religión del arte), ahora se trata de una religión que destruye la tensión simbólica entre signo y significado, en una presencia directa, cabal o integral, pues el signo es por sí significante, esto es, aporta desde sí y por sí mismo su sentido; presencia, pues, por transparencia, por inhabitación[1]. Como escribe Hegel más tarde en la *Enciclopedia*:

> En el concepto de la religión verdadera, es decir, de aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, reside esencialmente que ella sea *revelada* (*geoffenbart*), y precisamente, revelada *por Dios*. En efecto, en tanto el saber (principio en virtud del cual la substancia es espíritu), como forma infi-

1. Encuentro, por eso, inapropiado que K. Vieweg reduzca toda la experiencia de la religión a *mito-logía*, «una narración —dice— del acontecer divino, de una historia divina. Lo absoluto se hace presente o es re-presentado en una forma intuitivo/objetiva [...], una amalgama de lo lógico y lo imaginativo, un texto logo-mítico» («Die Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff» [RW], en *Ein kooperativer Kommentar zur Phänomenolgie des Geistes*, cit., pp. 582 y 594, respectivamente. Pues, aun cuando a todas las religiones sea común la representación (*Vorstellung*), hay una notable diferencia entre el mero símbolo, la expresión del yo y el testimonio directo del espíritu.

> nita que está-siendo para sí, es lo *autodeterminante*, este saber es sencillamente *manifestar* (*Manifestieren*); el espíritu solo es espíritu en tanto es *para el espíritu* y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que manifiesta, no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo (*Enz.* § 564, X, 372-373/*Enc.* 587)[2].

Revelarse o manifestarse, según Hegel, es tanto como exteriorizarse, «autodeterminase», o más expresamente, comunicarse, «ser-para-otro»[3]. Esto implica vaciarse de sí en su exteriorización enajenadora para recobrarse en sí en su interioridad, en la que se ha integrado aquel otro a quien se manifiesta. «Permanece, pues, cabe sí mismo en su ser otro». Se habla aquí, por tanto, de una manifestación plena de lo absoluto, en forma, claro está, de representación *Vorstellung*, no todavía de concepto (*Begriff*), esto es, en la forma objetiva de un signo sensible, pero tal que en su unicidad y singularidad presenta o manifiesta inmediata y adecuadamente a la esencia absoluta. Es obvio que Hegel se refiere a Jesús de Nazaret, a quien no nombra en la *Fenomenología* como el Cristo, designación propia de un creyente, sino como «el hombre divino»[4]. El núcleo de la revelación cristiana es la encarnación de Dios (*Menschwerdung Gottes*) en un hombre concreto e individual, y en un punto concreto de la historia universal.

> Dios es contemplado sensiblemente, de manera inmediata, como sí-mismo (*Selbst*) como un ser humano singular y efectivamente real; solo así es él autoconciencia. Esta encarnación de la esencia divina [...] es el contenido simple de la religión absoluta. En ella, la esencia es sabida como espíritu

2. F. Menegoni llama la atención oportunamente entre el título «religión manifiesta» (*die offenbare Religion*) de la esencia absoluta, usado en la *Fenomenología*, y el de «religión revelada» (*die geoffenbarte Religion*») de la *Enciclopedia* § 564, que hace referencia expresamente a la revelación por Dios, diferencia, a su juicio, entre un tratamiento metodológico filosófico, en el primer caso, y teológico/cristiano en el segundo. «Este [segundo] da a la religión, que representa la totalidad simple de los momentos que han ido antes apareciendo, la tarea de desvelar el sentido integral de todo el camino fenomenológico» («Die offenbare Religion» [R], en *Ein kooperativer Kommentar*, cit., p. 567).

3. Sobre esta fórmula ha puesto F. Menegon, el mayor énfasis: «Quien libremente decide mostrarse, sale por tanto de la indeterminidad como también de la ocultación. Él es así en sí mismo, esto es, él es consciente de su propia identidad, tal como es para el otro. Identidad y autoafirmación o diferencia están incluidos en el acto de la automanifestación [...] pues el manifestarse, en su cualidad de ser-para-otro, encierra la renuncia a una propia individualidad exclusiva [...] Renuncia y donación se copertenecen» (R 572). Y en otro momento, afirma: «Dios no es solo lo absoluto otro, sino que es también para el otro, y en este otro se manifiesta en cuanto eterno» (R 574). De ahí que concluya que no hay que radicalizar tanto la diferencia de «representación» y «concepto» (R 570) como subrayar, en cambio, la identidad de este «núcleo teórico, que une religión y filosofía» (R 576-577).

4. No creo que «hombre divino» sea equivalente a Dios-hombre en el sentido estricto de la fe cristiana en la divinidad de Jesús, sino que es un modo de mención secularizadora, que debilita, a mi juicio, el misterio de Jesús como el Cristo.

> [...] pues el espíritu es el saber acerca de sí mismo en su despojamiento y exteriorización; la esencia que es el movimiento de retener en su ser-otro la igualdad consigo mismo (*Phä.* 405/861).

Dicho en lenguaje religioso, «el Verbo o Lógos [de Dios] se ha hecho carne y habitó entre nosotros» (Juan 1, 14). Esta afirmación resulta, como subraya Pablo, escandalosa para los judíos que la toman por blasfema, y necia a los ojos de un gentil, pues solo un iluso soñador no sabe que el dios en la tierra, en quien residía todo poder, era por entonces el emperador de Roma. Sin embargo, para un creyente cristiano, por decirlo de un modo simple y rotundo: *este* individuo histórico, Jesús de Nazaret, es el hijo de Dios, Dios presente, aquí y ahora, en su hierofanía más propia y adecuada en esta persona humana. En sus escritos primeros, el joven Hegel se debate con el enigma de Jesús, ¿quién es en verdad este oscuro judío que se presenta de tan extraño y sorprendente modo? Es también un enigma para su amigo Hölderlin, quien antes de perderse en la noche de la locura, le dedica un extraño poema con el título «El Único» («Der Einzige»), escrito en un temblor de admiración y sorpresa:

> Aunque seas hermano de Heracles,
> y me atrevo a declararlo,
> también hermano de Dionisios
> [...]
> Mas un pudor recóndito
> me impide compararte a los profanos
> [...]
> Y solo gradualmente
> el Celestial desciende hasta nosotros.
> Pero mi amor pertenece al Único.
> [...]
> Los otros héroes no son así.
> Pero el problema que me tienta,
> es que, siendo hijos de Dios, llevan
> la marca de la necesidad. Pues aún más
> hizo el Dios tonante con su sabiduría.
> El Cristo solo es signo de sí mismo.
> Hércules se parece a los príncipes,
> Baco es el alma unánime.
> Pero Cristo es el término. Sin duda
> tiene otra naturaleza. Pero cumplió
> lo que faltó a los otros en presencia divina
> («El Único»)[5].

5. Este poema tuvo varias redacciones. Sigo la de *Poesía completa de Hölderlin*, ed. bilingüe de Federico Gorbea, Río Nuevo, Barcelona, 1984, pp. 135-139. La última estro-

También se dieron vacilaciones en Hegel. Desde su primera postura sobre Jesús, en la época de Berna, al que llamaba entonces, en su *Historia de Jesús*, paradójicamente, algunas veces 'Cristo' pese a tomarlo kantianamente como un profeta de la infinitud de la razón, a los Apuntes posteriores sobre «Jesús y su destino» (1798-1800) en Fráncfort, donde se hace eco de la divinidad de Jesús para el creyente, hay un giro religioso radical en su visión del Nazareno, al que entiende a la luz del Evangelio de Juan, en la expresión «hijo de Dios»[6]. Esta relación *per identitatem* entre signo/significado —«El Cristo solo es signo de sí mismo» (*Christus aber bescheidet sich selbst*) de Hölderlin— encuentra un *exemplum* claro, en el orden natural y sensible, en la relación de hijo a padre, en tanto que el hijo tiene o lleva en sí la impronta del padre y la manifiesta en todo su esplendor, como proclama Juan en el Prólogo a su Evangelio:

> El Verbo se ha hecho carne y habitó entre nosotros,
> y hemos visto su gloria, gloria como del unigénito
> del Padre, lleno de gracia y verdad (1, 14).

Hegel estaba subyugado con el Prólogo joánico y repite esta unicidad de signo significante en la persona de Jesús de Nazaret: «La relación de Jesús con su Padre es una relación filial, pues el hijo se siente uno en esencia y en espíritu con el Padre que vive en él» (*Fr. Schr.* I, 381/JH 434). Jesús se presenta a sí mismo como «hijo del hombre», pero acoge la confesión que algunos, como Pedro, hacen de él como «hijo de Dios», y hasta la toma como una revelación de su Padre, pues «solo el espíritu reconoce al espíritu». La fe que él pide en su persona es el reconocimiento de que también el creyente participa de lo divino. Es como si dijera a Pedro, «lo divino que hay en ti me ha reconocido como divino; tú me has comprendido en lo que soy y ello ha resonado en lo que eres» (*Fr. Schr.* I, 383/JH 435). Pensar el misterio de Jesús es unir ambos títulos en su verdad: «El hijo de Dios es también hijo del hombre, lo divino se presenta en una figura particular como un ser humano, si bien la cohesión de lo infinito y lo finito es un misterio sagrado, pues esta cohesión es la vida misma» (*Fr. Schr.* I, 378/JH 431). A partir de este momento, la tarea es cómo pensar esta vinculación y reconcilia-

fa no la encuentro en la edición alemana *F. Hölderlin Werke*, Insel, Fráncfort M., 1983, II, pp. 45-53, que presenta tres redacciones del poema. Debe, no obstante, pertenecer a alguna otra redacción, pues aparece con el texto alemán y el signo inconfundible del estilo de Hölderlin. No deja de ser otro enigma. ¿Lo escribió él? ¿Es un final apócrifo, pese a que es consonante con la intuición central del «Único»?

6. «Juan invoca una y otra vez su unidad con Dios, quien le ha dado al hijo tener vida en sí mismo como la tiene el Padre; que él y el Padre es uno, él, el pan bajado del cielo, etc., expresiones fuertes que no se suavizan por declararlas metafóricas y reducirlas a unidades conceptuales, en vez de entenderlas con espíritu, como vida» (*Fr. Schr.* I, 377/JH 430).

ción de lo divino y lo humano, lo infinito y lo finito, que se da en Jesús de Nazaret, de modo que no sea ni mera metáfora ni fruto del entendimiento reflexivo o separador[7]. Es claro que la reconciliación de que habla Hegel pertenece a la religión cristiana y acontece en la muerte de Cristo, que da pleno sentido, interior y exterior o social, a la libertad humana, como recuerda Theunissen (HLG 99-100). Pero creo que Hegel interpreta el Prólogo de Juan en dirección inversa al espíritu del discípulo, que ha tocado con sus manos al Verbo de Dios. Mientras que el apóstol se sirve de un planteamiento neoplatónico acerca del Lógos/luz, en que se expresa la Unidad de la vida infinita, para engastar en él, como se hace con una joya, el Acontecimiento único de la encarnación (*Menschwerdung Gottes*), en cuanto la plenitud existencial de su sentido, es decir, como la verdad manifiesta de lo pensado filosóficamente en una teología emanacionista, Hegel parte, inversamente, de la creencia cristiana en la encarnación del Verbo, tal como la formula Juan, para, en dirección contraria, reabsorberla en una teología especulativa o conceptual, donde se recupera su inspiración neoplatónica. La encarnación, con el misterio del Dios-hombre, resulta ser una anticipación de la vida del *concepto*, en que el espíritu infinito se realiza a sí mismo en lo finito. Creo que en esta reducción especulativa se ha perdido el *kerigma* de la fuerza salvadora y unificadora del amor, para volverse *gnosis* o saber del espíritu en su revelación en el mundo y en la historia. El signo *per identitatem*[8] entre el hijo y el padre, anuncia de modo *representativo*, esto es, por medio de una relación natural, lo que, interpretado conceptualmente, es la verdad ontológica real, a saber:

> La realidad efectiva en cuanto unidad devenida inmediata de la esencia y la existencia, o de lo interior y lo exterior. La exteriorización de lo real efectivo es lo real efectivo mismo de un modo tal que su exteriorización sigue siendo igualmente esencial y solo es esencial en la misma medida en que se encuentra en la existencia exterior inmediata (*Enz.* § 142, VIII, 279/*Enc.* 231-232).

7. Más tarde, en las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia*, formula Hegel nítidamente la creencia cristiana: «La certeza de la unidad de Dios y el hombre es el concepto de Cristo, del Hombre-Dios [...] Dios ha debido, pues, revelarse en figura humana. El mundo ha sentido el anhelo de que el hombre, que se ha comprendido solo, parcialmente como fin y ha conocido su propia infinitud, sea concebido como un momento de la esencia divina, y que Dios, a la inversa, pase de su forma abstracta a la intuición, bajo la apariencia del hombre. Esta es la reconciliación con Dios, que es representado según esto como la unidad de las naturalezas divina y humana. Ha aparecido Cristo, hombre que es Dios y Dios que es hombre; y la paz y la reconciliación han bajado al mundo» (FH II, 239).

8. Así lo aclara R. Valls en una nota de su traducción de la *Enciclopedia*: «Tenemos así un signo *per identitaten*, que no remite a un significado exterior a él mismo, sino que se hace transparente porque ofrece un significado *propio*, inmanente a él» (*Enciclopedia*, cit., p. 212, nota 333).

El texto parece un comentario del Prólogo de Juan. Para que no quede duda, todo el movimiento religioso de la alienación de Dios por amor, al hacerse hombre, o al pasar a la finitud, se resuelve en el traspaso dialéctico de la esencia a la existencia en la realidad efectiva:

> Lo real efectivo —concluye Hegel su argumento— es el *estar-puesto* (*das Gesetztsein*) de aquella unidad, la relación devenida idéntica consigo; por ello lo real efectivo se ha sustraído al *pasar* (*Übergehen*) y su *exterioridad* es su energía; en su exterioridad está reflejado hacia sí; su existencia es solamente la *manifestación de sí mismo*, no de otro (*Enz.* § 142, *ibid.*).

El misterio de Jesús, signo visible de lo invisible de Dios, se ha esclarecido (¿y, a la vez, desvanecido?) en la dinámica interna del *concepto*, que desenvuelve la vida infinita del Todo. He anticipado así, esquemáticamente, lo que será el plan de desarrollo de la interpretación hegeliana de la religión manifiesta en tres pasos:

1) la encarnación como la creencia que culmina la evolución histórica del espíritu en la religión;

2) el sentido trinitario de la vida inmanente del espíritu en tres momentos: espíritu en sí, espíritu fuera de sí y espíritu reconciliado;

3) la teología especulativa que unifica estos momentos en la comunidad del espíritu.

1. *La deducción fenomenológica de la revelación*

Según Pablo, la encarnación de Dios ha acontecido en la plenitud de los tiempos, o lo que es lo mismo, en el tiempo maduro para consumar su manifestación, y «de una vez para siempre» (*apax*), pues su fuerza salvadora alcanza a toda la historia, la pasada en su expectación y la futura en la espera de la segunda *parousía* de Cristo en su gloria. Es el *acontecimiento* decisivo en la historia, en que esta gira sobre sí y gravita definitivamente en el centro de su sentido. Hegel, análogamente, admite, como queda dicho, una evolución de la conciencia religiosa, correspondiente a los modos internos de la propia autoconciencia del espíritu en el tiempo, de tal suerte que la aparición histórica del hijo de Dios responde a la lógica necesaria de la manifestatividad del espíritu en su *pleroma* o plenitud. De ahí que entienda la plenitud de los tiempos como el momento histórico adecuado para que Dios se revele como autoconciencia. Cabe hablar así de una deducción histórico/fenomenológica de lo absoluto a partir de las experiencias religiosas precedentes —la religión natural y la religión del arte—, disparadas como una flecha progresiva hacia el advenimiento de la religión manifiesta, como dos movi-

mientos, que preparan o abren su lugar. En el estilo logicista hegeliano, estos movimientos se traducen en dos proposiciones de sentido inverso. Una dice *«la substancia absoluta es el sujeto»* y la otra *«el sí mismo es la esencia absoluta»*. La primera corresponde, como vimos, al final de la religión natural, en que la esencia absoluta y sagrada de la naturaleza, en su múltiple diferenciación manifestativa, va a parar, en su término, al maestro artesano, y deja paso al «espíritu del artista». Enuncia así el sacrificio de la esencia absoluta al particularizarse en lo múltiple, hasta el punto de traspasarse en sujeto. La segunda proposición refleja el desenlace final de la religión del arte espiritual en la comedia. No es en sí una proposición religiosa, sino di-soluta de esa forma de religión y pertenece al espíritu de un mundo histórico que se ha quedado sin el aura de lo divino, o donde los dioses han huido. Dicho en la terminología de Hegel, «la esencia que era substancia y en la que el sí mismo era accidentalidad se ha degradado a predicado y ha perdido su *conciencia* en esta *autoconciencia*, a la que nada se enfrenta en forma de esencia» (400/851). Se ha disipado la conciencia de lo divino como un vapor de agua, y queda una autoconciencia que exalta al singular como algo absoluto. En la primera, la substancialidad se ha sacrificado a sí misma al particularizarse en la multiplicidad de sus manifestaciones, hasta el punto de tras-pasarse a un sujeto. En la segunda, el sujeto singular ha anegado en su ironía desmitificadora toda la substancialidad y toda idealidad, y él se presenta en su nuda singularidad como esencia absoluta. Cada una es, pues, la inversa de la otra, pero no anula o cancela a su opuesta, pues cada una contiene ambos lados —el sí mismo y la esencia—, solo que «con la desigualdad de valores contrapuestos» (401/853)[9]. El enlace de estas dos proposiciones dará lugar a una proposición infinita, que, como ya vimos, se puede leer en una doble dirección o movimiento; más exactamente en el contramovimiento interno de ambas, en su vuelta del revés de una por otra, de modo que lo que es predicado en una pasa a ser sujeto en la otra, y, entre ambas a una, despliegan y repliegan la unidad de un mismo *concepto* dinámico. Su unidad será el resultado de la «compenetración» (*Durchdringung*) de ambas, en la cual «ambas, con el mismo valor, son tanto *esenciales* como *momentos*», con lo que, «entonces, el espíritu es tanto *conciencia* de sí en cuanto *substancia objetual* como *autoconciencia* simple que permanece dentro de sí» (401/853). En un texto claramente en clave *für uns*, Hegel anticipa esquemáticamente, al comienzo del parágrafo, el desenlace a todo este proceso dialéctico. Veámoslo ahora en su desarrollo interno, en el in-

9. Véase sobre esta deducción fenomenológica de la religión revelada, el ensayo de B. Bourgeois, «La religion manifeste» (RM), en *La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, cit., espec. pp. 276-279.

termedio del mundo helenístico, cuando el ocaso de los dioses y los héroes va a generar, en la noche de la sacralidad natural y del arte, un estado de angustia y perplejidad, antes de que despunte en el horizonte un nuevo albor. Téngase en cuenta que en este contexto histórico aparece precisamente el cristianismo.

La proposición segunda, desenlace de la religión del arte, corresponde al estadio final del mundo grecorromano. Leída en su marco histórico efectivo, en el que hemos llamado Estado jurídico-formal (véase *supra* cap. XIV, par. 4), el sí-mismo, en su nuda singularidad, está reducido a un átomo carente de substancia. «En virtud de su vacuidad —recuerda Hegel— ha puesto en libertad el contenido; la conciencia es la esencia solo *dentro de sí*, su propia *existencia*, el estar-reconocida jurídicamente la persona, es la abstracción sin llenar, no cumplida» (*ibid.*); mero título jurídico para revestir una «conciencia *irreal inefectiva*» (*ibid.*). Tal abstracción, en que se resuelve la pretendida *autonomía* de sí, la hemos visto desarrollada en las formas del pensamiento estoico y escéptico. Es —resume Hegel— «la figura que hemos llamado conciencia desgraciada» (*unglückliche Selbstbewusstsein*)[10]. Lo sorprendente del caso es que este lado trágico es justamente —precisa ahora Hegel— el revés de la conciencia cómica o dichosa, su «lado opuesto y complementario». En ella «toda esencia divina retrocede». Paradójicamente, ella que ha disuelto toda substancialidad, «es la perfecta enajenación (*Entäusserung*) de la substancia» (*ibid.*). Vista por su revés, por su lado trágico en la conciencia desgraciada, «es la pérdida de *toda esencialidad* en esta *certeza de sí* y de la pérdida de este saber de sí» (*ibid.*). La conciencia desgraciada vive en el completo desencantamiento de la sacralidad clásica, tanto de la naturaleza[11] como de la obra de arte; más aún, en el completo desencanto de su sí-mismo, de su mera formalidad jurídica, de su abstracta y vacua autonomía. Y en este contexto, deja caer Hegel, equívocamente, la expresión «*Dios ha muerto*» (401/853). Digo 'equívocamente', porque esta expresión solo tiene su verdad, como se ha de ver, en la religión revelada, y aquí es tan solo la expresión de la profanidad vacía del mundo en el comienzo del cristianismo. «En el Estado jurídico [formal], pues, el mundo ético y su reli-

10. Este sentido genérico de «conciencia desgraciada» por ansiosa y perpleja, como se ha de ver, hay que distinguirlo del sentido preciso de «autoconciencia desgraciada» en cuanto «escisión» interna (*Entzweiung*) y duplicación (*Verdoppelung*) de la autoconciencia entre conciencia de lo finito y conciencia de la esencia absoluta.

11. En el poema «Eleusis», de 1796, dedicado a su amigo Hölderlin, lamenta Hegel, al modo romántico, la desaparición de esta sacralidad natural. «Pero tu atrio está desierto, ¡oh, Diosa! / ¡Ha vuelto al Olimpo el corro de los dioses, / huyendo los altares profanados, / la profanada tumba de aquella humanidad, / de genio candoroso que los atrajo antaño!» (*Fr. Schr.* I, 231/JH 286).

gión zozobraban en la conciencia cómica, y la conciencia desdichada es el saber de *toda esta pérdida*» (402/855). A la vez, la expresión citada «*Dios ha muerto*» introduce un motivo (al modo sinfónico, tan hegeliano, de componer), que va a reaparecer más tarde en su pleno y riguroso sentido en el contexto cristiano. De momento, Hegel quiere marcar el malestar del mundo histórico, helenístico, en que irrumpe el cristianismo. El mundo ha perdido el aura de lo divino, que solo aparece, ¿tragicómicamente?, en la cabeza del emperador romano, «el señor del mundo», encarnación en un Uno singular vacío.

> Asimismo, ha enmudecido la confianza en la ley eterna de los dioses y en los oráculos que permitían saber lo particular. Las estatuas son ahora cadáveres de los que se ha esfumado el alma que las animaba, y los himnos, palabras de las que se ha escapado la fe [...] A las obras de las musas, les falta la fuerza del espíritu, a quien la certeza de sí mismo le brotaba del aplastamiento de los dioses y los hombres. Ahora son lo que son para nosotros: bellos frutos arrancados de los árboles, un destino amistoso nos los ofrecía, como los regalaría una muchacha (*Phä.* 402/855).

En medio de esta devastación espiritual, el hombre se ha quedado solo, sin dioses y sin la sacra madre nutricia de la naturaleza, referido a sí mismo en su nuda facticidad: la tragicomedia de un sí-mismo desencantado. El helenismo tardío, en el siglo I, marca la gran crisis de la conciencia antigua, la era de la ansiedad, como la ha llamado E. R. Dodds, o de la desesperación vital, según Ortega, por no saber a qué atenerse. «Cuando todo en derredor nos falla, caemos en la cuenta de que nada de eso era, en verdad, la auténtica realidad, lo importante, lo decisivo: la realidad que para cada cual queda bajo todas las demás aparentes es su vida individual. Vuelve entonces el hombre a ver esta como lo que es en rigor y en última instancia es —el problema individualísimo, intransferible del propio destino—. Esta es la disposición del hombre que lleva a la solución cristiana»[12]. El ejemplo que da Ortega es el propio Cicerón, un hombre culto, prestigioso por las magistraturas que alcanzó, rico y afamado, formado en todas las escuelas filosóficas relevantes, y,

12. *En torno a Galileo*, en *Obras Completas*, Revista de Occidente/Taurus, Madrid, 2006, VI, p. 452. «Mientras las clases superiores —escribe Ortega y Gasset— siguen entreteniéndose en gozar de las cosas que les quedan —vanidad, poder, lujo—, es decir, que ya no viven de verdad, de dentro afuera, sino de cosas externas que el destino les ha echado en las manos, como echamos un mendrugo a los animales de la Casa de Fieras, en las clases inferiores comienza la fermentación» (*ibid.*, VI, p. 451). De los segundos, «son los propagandistas demagógicos, filósofos cínicos o semiestoicos; son sacerdotes de religiones orientales, y pronto, medio siglo más tarde, se nutrirá tan amplia fauna de los bajos fondos sociales con una casta nueva: los prosélitos cristianos» (*ibid.*).

sin embargo, dubitativo, indeciso, escéptico[13]. En este duro destino trágico —revés de la conciencia dichosa—, el singular ha de emprender su enajenación (*Entäusserung*), a partir del vacío de su libertad formal, entregarse a la obra de sí en el mundo de la cultura (*Bildung*), para darse forma objetiva y hacerse valer en ella. Todo este mundo brillante de la apariencia se ha convertido en mera imaginería, desanimada y abandonada. Solo lo puede salvar «el *recuerdo* (*Er-innerung*) *que interioriza* el espíritu que estaba todavía *enajenado, exteriorizado* en ellos, es el espíritu del destino trágico que congrega a todos aquellos dioses individuales y atributos de la substancia en un único panteón, el de su espíritu autoconsciente de sí en cuanto espíritu» (*ibid.*)[14]. Toda esta galería anuncia la llegada de un dios —el único y el último, como cantó Hölderlin—, que va a cerrar este panteón, trayendo al mundo la autoconciencia de lo divino. Hay, no obstante, un último gesto de piedad con los dioses sidos que lo encarna, a mi juicio, Marco Aurelio, un estoico austero y sencillo, que pese a estar sentado en el trono del Imperio romano, se recoge en el dios interior[15]. El estoicismo ha perdido en él el gesto seco y altanero con que lo suele pintar Hegel. Marco Aurelio elige como lema de vida: «Recibir sin orgullo, desprenderse sin apego»[16] y, en cuanto al destino, una serena y melancólica resignación. Pero todo este mundo fenecido, toda la galería de sus figuras religiosas, desde el mundo vegetal y animal hasta la bella corporeidad de las estatuas de los dioses y de los atletas, el mundo de la persona y el derecho formal/abstracto, el mundo de la arrogante moral estoica y de la inquietud del alma escéptica, todas ellas —dice Hegel con un toque poético/profético—, «se agrupan expectantes y apremiantes, alrededor del lugar del nacimiento del espíritu», y todo el dolor y el anhelo de la conciencia desgraciada es «el parto de su surgimiento: la simplicidad del concepto puro, que contiene aquellas figuras como sus momentos» (403/857). En este mundo desen-

13. «Nada menos que pontífice máximo —dice Ortega—; pues bien, si ustedes leen su libro *Sobre la naturaleza de los dioses*, se encontrarán ustedes sorprendidos con la enormidad de que este hombre que es pontífice romano, ante una cuestión tan decisiva para la vida como si hay o no dioses, y si los hay, qué hacen, cómo se comportan, si se ocupan o no de los hombres, no sabe qué pensar [...] *Sabe* todas esas teorías, pero se encuentra con que ninguna de esas teorías es la auténticamente suya; es decir, el pontífice no sabe a qué atenerse sobre si hay o no dioses, ¡Así, enormemente así!» (*ibid.*, VI, p. 452).

14. Hegel juega con el vocablo *Erinnerung* (recuerdo) descomponiéndolo (*Er-innerung*), para reparar en su radical *Innerung* (interiorización), y así lo convierte en memoria viva, que lo salva de su muerte definitiva.

15. Una muestra: «La dicha del hombre consiste en hacer lo que es propio del hombre. Y es propio del hombre el trato benevolente con sus semejantes, el menosprecio de los movimientos de los sentidos, el discernir las ideas que inspiran crédito, la contemplación de la naturaleza del conjunto universal y de las cosas que se producen de acuerdo con ella» (*Meditaciones*, VIII, 26, trad. de Ramón Bach, Gredos, Madrid, 1977, p. 151).

16. *Meditaciones*, VIII, 33, trad. cit., p. 153.

cantado del helenismo y para su autoconciencia desgraciada, irrumpe, pues, el cristianismo con su mensaje de salvación. Este, a su vez, con su creencia en un espíritu creador, va a contribuir a la completa desacralización del universo: objetivará la naturaleza como producto de Dios al servicio del hombre, arrasará los dioses remanentes y sus lugares de veneración, condenará por sacrílego el culto pagano al emperador, y convertirá en ídolos todos los ideales y valores en que el hombre antiguo había satisfecho sus sueños.

Llegados a este punto, reconocemos los dos lados contrapuestos, que se anunciaban en las proposiciones invertidas, y que ya han realizado su movimiento de enajenación (*Entäusserung*). De un lado, la substancia enajenada en el sacrificio de sí, que ha dado lugar al surgimiento de la autoconciencia, como hemos visto en la religión natural y del arte. Del otro, el sujeto singular, que igualmente se sacrifica y enajena en la cultura para devenir coseidad o sí-mismo universal. «De este modo, ambos lados acuden al encuentro del otro, con lo que se ha originado su verdadera unificación» (*ibid.*) por compenetración. En este devenir contrapuesto de la substancia universal en sujeto, y de este en su autorrealización como *coseidad* universal, ha nacido el espíritu en su saber en sí y para sí, tal como lo proclama la religión cristiana. En su extremo realismo desmitificador de la concepción milagrosa, Hegel le busca un padre en sí, el fecundo poder creador o emanativo (como se prefiera) de la substancia o esencia universal, que se sacrifica para traspasarse a la subjetividad, y una madre *efectivamente real*, la autoconciencia que se forma y se sacrifica igualmente para ser universal en su obra. Esta es la doble herencia del espíritu en el cristianismo. «Son sus dos momentos, por medio de cuya enajenación mutua, deviniendo cada uno el otro, él, el espíritu accede a la existencia como esta unidad de ellos» (403/859 corr.).

2. *La encarnación del Verbo*

En su famosa elegía «Pan y vino», canta Hölderlin esta noche sagrada de los dioses huidos, donde solo cabe rastrear sus huellas y avivar su memoria,

> cuando un genio callado, el último en llegar y con celestes
> consuelos, anunció el final del día y desapareció,
> dejó como señal de que había estado aquí y de que volvería
> el coro celestial, algunos dones, con los que humanamente
> pudiéramos gozarnos como antaño[17].

17. *Hölderlin. Antología poética*, trad. de Federico Bermúdez, Cátedra, Madrid, 2002, p. 173.

Esta elegía rememora al dios del vino, Dionisios, cuya fiesta se celebra en Tebas, «de donde viene y adonde nos dirige el dios futuro»; pero a través de los inequívocos rasgos dionisíacos, podemos vislumbrar también el rostro de Jesús de Nazaret, si, sobre todo, ponemos en relación el dístico final de la estrofa 6 —«o bien bajó el mismo, tomó la forma humana y culminó / y terminó, consolador, la fiesta celestial», y la expresión «el último en llegar» de la estrofa 8[18], con el himno a «El Único» («Der Einzige»), citado al comienzo, donde afirma Hölderlin: «Pero Cristo es el término (*das Ende*), sin duda / tiene otra naturaleza, pero cumplió / lo que faltó a los otros en presencia divina»[19]. Jesús se marchó, pero quedó su memoria en los dones sagrados del pan y el vino. Este «genio apacible» (*ein stiller Genius*), como traduce acertadamente Federico Gorbea, que anunció la buena nueva de la reconciliación de lo divino y lo humano, apareció en la figura de «un mesías al revés», como lo ha llamado con acierto Marcel Gauchet, porque contradice las esperanzas mesiánicas de Israel en un rey liberador y restaurador del reino de David; y «además, en el lugar invertido al emperador romano[20], no ya como 'señor del mundo', sino en la figura del siervo —dice Pablo (Romanos 8, 3)— que se ofrece en sacrificio. Es la réplica exacta a la religión política del Imperio y a la no menos religión juridificada del pacto mosaico. Invierte, pues, con su presencia la lógica de la dependencia religiosa por la lógica de la alteridad[21] y el espíritu de sumisión por

18. *Ibid.*, pp. 171 y 173, respectivamente.

19. Véase *Hölderlin. Poesía completa*, ed. cit., pp. 139-141. Cito ahora por esta otra edición porque es la única que contiene la variante del poema «El Único», que señalo. Mi hipótesis no es una vaga sospecha. Otros poetas de su tiempo, como Novalis o Schiller apuntaban en sus poemas en esta dirección. Cristo es el último Dios que cierra la galería de los dioses y la abre hacia una nueva sacralidad. En una minuciosa y delicada hermenéutica, Manfred Frank, en su obra *El dios venidero*, prueba esta afinidad, buscada por Hölderlin, entre Dionisios y Cristo. Dionisios es el dios renaciente, que muere y resucita —el Dionisios/Zagreo—, la celebración del pan y el vino guarda también connotaciones eucarísticas, la noche sagrada de la fiesta dionisíaca con la Nochebuena cristiana, y, sobre todo, la tercera figura de Dionisios/Yaco como niño divino, acunado en un pesebre, anticipa al niño de Belén. La clave última la encuentra Frank en el dístico final de la estrofa 6 de la elegía «Pan y vino», que acabo de citar. En suma, el dios venidero «es el *devenir* progresivo del dios como tal, del dios que puede llamarse en sentido enfático '*él mismo*', el dios revelado, abierto, como dice Hölderlin de Cristo, más de una vez» (*El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Serbal, Barcelona, 1994, p. 311. Véanse antes pp. 264-267, 287-292, 296-304 y 309-310, 320-321).

20. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, trad. de Esteban Molina, Trotta, Madrid, 2005, pp. 169-177 (DM).

21. «De una lógica de la *superioridad*, en la que la comunicación general y permanente de los seres con el foco sagrado pasa por el edificio de los vínculos de la dependencia, cuya clave de bóveda es el soberano, se bascula entonces a una lógica de la *alteridad* en la que la comunicación excepcional, eventual, que la sabiduría divina consintió a través de su enviado, solo puede reiterarse, según la meditación del ejemplo único de su encarnador, en la interioridad de los individuos» (*ibid.*, p. 171).

el de filialidad (Gálatas 4, 4-7). Se comprende, por tanto, que el espíritu del cristianismo sea radicalmente antiteocrático, en contra del dualismo ontológico de lo trascendente e inmanente. Esto es lo excepcional y único de la religión cristiana. Jesús de Nazaret comparece externamente como un profeta que anuncia la inminente llegada del reino de Dios, pero poco a poco, a partir de su bautismo por Juan, va descubriendo su vocación mesiánica conforme a lo anunciado en los textos proféticos de su pueblo[22]. En su predicación, tal como la recogen los evangelios, «el tema fundamental —dice Hegel— es la infinitud del espíritu, su elevación en el mundo espiritual como el único verdadero, rechazando todos los lazos del mundo. Cristo se levanta en medio del pueblo judío con una *parresía* infinita» (FH II, 242)[23], que le lleva a la muerte. El cristianismo reúne así la tradición mosaica de la alianza con la tradición profética de la regeneración por la penitencia, pero ambas han sido transfiguradas en él, pues el nuevo pacto lo es de reconciliación entre Dios y el hombre, mediante el amor sacrificial o la obediencia hasta la muerte del hijo (Hebreos 9, 14)[24]. Jesús predica el reino de Dios, pero es un reino interior de regeneración del hombre en una nueva forma de justicia, que no está fundada en la ley mosaica, sino en el amor fraterno por mor y honra del Padre común. La excepcionalidad cristiana es este Dios *con* nosotros (Enmanuel), un Dios concreto, tangible y visible, en la figura del hombre, y de un hombre histórico determinado, Jesús de Nazaret, el Cristo, impronta del Padre. En el cierre del Prólogo del Evangelio de Juan, que tanto inspiró a Hegel, se dice literalmente: «A Dios nadie le ha visto jamás. El Hijo unigénito, existente en el seno del padre, él mismo en persona es quien le ha hecho conocer a los hombres» (1, 17). He recordado estos textos religiosos para centrar la interpretación que de ellos hace Hegel en unas páginas densas y enrevesadas, en las que expone conjuntamente, como quien toca en un doble teclado, la teología dogmática del cristianismo y su propia versión especulativa. En suma, el misterio cristiano reside en la encarnación del Verbo, centro interior

22. Se ha querido ver algunas semejanzas entre el movimiento apocalíptico de los esenios y el Evangelio de Juan, pero, como precisa Mircea Eliade, «mientras que los esenios permanecen a la espera de la guerra escatológica, en la literatura joánica, a pesar de que la lucha se mantiene aún, la crisis ha sido ya superada, pues Jesucristo triunfó sobre el mal» (HCIR II, 418).

23. *Parresía* es libertad de palabra, rayando en la desvergüenza, o libertad en acción por la palabra, o, palabra transformadora por la fuerza de su verdad, pues «la palabra de Dios —dice Pablo— no está encadenada» (2 Timoteo 2, 9).

24. Como advierte Jürgen Moltmann: «La diferencia externa es clara: Juan [el Bautista] anuncia el reino futuro como juicio de Dios sobre los pecados de los hombres, invita a la conversión en la hora postrera y ofrece el bautismo como último remedio. Jesús anuncia el reino futuro como reino de la gracia y la misericordia de Dios» (*Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983, p. 85).

determinante de esta profunda inversión y transformación del espacio religioso precristiano. El hombre divino, de que habla Hegel, es el Dios humanado. Como dirá más tarde Hegel, «la prueba de la divinidad de Cristo es el testimonio del propio espíritu, no los milagros, pues solo el espíritu reconoce al espíritu [...] Lo decisivo para la liberación del individuo no son los sucesos externos, sino exclusivamente la interioridad espiritual» (FH II, 241). Esta ecuación Dios/hombre hombre/ Dios hay que entenderla de modo dinámico existencial, dialéctico para Hegel. Según la versión paulina, que determina la dogmática de la fe cristiana, Dios se *anonada* a sí mismo, se despoja o vacía de sí (*kenosis*), se *aliena* de su poder y majestad infinitas, para manifestarse en la humanidad de Jesús como un Dios paciente y misericordioso, el Dios/Padre de Jesús de Nazaret, y este a su vez, *anonada* su voluntad propia para ser fiel a la de su Padre, en fidelidad hasta la muerte, y a través de su muerte obediencial y resurrección, es glorificado en honor de su Padre, de quien recibe un poder sobre toda criatura. El secreto divino que se manifiesta en este doble anonadamiento es el amor en sentido sacrificial o de entrega de sí generosa[25]. Jesús, hombre/Dios se presenta como el mediador entre lo divino y lo humano, la síntesis del doble movimiento recíproco de alienación de la substancia divina en lo humano y de elevación y glorificación de lo humano a la infinitud de la esencia divina. Tal como lo ha formulado el sociólogo de la religión, Marcel Gauchet:

> En virtud de la posición sin precedente, de la que se designa ocupante en el campo humano, Cristo no puede ser comprendido más que como realizador de la unión perfecta («sin división ni separación») de dos naturalezas que permanecen también, a la fuerza, perfectamente distintas («sin confusión y cambio»). Es la contradicción que tiene aquí por sí misma la lógica, en tanto que única resultante adecuada para pensar, a la vez, el hecho, el lugar y el papel que ha de pensarse: el encuentro del aquí y del más allá en un cuerpo y en un punto indiferente del espacio humano y, por tanto, en un polo opuesto al polo del poder (DM 181).

Es esta contradicción interior la que tiene que ser pensada según Hegel. Jesús manifiesta al Padre: «Quien me ve a mí —dice a Felipe— ve al Padre, pues el Padre permanece en mí y él mismo hace las obras» (Juan 14, 7-14). Manifestar algo no es la simple presencia inmediata de algo, ni la conciencia de algo como espejo de la autoconciencia, ni el hecho de que la autoconciencia unilateralmente capte «su propio ex-

25. Sobre el sentido ontológico y teológico de este amor sacrificial puede verse la excelente obra de José Gómez Caffarena, *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007, todo el excepcional cap. 9, espec. el § 9.2.5: «Inmanencia del Amor Originario en la experiencia agápica», pp. 552 ss.

trañamiento enajenante (*Entäusserung*) en algo que sea tanto ser como sí mismo». Esto no basta —dice Hegel— si «el ser o la substancia, por su parte, no se despojaba también *en sí* de sí misma ni se hacía autoconciencia» (403-404/859). Podría haber desvarío imaginativo o «entusiasmo alucinado» (*Schwärmerei*) en una creencia así en el espíritu, tal como ocurría en las representaciones míticas que les atribuían a los dioses «un sentido distinto de lo que ofrecían en su aparición fenoménica a la conciencia» (*ibid.*). Para evitarlos, es, pues, preciso, según Hegel, que la misma substancia infinita se aliene por necesidad interna en la autoconciencia, y que esta, a su vez, se haya enajenado a sí misma en su «posición de la coseidad»:

> Para que este significado de lo objetual no sea mera imaginación, entonces, el significado tiene que ser *en sí*, es decir, tiene que brotarle de una vez a la conciencia a partir del *concepto*, y tiene que surgir en su necesidad [...] Pero lo *en-sí inmediato*, o *la necesidad que es*, es ella misma diferente de lo *en sí que piensa* o del *conocer de la necesidad*: una diferencia que a la vez, sin embargo, no reside fuera del concepto, pues la *unidad simple* del concepto es el ser *inmediato mismo*; es también lo que se extraña a sí mismo, o el devenir de la *necesidad contemplada*, en cuanto que él, el concepto, está cabe sí en ella y la sabe y concibe (*Pha.* 404/859 corr.).

Dicho en términos de proceso dialéctico, la identidad inmediata originaria o en sí de substancia (ser) y pensamiento se escinde (*Entzweiung*), en virtud de su *negatividad inmanente*, en la oposición de substancia des-entrañada en su determinidad y autoconciencia en su extrañamiento objetivante, y a través del movimiento de mediación recíproca de ambas, se retorna a la unidad en sí para sí del espíritu. Lo que se dice en el lenguaje de la representación religiosa de que Dios se ha hecho hombre, este hombre concreto que es Jesús de Nazaret, y este es su Hijo, que lo manifiesta, significa conceptual o especulativamente, en categorías lógicas, la unidad de lo universal y lo singular, lo infinito y lo finito. Como ha escrito Hans Küng a este propósito, «Cristo ha recibido un puesto central, en el centro mismo del espíritu absoluto [...] al unir la existencia histórica de Jesús con la evolución de lo absoluto, o bien entiende la encarnación de Dios partiendo de la evolución del espíritu»[26]. Ahora bien, el tránsito de la *representación* religiosa del Amor Originario a *concepto*, es decir, a un efectivo saber de sí en lo otro-de-sí consigo, solo es posible si previamente el espíritu se ha manifestado y realizado en el mundo como *espíritu real*, lo que ha acontecido según Hegel en la secularización moderna, por la que el Reino de Dios ha devenido

26. *La encarnación de Dios*, trad. de Rufino Gimeno, Herder, Barcelona, 1974, pp. 286 y 288 (ED).

objetivamente reino también del hombre. Con ello el cristianismo se ha convertido en *la fe del mundo*, es decir, no fe en un Dios trascendente y separado, sino en el Dios hecho-carne-y-mundo efectivo, en el orden de la cultura, como reino de Dios en la historia, de modo que el *concepto* puede absorber efectivamente toda la médula religiosa. Esta es la ventaja del *concepto* sobre la fe, pues de por medio queda todo el espesor real del texto concreto y vivo del mundo histórico efectivo, engendrado en la matriz cristiana. A partir de este momento, Hegel toca indistintamente su melodía pasando de un teclado a otro, del religioso al especulativo o conceptual y viceversa, cuando no tocando ambos al unísono. De ahí la dificultad de comentar estas páginas.

La fe religiosa habla de un Dios concreto, que se puede sentir, ver y tocar. Esto marca una diferencia radical con las religiones precristianas. «El sí-mismo del espíritu que existe ahí tiene así la forma de la inmediatez perfecta, no está puesto ni como pensado o representado, ni como producido, como ocurre con el sí-mismo inmediato, por una parte, en la religión natural y, por otra, en la religión del arte» (405/861). Se trata, pues, de una *inmediatez* ya mediada en sí por la encarnación, y por eso *perfecta* o acabada en su manifestación: un Dios concreto[27], para el hombre y en cuanto hombre, en un hombre divino:

> Esta encarnación de la esencia divina, o dicho de otro modo, que este tenga esencial e inmediatamente la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta. En ella la esencia es sabida como espíritu, o ella, la religión, es la conciencia acerca de sí que tiene de ser espíritu. Pues el espíritu es el saber acerca de sí mismo en su despojamiento[28]: la esencia que es el movimiento de retener en su ser-otro la igualdad consigo mismo [...] En esta religión, por tanto, la esencia absoluta ha quedado *revelada* (*Phä.* 405/861).

27. «Se echa de ver aquí cuán radicalmente se lucha por el Dios concreto y vivo, y por la unidad entre Dios y el hombre. La dialéctica del pecado original y de la redención, entendida especulativamente, es trasladada al absoluto» (H. Küng, ED 291).

28. Traduce aquí A. Gómez Ramos *Entäusserung* por 'despojamiento'. Me parece buena opción porque aquí obviamente la categoría de *Entäusserung* no tiene el sentido acuñado fenomenológicamente como 'posición de coseidad'. Es preciso reconocer que, con respecto a Dios y a su manifestación, Hegel utiliza en la *Fenomenología* tanto la categoría de *Entfremdung* (alienación) (19/73-75) como la de *Entäusserung*, como aquí (405/861), pero no en el sentido del extrañamiento del sujeto en el objeto en que se expone, sino en cuanto despojamiento de la esencia absoluta en su entrega al mundo en la encarnación. Esta idea es la que está presente en la *alienatio* en el sentido positivo de *traditio*, esto es, entrega generosa de un don de sí, sentido este habitual en la Sagrada Escritura. De todos modos, como precisa Albert Capelle: «Este vocablo (*l'Entäusserung*), está dialécticamente conjugado con la *Erinnerung*, como momento dinámico de la *Vorstellung* [...] La *Gran Lógica*, la *Enciclopedia* y las *Lecciones sobre la religión* no emplean el término *Entäusserung*, determinación del espíritu subjetivo, para designar la posición de la Idea en su Ser-otro» (HR II, 132).

Toda la interioridad de Dios se ha hecho manifiesta públicamente en la gloria y esplendor de su Hijo. «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Juan 14, 10). Ya no hay en él, para la conciencia, nada otro y extraño, pues el saber de él acontece en la forma de la autoconciencia misma. Los predicados que de él se dicen —lo bueno, lo justo, lo santo— son de un sujeto, que se ha transparentado en ellos al realizarlos en su ser carnal de modo efectivo y saberlos en su propia autoconciencia. La fe que pide de sus discípulos es que, también ellos, se reconozcan a sí mismos, como él y con él, en cuanto partícipes de lo divino. Esta es la revelación absoluta[29]. No hay nada secreto, porque el amor en la entrega recíproca se patentiza a sí mismo en cuanto tal. En la encarnación, el anonadamiento de Dios es la condición de su manifestación en sí y para sí. Su vaciamiento es su propio aparecer en la figura de su Hijo. «La esencia absoluta que existe ahí como una autoconciencia efectiva, parece haber *descendido* desde su simplicidad eterna, pero, de hecho, solo ahora, y gracias a ello, ha alcanzado su esencia *más alta*» (*ibid.*). Y, como ejemplo, por si pudiera aclarar algo, nos recuerda Hegel cómo la singularidad de la conciencia sensible, que era el comienzo fenomenológico en su inmediatez, cuando regresa al final de la razón como razón observante, guarda en sí toda la mediación de las figuras anteriores de conciencia y autoconciencia. «Lo más bajo es, entonces, a la vez, lo más alto, lo manifiesto que ha emergido totalmente a la *superficie* es justamente, al hacerlo, lo *más profundo*» (*ibid.*). «Dios, entonces, es aquí *manifiesto* tal como él es; él *existe, está ahí* como él es en sí; existe como espíritu. Dios solo es accesible en el saber especulativo puro y solo es dentro de él y solo es ese saber mismo, pues él es espíritu; y este saber especulativo es el saber de la religión puesta de manifiesto» (406-407/865). El *lumen gloriae* se ha hecho en la vida del *concepto* la verdadera *gnosis*, el saber de sí del espíritu en y para sí mismo. Hay, pues, entre religión revelada y *concepto* una igualdad esencial en el contenido, pero difieren entre sí en la forma, pues de la intuición de Dios en este hombre singular, el hombre divino, se ha pasado a una autorreflexión del espíritu en sí y para sí mismo, a partir de la substancia universal realizada y presente en el mundo histórico efectivo. Todavía en la representación religiosa se da un resto de singularidad y de contingencia, de exterioridad, que no está asimilado. La carne expresa ciertamente, pero, a la vez, vela la esencia del espíritu, no es pura transparencia. Lo que impedía a algunos discípulos creer en él como Hijo de Dios, era precisamente su humanidad sensible, de carne y hueso; por eso Je-

29. Como precisa Albert Capelle, «la revelación de Dios no es, pues, manifestación de verdades objetivas e inspiración del sujeto mas que siendo finalmente comunicación del Espíritu al Espíritu por el Espíritu» (HR II, 72).

sús dice a Pedro, cuando este confiesa su divinidad, que se lo ha revelado el Padre. Tiene que hacerse carne de luz transfigurada, como ocurre en algún raro momento de la hierofanía jesuánica a algunos de sus discípulos, y luego en sus apariciones como resucitado. No es extraño que en ellas se mantenga la promesa de enviar al Paráclito para que los esclarezca y confirme en la verdad de lo que han vivido junto a él. El hombre divino, en cuanto singular, es «un Uno excluyente que, para la conciencia *para la* que existe ahí, tiene la forma, todavía irresuelta, de *otro sensible*; este último todavía no sabe al espíritu como suyo, o bien el espíritu no está ahí todavía tal como él es sí-mismo *singular*, tanto en cuanto universal como en cuanto Todo sí-mismo» (407/865). Dicho en otros términos, «la figura [del hombre divino] no tiene todavía la forma del *concepto*» (*ibid.*). De nuevo Hegel recurre al ejemplo fenomenológico del *esto sensible*, cuya certeza es precisamente un traspaso «a la cosa de la percepción, y no es todavía lo universal del entendimiento» (*ibid.*). Es la certeza inmediata de una presencia, que se esfuma. Hegel lo dice en otros términos: «Este hombre singular, entonces, en el que se manifiesta la esencia absoluta, lleva a cabo, en cuanto individuo singular, el movimiento del *ser sensible*. Él es Dios presente inmediato; al serlo, su *ser* pasa al *ser-sido*» (407/867). Dicho en términos religiosos, era preciso que Jesús muriera y se fuera para que su presencia se volviese más interior y pura. Su desaparición posibilita la existencia de la comunidad religiosa, que se congrega en su nombre. Jesús desaparecido vuelve o resucita en el espíritu de la comunidad, que guarda y cultiva su memoria viva. Ahora es ella la que «se ha levantado en espíritu». Lo ve y entiende con ojos espirituales, alumbrados por el fuego del advenimiento del espíritu, que reside ahora en la comunidad de las autoconciencias en una esencia universal compartida. Vertido ahora en términos especulativos:

> Al desaparecer la existencia inmediata de lo que es sabido como esencia absoluta, lo inmediato recibe su momento negativo; el espíritu sigue siendo sí-mismo inmediato de la realidad efectiva, pero lo es en cuanto *la autoconciencia universal* de la comunidad que descansa en su propia substancia, igual que esta es sujeto universal dentro de él; el todo íntegro del espíritu no es el individuo singular para sí, sino este conjuntamente con la conciencia de la comunidad, y lo que él sea para esta (*Phä.* 408/867).

Mirando retrospectivamente el devenir fenomenológico, puede decir Hegel que la comunidad creyente integra el *sí mismo* interior de la conciencia desgraciada y la *objetividad* del mundo de la cultura, pero sin lograr la unificación de su certeza y de su verdad, pues el modo de su culto es rememorativo y conmemorativo. Es verdad que la memoria viva actualiza la palabra y el *kerigma*, y muchos creyeron en él al ver a los apóstoles embriagados de espíritu en el día de Pentecostés. Era el bautis-

mo en el fuego purificador. Ha nacido, por tanto, una comunidad espiritual. El alejamiento «en el pasado y la distancia» suponen ya una mediación de lo inmediato y una interiorización de lo sucedido. Un Cristo *pneumático*, puramente interior, se alumbra en los corazones unánimes de la comunidad. «Pero la mediación está todavía incompleta», pues su modo de conciencia es representativo, y como tal, escindido entre lados independientes, que se relacionan externamente entre sí, pero no acaban de integrarse como momentos interiores en una unidad simple. Escindida, además, «en su carencia» (*der Mangel*), entre el recuerdo y la esperanza de su segunda *parousía*, entre el aquí de su facticidad histórica y un más allá del anhelo. Cierto que no se trata de aquel desgarramiento interior de la autoconciencia desgraciada, pues ahora su contenido no es un producto del ansia de reconciliación, sino la experiencia real de una substancia vivida, pero aún no ha devenido plenamente sujeto. Para ello le falta hacerse realmente mundo. El interés de Hegel es marcar la diferencia entre la religión revelada y el concepto especulativo. La diferencia, como sabemos, no está en el contenido, sino en la forma. Todo está ya dado en la representación pneumático/religiosa, pero sin alcanzar la unidad que media y reflexiona todos sus momentos, que en la representación aparecen aún como separados. «El espíritu absoluto es *contenido*, y está así en la figura de su *verdad*. Pero su verdad no es solo ser la substancia de la comunidad, o lo *en-sí* de ella, ni tampoco salir de esta interioridad a la objetualidad del representar, sino llegar a ser sí-mismo efectivo, reflejarse dentro de sí y ser sujeto» (408/869). Es preciso, pues, que el contenido se haga mundo real efectivo y sea asumido en una subjevidad que se sepa en él como sí-mismo. La comunidad religiosa tiende más a la rememoración (*Erinnerung*) del espíritu que a su autorrealización práctica en el mundo[30], o en otros términos, a repristinar la conciencia del pasado que a su proyección práctico/transformadora. «En el fondo de esta reducción —precisa Hegel críticamente— está el instinto de ir al *concepto*; pero confunde el *origen* (*Ursprung*) en cuanto *existencia inmediata* de la primera aparición fenoménica, con la *simplicidad* del *concepto*» (409/869). En este sentido se pierde en intentos restauracionistas, en reformas hacia la actitud originaria como regla de vida, en culto interior del corazón purificado, pero si no hay un mundo histórico efectivo, adecuado y apropiado para la autoconciencia, no puede darse la autocaptación de la subjetividad en su foco simple de concentración como sí-mismo efectivo.

30. Obviamente esta expresión no la suscribiría Theunissen en la medida en que el culto es actualización de un *kerigma* y expresión viviente de una reconciliación actuante en la historia —lo que me parece una lectura congruente con la fe cristiana, pero es literalmente de Hegel, con un alcance asimilador/reductivo de la fe por el concepto—.

3. *La reducción especulativa de la religión*

En este nuevo parágrafo —largo, reiterativo y más enredado, si cabe, que los anteriores— prosigue Hegel el desarrollo de la contraposición de la religión revelada y la que llamo teología especulativa por reducir el *kerigma* religioso al *concepto*. El principio de la reducción es la razón, pero no en sentido moral ni discursivo, sino dialéctico/procesual, es decir, como verdad que se de-muestra y acredita a sí misma en un proceso viviente, y, por tanto, una razón inspirada en el secreto mismo de la manifestación de lo divino en el mundo. Hay aquí, pues, cierta circularidad en el método, pues la razón traduce a lenguaje conceptual/reflexivo el núcleo sapiencial/religioso, en que ha sido engendrada. Con igual derecho podría verse en ello un proceso de secularización o traducción conceptual e histórico/mundana del cristianismo, como una inmersión o retroducción del mundo moderno con su autoconciencia en la matriz cristiana[31]. De ahí un resultado híbrido, ambiguo, difícil de calificar, como toda pretendida síntesis integradora[32]. Pero, a mi juicio, el tono dominante es el de una desmitologización completa del cristianismo, del modo más sutil imaginable, no combatiéndolo a la manera de la Ilustración, sino tragándoselo y digiriéndolo dialécticamente en la substancia secular y mundana del *concepto*[33]. A partir de la encarnación, como centro de la creencia cristiana, despliega Hegel el contenido dogmático religioso en tres niveles o pasos internos de un proceso circular: 1) El espíritu en-sí o dentro de sí (la Trinidad), 2) el espíritu fuera de sí (creación del mundo y del espíritu finito) y 3) el espíritu en sí y para sí (el espíritu santo y la comunidad creyente). Si queremos llamar

31. Como recuerda oportunamente Ramón Valls, fundándose en *Enz.* § 81: «Advirtamos, sin embargo, desde el principio que, si bien el concepto unificador es siempre superior a la representación separadora, cosa que por sí sola decide la primacía de la filosofía sobre la religión, resulta también que el concepto hegeliano, en cuanto versión adecuadamente racional del contenido de la religión revelada, presupone siempre a esta, no solo histórica y psicológicamente, sino también lógicamente, porque el concepto surge en nosotros de la negación dialéctica de la representación» («Religión en la filosofía de Hegel», en Manuel Fraijó [ed.], *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 208-209).

32. Esto explica la división posterior de sus discípulos en una contrapuesta orientación: la izquierda humanista atea y la derecha que buscaba la unidad interna de lo religioso y lo especulativo.

33. Para un teólogo, como Hans Küng, puede ser muy reconfortante que Hegel ponga a Cristo en el centro del espíritu absoluto, como he indicado, pero a costa de hacer de él un mediador lógico entre lo universal simple y lo singular, lo infinito y lo finito. El Cristo pneumático de la fe se ha reducido al término medio del silogismo especulativo. Como ha escrito L. Siep, «en esta apoteosis se esconde, empero, también una desmitologización difícil de aceptar para el creyente, pues Hegel reconstruye la teología en categorías enteramente universales» (WPh 236/CF 235). Más propio sería decir que de-construye la teología cristiana en pura especulación filosófica.

a estos tres reinos en lenguaje existencial religioso, como corresponde a la fuerza transformadora de su *kerigma*, serían el reino de la entrega anonadante del Padre, el reino de la enajenación obediencial e inmolación del Hijo, y el reino de la reconciliación del Espíritu santo, en un orden procesual que es el devenir de Dios en sí para sí, pero para Hegel, tal devenir es precisamente su manifestatividad fuera, en el hombre, en el mundo y en la historia. «Dios es en cuanto espíritu esencialmente este manifestarse (*sichoffenbaren*); él crea no solo el mundo, sino que es el eterno creador y manifestador, este acto (*Aktus*)» (VPhR XVII, 193).

3.1. La vida interna de Dios

La Trinidad inmanente es revelación de la Vida infinita de Dios en cuanto espíritu. Este dogma expresa la sublimidad y originalidad de la religión cristiana, que supone una cesura radical en la historia de las religiones. Hegel no desaprovecha ocasión de ponderar este misterio en los términos más enfáticos:

> Dios es conocido como espíritu, en cuanto que es considerado como uno y trino. Este nuevo principio es el eje en torno al cual gira la historia universal. La historia llega hasta aquí y parte de aquí. En esta religión hállanse resueltos todos los enigmas y revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que es uno y trino (FH II, 228).

La Trinidad es el movimiento inmanente de manifestatividad de la esencia absoluta, en el autodiferenciarse de sí en su Lógos inmanente y el revertirse hacia sí en el santo Espíritu, en cuanto amor entre el Padre y el Hijo. Y porque se manifiesta en sí y para sí, se sabe y se posee en la plenitud de sí misma. En términos de Hegel, «como forma infinita que está siendo para sí, es lo *autodeterminante*, este saber es sencillamente *manifestar*; el espíritu solo es espíritu en tanto es para el espíritu y, en la religión absoluta, es el espíritu absoluto el que manifiesta no ya momentos abstractos de sí, sino a sí mismo» (*Enz.* § 564, X, 372-373/*Enc.* 983). Lo sagrado u oculto originario, que se reservaba en las religiones antiguas como poder de vida y muerte, se hace manifiesto en la luz misma de su verdad y de su infinito amor. «Si decimos, pues, que el espíritu es la reflexión absoluta sobre sí mismo, por su absoluta distinción, el amor como sentimiento, el saber como espíritu, lo habremos concebido como uno y trino: el Padre, el Hijo, y esta distinción en su unidad, el Espíritu» (FH II, 238). La trinidad inmanente en su procesión interna pues Dios no es solo el *Uno* universal en sí, sino el Dios que engendra su *Verbo* y en él se diferencia y reflexiona en sí mismo, y, por tanto, el *Espíritu* como subjetividad infinita (Capelle, HR II, 64

y Theunissen, HLG 65-66). Los cristianos lo saben y no lo saben, pues agrega a continuación Hegel, «un modo de saber esto es el de la fe, otro es el del pensamiento, que conoce la verdad y es, por ende, la razón» (FH II, 228). Lo común, pues, a la fe y al *concepto*, es la manifestación, pero no la forma o el modo. Dicho en términos especulativos, la trinidad es el proceso inmanente de su *Libertad* en cuanto «negatividad absoluta del concepto como identidad consigo» (*Enz.* § 382), en el doble movimiento de diferenciarse de sí y revertirse hacia sí.

En su especulación acerca de la trinidad, como ha escrito Xavier Pikaza, «Hegel significa un cumplimiento: resume en perspectiva de racionalidad y de proceso histórico elementos que encontramos en todos los esquemas anteriores, de los Padres Griegos a Tomás de Aquino y Ricardo de San Víctor. Pero los elementos antiguos han venido a recibir un nuevo encuadre»[34]. Hay, no obstante, una diferencia capital: en tanto que las interpretaciones precedentes buscaban una aclaración ilustrativa del misterio trinitario, ya sea en el esquema ontológico (Padres Griegos y Tomás de Aquino), antropológico (san Agustín) o comunitario (Ricardo de San Víctor), Hegel tiene el propósito reductor de inteligir el texto revelado en una plenitud de significado, que aporta la razón misma. Para Agustín, por ejemplo, la tríada *mens-notitia-amor*, o la que es paralela, *memoria-intellectus-voluntas*, es una *imagen* metafórica, tomada de las operaciones internas del alma, para sugerir, atisbar, lo que es el misterio trinitario revelado[35]. Otro tanto ocurre en Tomás de Aquino en su búsqueda de la semejanza interior de las potencias del alma con la trinidad[36]. Para Hegel, en cambio, en cuanto que la revelación acontece ya en el acto del puro *pensamiento*, deja de ser imagen/representación (*Vorstellung*) externa para devenir su propia exposición (*Darstellung*). No se trata, pues, de tres personas que comparten una misma esencia, vinculadas en relaciones íntimas, sino de momentos interiores al propio acto pensante: *a*) la inmediatez del pensamiento abstracto en

34. *Dios como espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*, Koinonía, Salamanca, 1989, p. 119. Estos elementos constituyen los tres esquemas, a los que llama el ontológico, el antropológico y el comunitario, incluyendo a Hegel como su remate. Puede verse una exposición precisa y bien documentada en el cap. 3 de esta obra, pp. 91-124. Hegel conoce bien a los Padres griegos, a los que elogia con admiración (FH II, 236). En cuanto a san Agustín salta a la vista la afinidad de su modelo antropológico de la Trinidad con el pneumático dialéctico hegeliano.

35. *De Trinitate*, IX, 4, 4-7 y 5, 8-12 y X, 3-4 y 10-12, respectivamente.

36. *De Veritate*, *quaestio* X, arts. 1-7. A propósito de la encarnación de Dios, dice expresamente: «Sin embargo, tales ejemplos anteriores no se han puesto de tal modo que se haya de exigir en ellos una semejanza completa. Hay, pues, que entender que el Verbo de Dios puede unirse a la naturaleza humana de un modo más sublime e íntimo que el alma con cualquier instrumento propio, principalmente cuando se dice que está unido a toda la naturaleza humana mediante el entendimiento» (*Summa contra gentiles*, lib. IV, cap. xli).

su unidad indiferenciada de ser y pensar (substancia/sujeto), *b*) la ruptura o escisión (*Entzweiung*) diferenciadora y autodeterminadora, haciéndose otro-de-sí y *c*) el retorno a la unidad en sí y para sí, donde se reconcilia la universalidad con la singularidad:

> El Espíritu es contenido de su conciencia, *primero*, en la forma de la *substancia pura*, o sea, es contenido de su conciencia pura. Este elemento del pensamiento es el movimiento de descender a la existencia o a la singularidad. El *término medio* entre ellos es su enlace sintético, la conciencia del hacerse otro, o el representar en cuanto tal. Lo *tercero* es el retorno desde la representación y el ser otro, o el elemento de la autoconciencia misma. Estos tres momentos constituyen el espíritu (*Phä.* 409/869)[37].

Lo primero es el fundamento, entendido aquí precisivamente, esto es, abstrayendo de todo cuanto va a derivarse de él. «Es el Dios abstracto, el Padre, lo eterno que todo lo envuelve, el todo de la particularidad. *Lo universal encierra aquí todo en sí*» (VPhR XVII, 234). Es el momento en-sí como poder originario, la esencia simple igual a sí misma, la substancia primordial de todo. «Pero la esencia simple, por ser una abstracción, es, de hecho, *lo negativo en sí mismo*» (410/871)[38], es decir, la unidad inmediata de pensar y ser, en su pregnancia primigenia, es potencialmente infinita, «es la diferencia absoluta de sí, o su puro llegar-a-ser-otro» (*ibid.*). «Este *poder substancial* —precisa en la *Enciclopedia*— en esta esfera eterna solo se engendra más bien a *sí mismo* como *hijo suyo*, y tanto permanece en identidad originaria con este distinto como en esta determinación de ser distinto (respecto) de la esencia universal se supera a sí misma eternamente» (*Enz.* § 567, X, 375/*Enc.* 589). En clara referencia al Evangelio joánico y a la *kenosis* de que habla Pablo, el hijo es «la palabra que, pronunciada, exterioriza y despoja al que la pronuncia[39], dejándolo atrás, vaciado, pero que también es oída de

37. He subrayado los términos «primero», «término medio» y «tercero» para indicar los tres pasos implicados en el silogismo del espíritu. Véase también *Enz.* § 566 y su desarrollo posterior en los § 567-569.

38. Aquí, en el momento del Padre, se quiebra la afinidad de Hegel con la patrística griega, como ha visto certeramente A. Capelle: «Por tanto si los términos Lógos y Espíritu pueden ser concebidos en toda lógica, los de Padre y paternidad permanecen sin alcance especulativo. Ciertamente, el universal contiene antes abstractamente todo el movimiento del Concepto. Pero no expresa por lo mismo la noción de fecundidad originaria, de fuente generosa, de incremento (*surcroi*), que caracteriza a la primera Persona de la teología griega, incluso de la latina. [...] El pensamiento hegeliano se desarrolla a partir de un pensamiento de falta (*manque*), que borra, lo uno por lo otro, la Penuria primera del universal abstracto y la Pobreza nativa de la Diferencia, en el asentimiento final del Espíritu a su necesario desgarramiento y a su libre reconciliación» (HR II, 105-106).

39. Esto es, lo aliena en su propio anonadamiento. Sobre el *lógos* como «partición del concepto mediador y reflexión de lo idéntico en lo no-idéntico», véase A. Capelle, HR II, 122.

manera inmediata, y únicamente este oírse a sí misma es la existencia de la palabra» (410/871). Es pronunciada y es acogida inmediatamente, en la unidad instantánea del pensamiento activo y la expresión. Si aquel se exterioriza sensiblemente en esta, pasando al elemento objetual, esta es su pura transparencia reveladora. «Las diferencias que se hacen [en ella] están disueltas tan inmediatamente como están hechas, y están hechas tan inmediatamente como están disueltas, siendo lo verdadero y efectivamente real, justamente, este movimiento que da vueltas dentro de sí» (*ibid.*), es decir, esta circulación pneumática de la vida originaria y su verbo. Pero la representación religiosa —arguye Hegel críticamente— «aprehende y enuncia como un *acontecer* la necesidad del concepto, se dirá que la esencia eterna se *engendra* otro. Pero, este ser otro ha retornado también, en la misma medida dentro de sí [...] es, pues, la unidad dentro de sí» (*ibid.*). Según el texto posterior de la *Filosofía de la religión*:

> Este otro es el hijo, la infinita particularidad, la manifestación (*Erscheinung*). Lo tercero, el espíritu, es la singularidad como tal, pero lo universal en cuanto totalidad es el mismo espíritu. Los tres son el espíritu [...] de modo que podemos decir del *tercero*: que *lo último es lo primero* [...] Así pues, lo universal, y aquella actividad (*Tätigkeit*) es engendrar (*erzeugen*), crear (*schaffen*), un principio diferente de lo universal abstracto y como tal segundo principio, y así aparece y puede aparecer como lo manifestante, lo exteriorizante (Lógos, Sophia), como el primero en cuanto abismo (*Abgrund*) (VPhR XVII, 234).

La Trinidad se cierra en círculo sobre sí misma. Pero en la medida en que el momento de la determinidad o particularidad alcanza a todo lo finito, el mundo y la historia están integrados, mediante el hijo, en el devenir mismo de Dios. En cambio, la representación religiosa disocia estos momentos, los hace independientes como sujetos y tiene que proceder al enlace entre ellos en la relación natural padre/hijo. Creo que aquí se muestra la neta diferencia entre el paradigma religioso del *amor* substancial del Padre, que engendra lo realmente otro, en el Hijo, dándole una independencia subjetual, de modo que cabe entre ellos un encuentro en el amor mutuo que se profesan (es el segundo esquema de san Agustín, *amans*, *amatus* y *amor*), y el paradigma hegeliano del *pensamiento*, más ensimismado e interior. La ecuación idea/palabra mantiene una unidad más interior, tan interior que no hay distinción o diferencia, pero menos personal que la de padre e hijo. Como dice Unamuno, el pensamiento es monista y la voluntad altruista; el pensamiento asimila lo otro; la voluntad se hace lo otro. Dejo esta consideración, suelta al vuelo y de paso, a la inteligencia del lector. No en vano repite Hegel, «la referencia de la esencia eterna a su ser-para-sí es la refe-

rencia inmediata y simple del pensar puro; en este simple contemplarse a sí misma en el otro, entonces, el ser-otro no está puesto como tal; es la diferencia del mismo modo que está en el pensar puro, no es inmediatamente *ninguna diferencia*; un reconocer el amor en el que ambos no se contraponen según su esencia» (411/874-875). Como se ve, Hegel no renuncia a la expresión «amor», pero suena en este contexto demasiado forzada, porque la ha reabsorbido mentalmente en el esquema idea/palabra. Hegel no admite que la fuerza real de esta expresión de generatividad —expresarse o manifestarse de Dios en el Hijo— sea más fuerte y vigorosa, existencialmente hablando, que la autoexpresión objetiva del puro pensamiento[40]. Habla, desde luego, de un «reconocimiento de amor» (*ein Anerkennen der Liebe*), y pocas líneas más adelante, hace mención del amor —«un reconocer el amor en el que ambos no se *contraponen* según su esencia» (*ibid.*)—, pero, en su sentido existencial, la expresión desborda el modelo especulativo de la autorreflexión del puro pensamiento cabe sí, para referirse a la reciprocidad en el amor entre independientes, el *fieri unum* en el amor íntimo o en la amistad, a partir de y en la misma dualidad efectiva.

Se comprende así que, desde esta trinidad inmanente, el espíritu de Dios se desborde hacia el mundo, concebido y creado conforme a los arquetipos que dimanan del Verbo de Dios. El manifestarse pertenece esencialmente al espíritu. No es que Dios, siendo lo que es, lo manifiesta luego si le place comunicar su secreto íntimo, sino que es Dios precisamente en tanto que se manifiesta en sí y para sí mismo, y se aliena de sí en todo lo que hay, en la omnitud de su creación, que ha sido puesta en la participación de la esencia de Dios y re-puesta en el propio amor de Dios. El absoluto no puede dejar nada fuera de sí, que no sea su propio afuera, como expresión de su poder, ni quedar dentro de sí, separado y desentendiéndose de algo otro, con lo que quedaría limitado extrínsecamente. La gran paradoja de lo absoluto consiste, como decía el Cusano, en que, de un lado, en tanto que infinito, es lo *totalmente otro* de lo finito, pero, a la vez, es lo *totalmente no-otro*, pues a nada puede serle extraño y quedarle fuera[41]. En suma, el absoluto deviene otro-de-sí en su expresión y diferenciación para ser en sí-mismo o cabe sí. No es una mónada solitaria, separada en su absolutez, absorta o complacida

40. Se podrá decir que las obras de creación literaria son tan hijos nuestros como los hijos de la carne —el propio Miguel de Unamuno lo dice—, pero creo sinceramente que es una exageración de escritor, porque cualquier escritor sensato renunciaría a la paternidad de una obra si salva la vida de su propio hijo unigénito. La vida del hijo trasciende realmente a su progenitor, y en esta medida es la promesa de algo nuevo, no derivado ni mimético, inprogramable, creador él mismo en su autonomía. Amar a los libros de uno más que a los propios hijos me parece una idolatría narcisista.

41. *La caza de la sabiduría*, cap. XIV: «de tertio campo, scilicet non aliud», ed. bilingüe, trad. e introd. de M. Álvarez, Sígueme, Salamanca, 2014, pp. 90-95.

en su propia plenitud, puro pensamiento de sí, como lo pensó Aristóteles. Dios no es una intimidad ensimismada, porque la actualidad infinita de su ser, como pensamiento o voluntad, consiste en rebosar de sí, en desbordarse en todo lo otro, como un don, alienándose en ello con lo otro, como expresión de sí, y solo en el retorno de su donación se recoge en la intimidad con aquello mismo que engendra o genera. Utilizando una metáfora, se diría que es el ritmo ternario interior con que pulsa la Vida absoluta como donación de sí en lo otro e intimidad consigo en lo expuesto. Suponemos su ser en sí como fuente de su propia revelación. Por eso el espíritu es manifiesto para quien participa del espíritu. Se anula así radicalmente la separación dualística clásica de trascendencia e inmanencia, pues el único Dios en sí es un Dios en, para y con nosotros, y esta comunidad regenerada es la inhabitación de Dios/espíritu en medio y por medio de la comunidad reconciliada de los hombres. Dios es inmanente a todo lo otro, pues su trascendencia es justamente su trascenderse o autodiferenciarse en lo otro, y hacerlo trascender por ello hacia sí mismo. Esto puede parecer místico, pero no es nada secreto, sino la manifestatividad misma; como la luz, según la feliz imagen platónica, el bien en sí de la esencia absoluta es difusivo, se da a ver haciéndose ver en todo, que así se torna visible, y todo lo visto queda transido del esplendor, en que ella misma reluce.

3.2. El espíritu en su alienación (*Entfremdung*)

Todo lo anterior pertenece al plano del pensamiento puro o de la trinidad inmanente. Forma, por consiguiente, el esquema lógico/ontológico con que fluye dialécticamente la vida absoluta del *concepto*. Pero, a la vez, Hegel no deja de subrayar que la esencia abstracta, al alienarse en el tiempo, se hace lo otro efectivo.

El pensamiento se hace palabra objetiva, que está ahí presente. Para la esencia de la manifestación (*sichoffenbaren*) del poder originario, en su acto propio, Hegel usa los verbos «engendrar» (*erzeugen*) y «crear» (*erschaffen*). La diferencia entre ambos es bien notoria: se genera algo de la misma naturaleza; así puede decirse que el pensamiento engendra la palabra, pero se crea o produce algo ajeno al que obra. El hijo lleva en sí la impronta germinal del padre en su misma constitución; la obra, el sello. Ciertamente, en los textos religiosos se dice que el mundo fue hecho por la palabra, esto es, en el propio Verbo de Dios están incoados los arquetipos del mundo y de las cosas. «Por él fueron hechas todas las cosas, y sin él no se ha hecho cosa alguna de cuantas han sido hechas» (Juan 1, 3)[42].

42. Y Pablo lo expresa en términos contundentes: «El cual es imagen del Dios invisible, primogénito de toda la creación, como que en él fueron creadas todas las cosas en

Hay, pues, una conexión intrínseca entre la palabra de Dios y la creación del mundo. Este nexo también se mantiene en el orden conceptual/especulativo, de modo que siempre se supone la mediación interna del Padre por el hijo en el orden de lo eterno. Así se especifica en la *Enciclopedia*:

> El momento de la particularidad (*Besonderheit*) es la disgregación (*Zerfallen*) del momento eterno de la mediación o del único hijo en la oposición autosuficiente, por un lado, del cielo y la tierra, de la naturaleza elemental y de la naturaleza concreta y, por otro lado, en la oposición del espíritu en tanto se tiene en pie (*stehend*) en relación a la naturaleza, o sea, (la oposición) del espíritu *finito* (*Enz.* § 568, X, 3, 375/*Enc.* 589).

«Crear no significa otra cosa sino que Dios se revela» (CR 241), y en los salmos o himnos religiosos del pueblo judío es frecuente ensalzar con admiración la obra del Creador. Si, pues, en el orden del designio eterno, el Verbo creador concibe la creación, esta fue preparada, según la fe cristiana, para recibir en sí la encarnación del Hijo, y ser ennoblecida y redimida en su sangre. «Tanto amó Dios al mundo —dice Juan— que le entregó su hijo unigénito». Pero, en Hegel, los términos engendrar y crear son modalidades del revelar, y este es fundamentalmente devenir otro, o poner-se en el elemento de la otredad efectiva. Lo otro, en su particularidad y efectividad, es el mundo. *Crear* el mundo es una expresión de la representación religiosa, marcando así la distancia infinita entre el autor y su obra. Se supone, además, que este acto creador fue libre, aun cuando implica la necesidad interna con que se expresa y exterioriza el poder originario. Dios no solo se hace carne, sino mundo; accede a sí a la existencia inmediata o mero ser. Nótese la diferencia entre crear, en sentido religioso/teológico, como poner el ser desde la nada, como un acto transitivo de la esencia absoluta, que se da a participar de su propio poder de ser (*ipsum esse in se subsistens*), haciendo ser a lo que no lo tenía, y este devenir Dios-mundo en cuanto expresión inmediata de sí o mero ser-ahí, pero «en cuanto inmediato o ser, carece de sí mismo, y entonces, faltándole la interioridad, es pasivo, *o ser para otro*. Este ser para otro es, a la vez, *un mundo*» (412/875). En este sentido, Hegel es consecuente al hacer del mundo, tanto de la naturaleza como del espíritu finito, un «fenómeno de Dios», esto es, una manifestación (*Erscheinung*) que aparenta tener una consistencia de suyo, pero que, en su contingencia, es mera apariencia (*Schein*), pues funciona solo como medio de reflexión de la esencia[43]. En este punto Hegel se mue-

los cielos y sobre la tierra, tanto las visibles como las invisibles [...] y él es antes de todas las cosas y todas tienen en él su consistencia» (Colosenses 1, 15-17).

43. Como señala A. Capelle, «el mundo es fenómeno. Es el momento del fenómeno que desaparece inmediatamente, pues su autonomía no se detetermina reflexivamente

ve, como un equilibrista, queriendo evitar tanto el acosmismo de Spinoza como su panteísmo. El mundo tiene, para él, la realidad inmediata de lo puesto libremente como fenómeno necesario, pero solo para ser reflexionado y levantado en el ser-para-sí de la libertad[44].

Por lo demás, pasando ahora de lo cosmológico a lo antropológico, el ser pasivo del mundo reclama el sujeto que se desenvuelve en él, el hombre como espíritu finito. «Como el espíritu —dice Hegel— es, esencialmente, el sí-mismo simple, este también está presente en el mundo: es el espíritu que *está ahí* (*der daseiende Geist*) que es el sí-mismo singular que tiene la conciencia y se diferencia de sí como otro o como mundo» (412/875). Al hombre no se lo menciona por su nombre genérico *homo* —criatura del *humus* de la tierra—, sino en cuanto espíritu finito, que existe o está-ahí, pero, como precisa Hegel, se mantiene firme (*stehend*), esto es, erguido racionalmente frente al mundo. En este punto comienza una breve, pero intensa, confrontación de Hegel con el relato bíblico acerca del primer hombre, Adán, y en su contraste, el otro Adán espiritual, desmitologizando a la vez a ambos relatos. Pero lo que en la narración bíblica es acontecimiento libre, en el orden del *concepto* es la necesidad de un destino. Adán es el espíritu en sí, inmediato, ingenuo, en medio de un «paraíso animal»; «se le puede llamar *inocente* —puntualiza Hegel— pero no, desde luego, *bueno*» (*ibid.*). Aún no se ha probado como espíritu. Como espíritu tiene que «venir a ser *otro* ante sí mismo», esto es, «ir *dentro-de-sí* del saber como tal» (*ibid.*). *Exire/redere*, salir fuera y entrar o volver así, describe la órbita interior del espíritu. Tiene que salir de sí, experimentarse en su poder libre, saber quién es en lo que hace de sí; en suma, comer la fruta del árbol del bien y del mal. Adán no fue expulsado del paraíso a causa de su culpa, como cuenta la narración bíblica, sino que salió de él para ser espíritu en acto ejecutivo. «La conciencia solo sensible se torna en la conciencia del pensamiento, y como este es, por cierto, el pensamiento que proviene de la inmediatez, o *condicionado*, no es el saber puro, sino el pensamiento que tiene en él al ser-otro y, por ende, el pensamiento contrapuesto a sí mismo de lo *bueno* y lo *malo*» (412/877). Se trata, pues, del pensa-

más que por la posición de su alteridad, es decir, por su alteración. La reflexión de la finitud, cuya subsistencia (*Bestehen*) material se mediatiza indefinidamente en la inconsistencia (*Nicht-bestehen*) de las formas, define el mundo fenomenal como la totalidad de la existencia contingente» (HR II, 183).

44. De nuevo me remito a A. Capelle: «El pensamiento especulativo no afirma en absoluto la necesidad absoluta y sustancial del mundo más que despejando en esta total ausencia de referencias la presencia de una absoluta libertad. La afirmación de la necesidad, inmanente a la contingencia mundana y a la debilidad de su penuria (*Not*), certifica la negatividad en la que la necesidad se identifica como la potencia racional en acto de sí en la diferencia de su enajenación (*Entäusserung*)» (HR II, 201).

miento que se ensaya en sus posibilidades y decide en ellas acerca de sí. «El mal aparece como la primera experiencia de la conciencia que ha ido dentro de sí» (*ibid.*), esto es, que conquista la libertad al actualizarse en una posibilidad, en la que se determina y afirma. Para Hegel, el mal consiste en la dimensión natural del espíritu finito, de la que tiene que extrañarse para conquistar su libertad. Más precisamente, según el texto de la *Enciclopedia*, «[el espíritu finito], como extremo de la ***negatividad*** que está-siendo en sí misma, se hace autosuficiente (***verselbständig***) hasta la maldad» (*Enz.* § 568, X, 375/*Enc.* 589). Según este criterio originario, lo bueno es lo igual y lo malo lo desigual, lo bueno es lo conforme a la esencia simple, y lo malo lo que se conforma según su particularización y en ello se afirma frente a lo universal, pero solo probando lo desigual puede estimarse lo igual. De esa decisión surge la contraposición del bien y el mal.

Con este nuevo trance, puede Hegel afrontar la historia sagrada de la caída y la culpa. La conciencia religiosa habla de un «pecado original» cometido por Adán en su desobediencia y que ha manchado a toda su progenie. Hegel sostiene que esta representación religiosa «es más elevada» que la ingenua creencia ilustrada en la bondad del hombre natural, pues viene a reconocer, dicho en lenguaje secularizado, que «el hombre es una criatura libre, que no debe dejarse determinar por impulsos naturales. Por tanto, en su condición inmediata e inculta, está en una situación en la que no debe estar y de la que debe liberarse» (PhR § 18, VII, 69/FD 98). No se trata, sin embargo, de un «mal hereditario», como cree la conciencia religiosa, pues «en el ámbito de lo absolutamente espiritual, cada uno es bueno y cada uno tiene su culpa» (CR 337). No hay más pecado que la autoafirmación subjetiva del espíritu finito en su particularidad frente a lo universal de la razón. La representación religiosa, sin embargo, tiende a ver el bien y el mal como poderes substantivos, como un acontecer que nos toca o concierne en la raíz, y por eso nos trasciende. De ahí que la historia bíblica pueda extenderse hacia atrás, en un acontecer mucho más originario. «Puede decirse entonces que ya el primer hijo de la luz, al entrar dentro de sí, es el hijo caído, pero que enseguida fue engendrado otro en su lugar» (*ibid.*)[45]. Adán, el espíritu finito, al entrar dentro de sí, repite a su modo la historia de Luzbel. El otro Adán, el Hijo, antítesis del primero, según Pablo, Cristo, «por el que sobreabundó la gracia sobre el delito» (Romanos 5, 15-17), repre-

45. Muy oportunamente recuerda A. Gómez Ramos en las notas que acompañan a su traducción que Hegel discute en este punto con Jacob Böhme (*Aurora*, 14, 36). No obstante, Hegel no pone en Dios la raíz del mal, como harán Böhme y Schelling en *Sobre la esencia de la libertad humana*, sino en el orden del espíritu finito (trad. cit., p. 968, nota 877).

senta, a los ojos de Hegel, «lo simple que se sabe a sí mismo como esencia, mientras que la otra parte es la exteriorización del ser para-sí [...]; en esta parte puede ponerse también el acto de recoger el ser-para-sí exteriorizado y el ir dentro-de-sí del mal» (413/877). Ambas esencias, en la *representación* religiosa, aparecen como poderes independientes y autónomos, siendo el hombre el campo de batalla de ambos principios contrapuestos, pero entendido como «un sí-mismo sin esencia», esto es, neutro o indiferente a ellos. Ahora bien, según el *concepto*, ambas dimensiones le pertenecen a él mismo en cuanto espíritu finito:

> Pero estos poderes universales pertenecen igualmente al sí-mismo, o dicho de otro modo, el sí-mismo es su realidad efectiva. Conforme a este momento, lo que acontece es que, igual que el mal no es otra cosa que el ir-dentro-de-sí de la existencia natural del espíritu, el bien accede a la realidad efectiva como una autoconciencia existente (*Phä.* 414/879).

Si el mal lo encarna, en la representación, Luzbel, el bien es la autoconciencia o el sí-mismo del Hijo. Este, hecho hombre, es el fruto de la alienación (*Entfremdung*) de la esencia simple infinita. A ojos del representar religioso, acontece «en la autohumillación (*Selbsterniedrigung*) de la esencia divina que hace renuncia de su abstracción e inefectividad. Al otro lado, al mal, el representar lo toma como un acontecer extraño a la esencia divina» (*ibid.*). El bien está, para la conciencia religiosa, en efecto, en la *kenosis* de Dios, en lo más extraño del espíritu, la naturaleza y la finitud. Esta sí representa, como bien advierte Jürgen Moltmann, una humillación: «La autohumillación del omnipresente y el sufrimiento del amor eterno. El creador debe ceder a su criatura ese espacio donde pueda desenvolverse. Tiene que tomarse tiempo para ella y dejarle un tiempo. Tiene que otorgarle libertad y mantenerla libre. Por eso la creación de un mundo no es solo una acción de Dios *ad extra*, sino también *ad intra*, y en este sentido es un sufrimiento de Dios» (TRD 74). Pero si Dios puede sufrir con amor compasivo, bien puede sentir también cólera: la cólera de Dios, tan frecuente en la religiosidad judaica, y cuya ilustración bien visible está, incluso en el Nuevo Testamento, en la indignación airada de Jesús de Nazaret al arrojar a latigazos del Templo a los mercaderes que lo habían convertido en cueva de ladrones. Ahora bien, a diferencia de la *representación* religiosa, que separa y contrapone, y que solo se atreve a tomar el mal como «la cólera divina», para el *concepto*, en cambio, todo lo finito pertenece en cuanto momento a la manifestación de lo absoluto en el mundo, de modo que forma parte del devenir eterno de Dios. También la fe cristiana ha sabido ver que incluso el pecado es algo con lo que carga y se identifica la autoconciencia o el sí-mismo del Hijo al hacerse hombre. Tanto la igualdad como

la desigualdad deben verse como momentos esenciales y contrapuestos, que forman parte de la vida absoluta, conforme al movimiento dialéctico de la alienación (*Entfremdung*) de Dios, tanto de la esencia simple como del sí mismo, en direcciones contrapuestas y complementarias en su unidad:

> Esta desigualdad es por ello, doble, y se origina de dos vínculos cuyos momentos comunes son los que hemos indicado. En uno, la *esencia divina* vale como lo esencial, mientras que la existencia natural y el sí-mismo valen como inesenciales, que deben ser cancelados; en el otro, en cambio, el *ser-para-sí* vale como lo esencial y lo divino simple vale como lo inesencial. Su término medio, aún vacío, es la *existencia, el estar ahí*, como tal, lo que meramente tienen en común ambos momentos (*Phä.* 414/879-881).

El espíritu finito no es un campo de batalla de dos esencias independientes, sino el término medio de este entrecruzamiento de lo igual y lo desigual. Hegel se opone a todo dualismo maniqueísta. Frente a ello, a partir del misterio de la encarnación, piensa en una escisión (*Entzweiung*) en el seno mismo de la vida absoluta. «La disolución de esta oposición no ocurre por la lucha de ambos, que están representados como esencias separadas y autónomas. Está en su *autonomía* (*Selbständigkeit*) el que *en sí*, por su concepto, cada uno tenga que disolverse (*sich auflösen*) en la oposición misma» (*ibid.*). Disolver-se implica cancelar la presunta independencia de cada uno, en su tras-paso al otro. El movimiento interno de conjunción recíproca de ambos lados —la esencia simple universal y el sí-mismo singular—, no es «una actividad libre y voluntaria», como lo representa la conciencia religiosa, sino que «la necesidad de su exteriorización reside en el concepto de lo que es en-sí, que solo está determinado en la oposición, precisamente por eso no tiene verdadera consistencia» (*ibid.*). La esencia simple, en su inmediatez, es lo universal abstracto que tiene que determinarse, lo que implica anonadamiento (hacerse-otro) y desdoblamiento interior (sujeto y substancia). Con ello se abate y humilla hasta lo inesencial del mundo y hace surgir la autoconciencia singular (el para-sí). Pero, en correspondencia a la entrega anonadante de la esencia absoluta, se requiere el sacrifico de la autoconciencia, que se niega, a su vez, a sí misma para hacer valer la universalidad de la esencia. Según la historia religiosa de la salvación, Cristo asume el pecado del mundo, y «de una sola vez, en la consumación de los siglos —dice Pablo— se ha manifestado para la absolución del pecado mediante su propia inmolación» (Hebreos 9, 26). Pero, puesto en clave especulativa, se trata del autosacrificio de la autoconciencia singular para hacerse universal. «Aquello que le otorga vigencia, no al ser para-sí, sino a lo simple en cuanto a la esencia, es lo que se despoja de sí mismo y se exterioriza, se encamina a la muerte y, por medio

de ello, reconcilia a la esencia absoluta consigo misma» (415/881). La muerte se contabiliza aquí por partida doble, conforme a la representación religiosa. Implícitamente es el anonadamiento de Dios, al encarnarse, y explícitamente, el sacrifico del Hijo, que se entrega a la muerte en cumplimiento de la voluntad del Padre. En la muerte del Hijo se consuma, pues, la reconciliación de lo infinito y lo finito, de Dios con el mundo y el espíritu finito, que en su afirmación de sí, ha incurrido en el mal. Vertido, en cambio, en términos especulativos, es lo absoluto lo que se reconcilia consigo mismo, retornando a sí a través de la superación de su escisión originaria, en virtud del mediador que es la autoconciencia que se sacrifica. En palabras de Hegel:

> Pues en este movimiento se presenta como *espíritu*; la esencia abstracta se ha alienado (*entfremdet*) de sí, tiene existencia natural y una realidad efectiva con carácter de sí-mismo; este su ser-otro, o su presencia sensible, son retomados por el segundo hacerse-otro, y quedan puestos como cancelados y asumidos, como *universales*; con ello, en este movimiento, la esencia ha llegado a serse ella misma, la existencia inmediata de la realidad efectiva ha dejado de serle una existencia ajena (*fremdet*) o exterior, en tanto que es existencia cancelada y asumida, universal; por eso esta muerte es su resurgimiento (*erstehen*) como espíritu (*Phä.* 415/881 corr.)[46].

A tenor de estos textos, no se trata de la resurrección del Hijo ofrecido en sacrificio para aplacar la cólera del Padre, según la teología paulina de la expiación (o bien para mostrar así su misericordia, como parece más conforme con el espíritu evangélico), sino del resurgir del espíritu, en cuanto autoconciencia universal, en el seno de la comunidad creyente. Ahora resulta meridianamente claro el sentido reductivo de la lectura especulativa. No es que Dios asuma la naturaleza humana, sino que «las dos no están separadas», forman parte del mismo proceso de manifestación de lo absoluto en el mundo y de su regreso hacía sí o reconciliación consigo. Algo análogo acontece con el bien y el mal. «Igual que al decir que la esencia divina se aliena a sí misma *desde el comienzo* (*von Anfang*), que su existencia entra dentro de sí y se hace mala, no se enuncia explícitamente, pero está *contenido* implícitamente que, en sí, esta existencia mala no le es algo ajeno (*fremdes*)» (415/883 corr.). Y es que nada puede ser ajeno al absoluto que se exterioriza y enajena en todo lo que es. «El solo nombre de la esencia absoluta estaría vacío si, en verdad, hubiera algo que le fuera otro, si hubiera algo caído y separado de

46. Me aparto de la traducción de A. Gómez Ramos, que habla de la «resurrección como espíritu». Pero Hegel no dice aquí *auferstehen*, sino *erstehen*, resurgir, precisamente porque, a mi juicio, quiere evitar el término religioso de resurrección en el sentido de la fe.

ella; antes bien, el momento del *estar-dentro-de-sí* constituye el momento esencial del sí mismo del espíritu» (*ibid.*). Esto lo ve la conciencia religiosa como «un acontecer inconcebible», pero es justamente el movimiento del *concepto*, a saber, «que el estar-dentro-de sí y la realidad efectiva que solo por eso llega a ser, pertenezcan a la esencia divina» (*ibid.*). En suma, «la esencia solo llega ser espíritu en cuanto *reflexionada dentro de sí*. Queda aquí representada, entonces, la reconciliación de la esencia divina con lo *otro* en general, y determinadamente, con el pensamiento del mismo, con el *mal*» (415-416/883).

Se esclarece igualmente el tema de la redención. El bien y el mal tampoco están separados. Se puede decir tanto que no son lo mismo y que son lo mismo, pues la verdad está en la unión de estas dos proposiciones. «No es lo uno o lo otro lo que tiene verdad, sino precisamente su movimiento en el que lo mismo simple es la abstracción y, por ende, la diferencia absoluta, pero esta, en cuanto diferente en sí, es diferente de sí misma y, por tanto, la seipseiguadad (*Sichselbstgleichheit*)» (*ibid.*). Otro tanto ocurre con el tema de la identidad o *mismidad* (*Dieselbigkeit*) de las dos naturalezas, la divina y la humana, en la persona de Cristo, según la fe. No son naturalezas distintas, unidas hipostáticamente en una persona determinada, como cree la fe y lo piensa la reflexión teológica, sino más bien dos modos en que se da o revela el mismo absoluto. «Aquella [la humana] es naturaleza en la medida en que no sea esencia; esta es divina conforme a su esencia; pero es en el espíritu donde ambos lados abstractos están puestos tal como son en verdad, a saber, *cancelados y asumidos* (*aufgehobene*). Un poner que no puede ser expresado por medio del juicio, ni por la cópula de este, el término *es*, que carece de espíritu» (416/885). El espíritu finito, en cuanto *finito*, tiene naturaleza o está vinculado a lo natural, pero en tanto que *espíritu* la excede y sobrepasa en dirección a la esencia absoluta. El trascenderse o exteriorizarse de lo absoluto en todo lo finito, especialmente en el hombre, en tanto que espíritu, es el propio autotrascendimiento del hombre en Dios, y conjuntamente, el mismo regreso de Dios, mediante el hombre, a la intimidad consigo. Significativamente, como se habrá notado, en la *Fenomenología* Hegel no habla de Cristo como el verbo de Dios hecho carne, según lo confiesa la fe, sino del hombre divino o del hombre universal, o bien de la comunidad racional. Así puede concluir Hegel que la misma representación religiosa, en el proceso de reconciliación, se autodisuelve como tal representación y deja paso al *concepto* de lo absoluto cabe el nosotros comunitario:

> Esta unidad espiritual, o la unidad en que las diferencias son solo momentos, o como asumidas (*aufgehobene*), es la que ha devenido para la conciencia representadora en aquella reconciliación (*Versöhnung*), y siendo esta uni-

dad la universalidad de la autoconciencia, esta ha dejado de ser conciencia representadora; el movimiento ha retornado dentro de ella (*Phä.* 417/885).

3.3. El espíritu reconciliado

El misterio de la muerte y la resurrección de Cristo, según la representación religiosa, pervive en la autoconciencia de la comunidad creyente. «El espíritu está puesto, entonces —dice Hegel—, en el tercer elemento, en la *autoconciencia universal*; es su *comunidad* (*Gemeinde*)» (*ibid.*). Recordemos los tres elementos del proceso: el primero, el de la esencia absoluta en sí o dentro de sí; el segundo, en su manifestación alienante fuera de sí, y el tercero, en su regreso a sí o reconciliación. «El movimiento de la comunidad, en cuanto movimiento de la autoconciencia que se diferencia de su representación, consiste en producir (*hervorzubringen*) lo que ha llegado a ser en sí» (*ibid.*), o en otros términos, convertir su certeza en verdad. Dicho en términos especulativos, para Hegel, «el hombre divino» ya era lo universal en sí —puntualiza—, pero no para sí. No se había desplegado la potencia de su universalidad en la realidad efectiva. Ha sido necesaria su muerte para que su vida sea asumida, recreada y actualizada en la memoria, el culto y la praxis de la comunidad, como universalidad concreta y efectiva. Ahora, muerto y resurgido, pervive en la comunidad de los que participan en una misma forma de vida, a fin de que «seáis consumados en tener un mismo pensamiento y un mismo sentir» (Corintios 1, 10)[47]. Este saber de la comunidad creyente implica dos momentos: el reconocimiento del mal cometido por el pecado, al quedar el sí-mismo empeñado en el espíritu natural, y el rechazo de este en la muerte penitencial, al modo del ejemplo de Cristo. «A Dios se adora en espíritu y en verdad» y mediante el sacrificio interior del propio yo como la mejor ofrenda[48]. El perdón del pecado va unido a que el creyente asuma e interiorice esta muerte. «Porque moristeis —dice Pablo—, y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Colosenses 3, 3). Y, al abrazar esta muerte sacrificial, surge la nueva criatura[49]. Hegel, sin embargo, reduce toda esta mística teología, de la que habla Pablo, al mero saber de la superación de la inmediatez de

47. Es digno de notar, como subraya L. Siep, que Hegel parece pronunciarse por la primacía de la tradición frente al principio protestante de *sola Scriptura* (WPhG 239/CF 237).

48. Esto es lo propio de las religiones espirituales. «De la mera ejecución material del sacrifico —dice E. Cassirer— el pensamiento avanza ahora hacia su motivo interno y su razón determinante [...] Ahora no solo se interioriza la ofrenda, sino que es la interioridad del hombre la que aparece como única ofrenda religiosamente valiosa y religiosamente significativa» (FFS II, 277).

49. «Andando en verdad por la caridad, crezcamos en todos los sentidos para ser como él, que es la cabeza, Cristo» (Efesios 4, 15).

la naturaleza y el resurgimiento del espíritu. Por eso puede afirmar que esta conciencia religiosa no está a la altura de la autoconciencia. «Pero en la autoconciencia como tal —dice— esto representado cae (*fällt*), de acuerdo con la forma, solo como momento cancelado, pues el *sí-mismo* es lo negativo» (417/887). Cae, pues, o decae esta representación espiritual del conmorir con Cristo, pues lo que de veras interesa, según Hegel, es el «sí-mismo negativo», es decir, «un saber que es la pura actividad de la autoconciencia dentro de sí misma» (*ibid.*). Pero ella no lo sabe; no es vivido como una obra de la misma comunidad, sino como insuflado en ella por el Espíritu mismo, el Paráclito —«el espíritu de la verdad»— prometido por Jesús al partir, que instruye a los discípulos acerca de lo que no alcanzaron a saber por sí mismos, estando él presente entre ellos, a causa de la inmediatez de su vivencia. Pero, al parecer, lo que les instruye el espíritu, lo que podríamos llamar su saber pneumático o espiritual, no es suficiente, según Hegel, para entender *conceptualmente* lo que ocurre, la verdad en sí. Esta no es para Hegel una verdad soteriológica en el sentido estricto de la fe, sino especulativa. «*En sí*, el *saber* acerca de la naturaleza como existencia no verdadera del espíritu, y esta universalidad del sí-mismo que ha llegado a ser dentro de sí, son la reconciliación del espíritu consigo mismo. [Pero,] para la autoconciencia que no concibe, esto en-sí mantiene la forma de un *ente* y de *algo representado ante ella*» (418/889). Para ella se trata de un individuo histórico, Jesús de Nazaret, al que pudieron ver y oír sus discípulos, pero sin acabar de entender el drama espiritual que se desarrollaba ante sus ojos atónitos[50]. Como señala Hegel, la comunidad cristiana retiene la memoria del acontecimiento, su representación cúltica, pero no se hace cargo de su *concepto*, que «sabe la naturalidad cancelada como lo universal, esto es, como reconciliada consigo misma, lo que antes[51] se llamaba la 'resurrección espiritual' (*das geistige Auferstehen*)» (418/889). En otros términos, la comunidad religiosa entiende la muerte y resurrección de Jesús en un sentido existencial, como muerte de un singular y su posterior triunfo sobre ella, según la fe, corroborando así su promesa, pero no se apercibe, obviamente, ni barrunta siquiera, su significado especulativo:

50. Según el testimonio de los evangelios, sin embargo, algunos discípulos, como Pedro y Juan, reconocieron a Jesús como el Hijo de Dios, y, al menos, tras el acontecimiento del Pentecostés, entendieron la muerte y resurrección de su maestro en un sentido espiritual en cuanto muerte redentora que significaba la efectiva reconciliación de Dios con el mundo.

51. Este «antes» hace referencia a *Phä.* 415/881, donde habla del *erstehen als Geist*, que ha traducido el «resurgir como espíritu», y aquí se asimila al *auferstehen* o resucitar en cuanto espíritu. No obstante esta aproximación, para la fe es Cristo quien resucita personalmente, como primicia de la resurrección de los muertos, y no «el hombre divino», cuyo destino es resurgir como universal en el espíritu de la comunidad.

La *muerte* del hombre divino, *en cuanto muerte*, es la negatividad *abstracta*, el resultado inmediato del movimiento que solo se termina en la universalidad *natural*. Este significado natural lo pierde la muerte en la autoconciencia espiritual, o bien ella se convierte en su concepto, que acabamos de indicar; a partir de lo que ella significa inmediatamente, del no-ser *de este individuo singular*, la muerte se transfigura en *universalidad* del espíritu que vive en su comunidad, y muere y resucita en ella cada día (*Phä.* 418/889).

La paradoja que de aquí se sigue es llamativa: en la comunidad se realiza la universalidad del espíritu, pero ella no lo sabe porque no se apercibe de ello. Cree que ha muerto y resucitado un singular determinado, cuya memoria ella recoge y cultiva. Para el creyente, el sentido de su muerte es soteriológico, la redención del pecado y de la muerte y la reconciliación con Dios. El sentido especulativo, que es para Hegel el verdadero, «queda aquí traspuesto, entonces, a la autoconciencia misma, al saber que se conserva en su *ser-otro*; por eso, esta conciencia no muere efectivamente, tal como se *representa* que el *particular* ha muerto *efectivamente*, sino que su particularidad se muere en su universalidad, es decir, en su *saber* que es la esencia que se reconcilia consigo misma» (418-419/889). No se trata, pues, del valor soteriológico de la muerte del mediador y su posterior resurrección de entre los muertos, porque lo que «no muere efectivamente» —dice Hegel con una punta de ironía— es justamente el saber conceptual[52]. No hay resurrección de la carne ni vida perdurable, como reza el credo católico, pues solo se trata del resurgimiento en sí y para sí del espíritu en el mundo. Desaparece así todo el alcance escatológico del cristianismo de Juan y de Pablo ante la severa y desnuda subjetividad histórica e intramundana, aquí enteramente secularista, que encarna Hegel.

4. *«Dios ha muerto»*

Esta es para Hegel la profunda verdad del cristianismo, que este no acaba de tomarse en serio, aun cuando lo llore en el Viernes Santo: «Dios ha muerto». Doble muerte: para el mediador, su muerte en la cruz es la cancelación de «su ser-para-sí particular para convertirse en autoconciencia universal», o lo que es lo mismo, el precio para mostrarse como la razón mediadora entre lo infinito y lo finito. Y, para el absoluto, la muerte significa el fin de «la *abstracción de la esencia divina*, que no está puesta como sí-mismo» (419/891). Es la muerte del Dios tras-

52. Sobre la reconciliación como forma racional mundana de la praxis religiosa, puede verse P. Stekeler, DK 855, 898, 959. No podía sospechar Hegel entonces cuán efímera iba a ser esta criatura en la historia crítica de las ideas.

cendente y eterno de la fe dogmática, del Dios abstracto, separado del mundo, al igual que la muerte de Cristo o del «hombre divino» en su singularidad única.

> Esta muerte es el doloroso sentimiento de la conciencia desdichada de que es *Dios mismo* quien ha muerto. Esta dura expresión es la expresión del más íntimo saberse simplemente, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo = yo, que ya no diferencian ni saben nada aparte de esa noche. Este sentimiento es, entonces la pérdida de la *substancia* y del enfrentase de esta a la conciencia; pero, al mismo tiempo, es la pura *subjetividad* de la substancia, o la certeza pura de sí mismo, certeza que le faltaba en cuanto objeto, o en cuanto lo inmediato, o en cuanto la esencia pura (*Phä.* 419/891).

Como se ve, Hegel entiende la muerte de Dios como la resolución del enfrentamiento sujeto/substancia, propio de las filosofías de la reflexión, pero no menos de la fe religiosa positiva. Dios es la substancia absoluta, pero el sujeto real se encuentra separado y alejado de ella. Se siente, pues, este una conciencia desgraciada. Para colmo, ahora le anuncian que su Dios ha muerto. La desgracia se le vuelve una congoja irremediable. Jean Wahl encuentra en esta frase «la osadía del antropomorfismo cristiano en comparación con el griego» (MC 83), porque para un griego no hay encarnación de lo divino y menos resurrección de la carne. Como reseña muy oportunamente A. Gómez Ramos, la frase «*Dios ha muerto* procede en realidad de Lutero y de la literatura evangélica en la que Hegel se había formado»[53]. Tiene que ver, pues, con la «teología de la cruz», del completo anonadamiento de Dios/humanado, que el reformador contrapone a la «teología de la gloria», tal como la entiende la teología apologética religiosa o la teología natural. Obviamente, la expresión es religiosa porque guarda un sentido místico en este participar de la misma muerte de Cristo, y esto ya lo había señalado Pablo, no sin dejar de añadir en otro contexto, «si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe y somos los más necios de todos los hombres» (1 Corintios 15, 14)[54]. Para Hegel, en cambio, la muerte de Dios es el re-

53. Cito una vez más las notas, bien documentadas, que acompañan a su traducción de la *Fenomenología*. A. Gómez Ramos recoge la cita textual de Lutero: «... Pues Cristo es Dios y hombre en una persona; por eso lo que de él se diga como hombre debe decirse también de Dios, y es que Cristo ha muerto y Cristo es Dios y por eso Dios ha muerto, no el Dios separado, sino el Dios unido con lo humano, que del Dios separado ambas cosas son falsas» (trad. cit., p. 968, nota 853).

54. Entre los diversos sentidos de la frase «Dios ha muerto», que especifica F. Duque (EC 529, nota 1191), es indudable que el cristiano con la memoria del Viernes Santo es el más relevante y el que tiene en cuenta Hegel al referirse expresamente al Gólgota. El comentario que le dedica F. Duque a la frase es muy jugoso. Según él, «es demasiado tarde (siempre fue demasiado tarde, incluso y sobre todo cuando vivía Jesús de Nazaret

sultado del cruce de este doble anonadamiento recíproco de Dios/padre en la creación del mundo y la del hijo en la entrega, en la muerte, de su autoconciencia en brazos de su padre. Dicho especulativamente, esto significa que la substancia absoluta en su alienación se hace carne, mundo y conciencia, y, a la recíproca, que la autoconciencia, cuando deviene universal por su muerte, traspasa su sí-mismo a la substancia infinita.

No por casualidad, la primera vez —creo— que Hegel utiliza esta expresión, literalmente, «el sentimiento de que Dios mismo ha muerto» (*das Gefühl: Gott selbst ist tot*) es al final de *Fe y saber*, en un contexto en que ha venido criticando duramente a las filosofías de la reflexión de Kant a Jacobi y Fichte, que de un modo u otro, procuran abrir un sitio a la fe, ya sea la racional (kantiana), ya sea la religiosa. Allí habla expresamente de que «lo más claro, infundado e individual de los filósofos dogmáticos como de las religiones naturales tiene que desaparecer» ante el «Viernes Santo especulativo» (GW II, 432/FS 164 corr.) Esto significa «producir de nuevo (*wiederherstellen*) el dolor infinito de la pérdida de Dios (*die Gottlosigkeit*), propio de la religiosidad moderna, con lo que Hegel apunta de nuevo hacia el protestantismo. La infinitud no está fuera ni más allá, ni en una substancia absoluta, que pueda fungir como fundamento (Schelling) ni en una subjetividad absoluta —el yo de Fichte, enfrentado a lo finito—, sino en el profundo «abismo de la nada, en que todo ser se hunde». Este abismo es el propio anonadamiento de la substancia absoluta y de la subjetividad humana en la unidad de su entrega mutua. Aquí reside la «libertad absoluta» en medio del «dolor absoluto», pues solo en esta renuncia tanto a lo infinito abstracto como a todo lo finito y condicionado, en este «abismo» (*Ab-*

para captar sensiblemente, para *intuir* al Cristo como Hijo de Dios vivo). Eso es algo que solo se sabe tras su muerte. Ser cristiano es aceptar haber llegado, ya de siempre, demasiado tarde para *intuir* al Dios vivo (recuérdese a Hölderlin, al inicio de la estrofa 7 de 'Pan y vino': '¡Pero, amigo, llegamos demasiado tarde'!). El cristianismo 'vive' de la muerte de Dios. Y no es en absoluto casual que su fundador intelectual, Pablo de Tarso, no hubiera visto jamás vivo a Jesús» (EC 529-530). Esto es tan solo media verdad, pues a la esencia del cristianismo pertenece tan esencialmente la muerte del Cristo como la creencia en su resurrección de entre los muertos, y esto no solo en Pablo, como he indicado, sino en el mismo Lutero. (Véase su «Sermón para la fiesta de Pascua» o lo que afirma en su «Catecismo menor», en *Obra*, ed. de Teófanes Egido, Sígueme, Salamanca, 2016, p. 297). El Viernes Santo sin la mañanita de Pascua sería puro masoquismo. El cristianismo no venera a un muerto, sino a quien con su muerte ha triunfado de la muerte, a un Cristo vivo. Lo genuino del cristianismo, lo que hace de él «locura para los gentiles y escándalo para los judíos», no es solo asumir la cruz (o el sacrificio de amor), sino conjuntamente la alegría regeneradora de la resurrección, «¡muerte a la muerte!», como clamaba Lutero. «El futuro de la resurrección adviene a la fe al tomar esta la cruz sobre sí», escribe J. Moltmann (*Teología de la esperanza*, trad. de J. Galdeano, Sígueme, Salamanca, 1972, p. 212 [TE]). Creo que aquel dolor como esta alegría solo puede sentirlos de veras quien cree. Todo lo demás suele ser retórica, en la que incurre el propio Hegel. Para una lectura teológica de la frase «Dios ha muerto» remito al citado libro de J. Moltmann, pp. 215-225.

grund) de la nada, donde no hay fundamento disponible, en la unidad originaria e indeterminada de substancia/sujeto, puede darse un nuevo comienzo. Pero se cuida de añadir que se trata solo de un momento de lo absoluto —su nadificación interior— del cual tiene que «resucitar (*auferstehen*) la suprema totalidad en toda su seriedad y en su más profundo fundamento, abarcándolo todo, y en su figura de la más radiante libertad» (*ibid.*). Son inequívocas las resonancias de este texto conclusivo de *Fe y saber* en el de la *Fenomenología*, al término de la religión revelada. En lugar de abismo de la nada, se habla ahora del «retorno a la tiniebla de la noche del yo = yo», que es la misma noche de la substancia abstracta e indeterminada. Es, pues, la pérdida de la substancia, que ya no está enfrentada a la conciencia, y, a la vez, el traspaso a ella de la autoconciencia, dándole «la pura certeza de sí-mismo, que le faltaba». A la vez, conjuntamente, el sujeto ha salido también de su interioridad, y mediante su extrañamiento, en la abnegación de sí en su obra, se ha transferido al mundo. En esta síntesis o reconciliación de la substancia/sujeto, en su recíproco movimiento anonadante, resurge el espíritu, el nuevo comienzo, a lo que llama Hegel «la *espiritualización* (*Begeistung*) por la que la substancia se ha hecho sujeto, su abstracción y falta de vida han muerto, y ella, entonces ha devenido *efectivamente real* (*wirklich*), ha llegado a ser autoconciencia simple y universal» (419/891). Todo se podría resumir en el grito «Dios ha muerto, ¡viva el espíritu!». La verdad de la religión revelada es que «el espíritu se sabe a sí mismo», o su equivalente, se revela a sí mismo, en su extrema exteriorización (fuera de sí) y en su interiorización o vuelta sobre sí. Pero esta verdad revelada solo la alumbra el *concepto*: sabe de sí en todo lo que ha llegado a ser en su devenir mundo, pues todo el contenido substancial de este se ha desplegado mediante la autorreflexión del sujeto en él, y está así cabe sí mismo en todo lo otro. La trinidad de la representación religiosa, con sus tres momentos de una misma esencia absoluta, se ha transmutado en espíritu real: «Este movimiento a través de sí mismo entero es lo que constituye su realidad efectiva; lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento y es también el mover mismo, o bien la substancia a través de la cual pasa el sujeto» (*ibid.*). Realiza así la autorrevelación real del espíritu, que advenía por vez primera en la verdad revelada, tanto en el saber de sí como en su propia obra en el mundo.

A la luz de esta conclusión especulativa, analiza Hegel el déficit que presenta la representación religiosa, donde los momentos de la vida absoluta se presentan sueltos y separados. Es una satisfacción extraña (*fremde*) —dice— la que se logra en ella, pues encuentra en sí un límite que no puede sobrepasar. Ciertamente, el espíritu pervive en la comunidad religiosa, pero, para un creyente, en la medida en que se entiende a sí místicamente como miembro de un mismo cuerpo, animado

por el espíritu santo de Dios, no solo es la memoria del 'hombre divino', sino la inhabitación real del espíritu trinitario que la mantiene en la unidad. Y tampoco se trata para él del resurgir del hombre divino en cuanto universal, sino de participar de la misma resurrección de Cristo[55]. Hegel encuentra en esto un signo de extrañeza fundamental en la misma relación:

> Vemos a la conciencia hacerse interior en su último giro, y llegar al *saber* del ser *dentro-de-sí*; la vemos despojarse de su existencia natural y ganar la negatividad pura. Pero el significado positivo —a saber, que esta negatividad o pura interioridad del saber es, en la misma medida, la *esencia igual a sí misma*, o que la substancia consigue aquí llegar a ser autoconciencia absoluta— es otro y distinto para la conciencia devota (*Phä.* 420/893).

La comunidad religiosa celebra un «Dios con nosotros», pero no pierde la conciencia de la alteridad de Dios, como el espíritu fundante de la comunidad. «Por eso su propia reconciliación —dice Hegel— hace entrada como algo *lejano* (*ein Fernes*) en su conciencia, como algo lejano del *futuro* (*Zukunft*), como la reconciliación que el *otro sí-mismo* llevó a cabo, que aparece como una lejanía del *pasado* (*Vergangenheit*)» (420-421/893). La reconciliación misma es, pues, imperfecta —arguye Hegel— en tanto que se vive en la nostálgica memoria de la primera venida del hombre/Dios y además, limitada, pues la plenitud (*pléroma*) está por venir. Aun cuando se haya realizado en esencia, subsiste una dimensión de temporalidad no abolida, en la expectación ansiosa de su segunda y definitiva *parousía*. Es esta —dicho sea de paso— una característica del cristianismo. Lo señala Mircea Eliade:

> El retraso de la *parousía* suscitó cuestiones preocupantes. Las respuestas dadas al problema se pueden agrupar en tres tipos: *a*) se reafirma aún con mayor firmeza la inminencia de la parusía (por ejemplo, epístolas de Pedro); *b*) la parusía se pospone para un futuro más lejano, se ofrece al mismo tiem-

55. Michael Theunissen defiende con gran energía, como convicción expresa hegeliana, la resurrección de Cristo —muerto, pues, y resucitado— y lo basa fundamentalmente en que la muerte o la negación no tiene en Hegel la última palabra, como suele creerse, sino la negación de la negación o la reposición plena de lo afirmativo. «Cristo ha resucitado, porque su muerte es un momento de la vida divina» (HLG 282) —dice—; así piensa, en efecto, el creyente, pero el caso es que para Hegel, el mismo papel lo cumple el 'hombre divino' en cuanto vive resucitado como espíritu universal en su comunidad. Cumple así su tarea de mediador entre lo infinito y lo finito. El énfasis, no meramente retórico, sino especulativo, que da Hegel a la «expresión Dios ha muerto» hace pensar en la realización del espíritu en el mundo. Creo que la lógica de la secularización, que es en sí especulativa, le impone esta conclusión. Se explica así que K. Vieweg hable de la transformación reductivo/especulativa de la religión revelada como un acontecimiento de «extraordinaria relevancia para la cultura moderna» (RW 592).

po una justificación teológica de esta prolongada espera: se trata del periodo reservado a la actividad misionera de la Iglesia (por ejemplo, los evangelios de Mateo y Lucas); *c*) la *parousía* ya ha tenido lugar, pues la crucifixión y resurrección de Jesús constituyen de hecho el auténtico «acontecimiento final» (*ésjaton*) y la «nueva vida» es ya accesible a los cristianos (por ejemplo, Evangelio de Juan) (HCIR II, 421).

El apóstol Pablo apoya también esta tercera solución. El reino de Dios ya está aquí en el mundo, pues ha comenzado con la encarnación del Hijo y su sacrificio redentor. Pero ha de crecer y propagarse, depurarse «estribando en la esperanza de la gloria de Dios» (Romanos 5, 2)[56], hasta su segundo advenimiento como señor universal y juez de la historia. Esta solución de inmanencia en la historia y cierre apocatástico de su consumación tuvo un triple efecto decisivo para la comunidad cristiana, en su relación con el mundo, como precisa Marcel Gauchet, de presencia en el mundo y, a la vez, de autotrascendencia en él[57]. Para Hegel, en cambio, esta actitud ambivalente, de presencia y ausencia a la vez, le resulta inaceptable, pues introduce una distancia y ajenidad o extrañeza con respecto al mundo, que puede inducir a la evasión. De ahí que encuentre insuficiente el culto religioso de esta comunidad. Al igual que el hombre divino tenía un Padre en sí, en la esencia absoluta, y una madre real en una mujer judía, «la comunidad, que es el hombre divino universal, tiene su padre en su *propia actividad y saber*, y a su madre, en cambio, en el *amor eterno* que ella solo siente, pero que no contempla en su conciencia como objeto efectivo inmediato (421/893). De ahí que su reconciliación lo sea en su corazón, pero esté todavía escindida con su conciencia y esté en ruptura con su realidad efectiva» (*ibid.*), es decir, no logra apropiase realmente de su actividad y gozarse en ella. En términos clásicos, se encuentra desgraciadamente escindida, desdoblada en sí: «El lado de la *mediación pura* es la reconciliación que reside más allá, pero lo que accede a ella como *presente*, como el lado de la *inmediatez* y de la *existencia*, es el mundo que ha de esperar aún su transfiguración» (421/895). Podría decirse que la impaciencia de Hegel, que él toma como la tensión del *concepto*, le lleva a asimilar el reino de Dios en el mundo moderno[58], o lo que se había secularizado en

56. Véase también Tito 2, 13-14.

57. Es decir, *a*) bloquea para el cristiano la doble tentación del escapismo y de acomodación al mundo, en una tensión productiva por realizar el reino de Dios en el mundo; *b*) posibilita la plena autonomía de cada orden —el mundo secular y el espiritual—, pues ambos participan de la misma dignidad sacral, y *c*) e invierte radicalmente la lógica de la dependencia que estaba vigente en las religiones precristianas (DM 177-186).

58. No coincide con esta versión la lectura de M. Theunissen, para quien Hegel mantiene la postura luterana del doble reino —el de Dios, que es carismático y escatológico— y el reino del mundo o el espíritu en la historia, que queda así abierto temporalmen-

él —la ética de la mera razón, la nueva ciencia, la pasión romántica del Uno/todo, la filosofía idealista, la nueva eticidad del reconocimiento—. Incluso no falta una alusión aquí (420/891) a aquel perdón recíproco que constituía el Sí de la reconciliación de las autoconciencias contrapuestas, como «el Dios apareciendo en medio de ellos» (362/775), y que ahora se sabe presente en la vida ética de la nueva comunidad espiritual. El final del capítulo de la sección del espíritu cierto de sí mismo, al que acabo de referirme, reaparece al fin aquí, traspuesto al orden político mundano[59]. La conclusión de este planteamiento es, sencillamente, la divinización del mundo en la unidad lograda de la substancia y el sujeto. El hombre divino se ha vuelto la comunidad universal, que supera a la comunidad religiosa, y el Estado es el dios real y concreto que entra en la existencia con el aura de la antigua y sacra majestad (PhR § 258, VII, 403/FD 376).

¿Qué pensar de esta religión enteramente secularizada o de este mundo exaltado hasta su divinización? Hegel se refiere expresamente a una «pérdida de Dios» (*Gottlosigkeit*) —no utiliza la palabra 'ateísmo'—, que resulta ser, a la vez, pérdida y recuperación especulativa y mundana del espíritu. El cristianismo ha sido cancelado en su propia consumación histórica ético/política en el mundo real. Lo que queda de él, como bien dice Ramón Valls, «es un destino terminal en el seno de una cultura que ha digerido y asimilado bajo formas seculares los viejos valores cristianos (dignidad de la persona libre, solidaridad). Por ello deviene entonces superfluo el organismo religioso institucional (o se hace incluso perjudicial como Estado dentro del Estado) y nuestra cultura empuja la religiosidad hacia la intimidad subjetiva y, en lo público, le reserva únicamente una función educadora del pueblo»[60]. En el mejor de los casos, una función subsidiaria, moralizadora y motivadora de actitudes positivas hacia la convivencia, mientras que la eticidad y su administración, al igual que el saber efectivo, pertenecen en exclusiva al mundo profano y

te a su consumación definitiva. Confiere así a su planteamiento, una dimensión práctico/ética de alcance revolucionario, Es, pues, un Hegel que mantiene viva la tensión entre el reino eterno y la eticidad construida en el mundo (HLG 371 ss.).

59. Sobre el alcance, no ya religioso, sino también fundamentalmente ético/político del final de la sección del «espíritu cierto de sí mismo» me extiendo en mi ensayo «De la crítica a la convicción (*Überzeugung*) al surgimiento de la eticidad (*Sittlichkeit*)», incluido en mi libro *Hegel y el reino del espíritu*, cit., espec. el par. 7: «La reconciliación por el perdón recíproco», pp. 296-305. «Este punto es de extrema importancia —comenta certeramente R. Valls— porque esta revelación activa, real y efectivamente unificadora de los seres humanos, es el ápice de la eticidad y *ahí y solo ahí* coincide lo ético (¡y político!) con lo religioso. Es más, ahí y solo ahí tiene lugar efectivamente la reconciliación que la religión solamente anuncia y siempre pospone en virtud de su representativismo» («Religión en la filosofía de Hegel», cit., p. 217).

60. «Religión en la filosofía de Hegel», cit., p. 211.

al reino secular del Estado[61]. La filosofía se traga a la religión, y solo la deja subsistir o tolera, invirtiendo la relación que se dio en la Edad Media, como *ancilla sapientiae*, o más exactamente, como religión institucional del propio Estado. No es, pues, extraño que la estatolatría haya sido una tentación endémica de la modernidad, a la que esta ha cedido en muchas ocasiones y de múltiples modos.

5. *Coda: el cristianismo de Hegel*

¿Qué tipo de religión cristiana profesa aquí Hegel? Fue W. Dilthey el primero en hablar de un panteísmo místico en sintonía con la exaltación romántica del Uno/todo (HI 130 y 138). En su filosofía de la religión, y, en concreto en su interpretación de la trinidad, junto con la referencia fundamental al texto joánico, no faltan alusiones a Eckhart, Tauler, Böhme y Angelus Silesius. Pero luego, este misticismo de fondo para entender la Vida infinita se fue diluyendo al pasar de la clave del amor, propia de la religión, a la otra secular del *concepto*. Donde hay libertad no puede haber panteísmo, pues, como comenta A. Capelle, «la necesidad se reflexiona así como la suposición del libre *concepto*, como el *a priori* de la libertad que surge al concebir el mundo en su contingencia. [...] La libertad no está determinada mas que porque se determina; no es su propio hecho (*fait*) mas que siendo *causa sui*» (HR 202). Esto marca radicalmente su diferencia con Spinoza[62]. Por lo demás, el mismo Hegel ha recusado expresamente con cierto desdén esta expresión, que confunde la filosofía con una doctrina edificante. Es oportuno recordar el texto de la *Enciclopedia*, seguido de una larga discusión del asunto:

> La acusación de panteísmo contra la filosofía, en lugar de la de ateísmo, se corresponde muy bien con la mentalidad actual, con la devoción y teología modernas, para las cuales la filosofía tiene *demasiado* Dios, tanto que, si hemos de creer su afirmación, todo sería Dios y Dios sería todo. En efecto, esta nueva teología se convierte a la religión en un sencillo sentimiento subjetivo y niega el conocimiento de la naturaleza de Dios, se agarra solamente a un Dios *en general*, sin determinaciones objetivas (*Enz.* § 573, X, 381/*Enc.* 594).

61. Véase mi ensayo «La teología política de Hegel. La armonía entre eticidad, religión y saber absoluto», en *Hegel y el reino del espíritu* (EUG, Granada, 2019), esp. los pars. 5-7, pp. 345-365.

62. Véase mi ensayo «La confrontación entre B. Spinoza y G. W. F Hegel: del autómata espiritual a la génesis del concepto», en *Hegel y el reino del espíritu*, cit., pp. 105-159. K. Vieweg habla al respecto de la filosofía de la religión en Hegel de «un holismo y monismo de pensamiento y libertad, que el propio Hegel describe como idealismo absoluto» (RW 600).

¿Quiere eso dar a entender que preferiría para la filosofía la calificación más dura de «ateísmo» como se le había censurado a Fichte? No necesariamente, porque la suya lleva dentro bastante Dios como para reconocer su inspiración cristiana, pero tan bien digerido especulativamente, que para algunos ha podido aparecer atea. No ha faltado quien traduzca la «pérdida de Dios» (*Gottlosigkeit*) como una forma piadosa de ateísmo. El mismo Hegel da pie a ello, cuando especifica en el mismo parágrafo citado de la *Enciclopedia*, lo que se debe entender por ateísmo:

> O sea, que la filosofía puede desde luego conocer sus formas peculiares en las categorías del modo religioso de representación y puede igualmente conocer su propio contenido en el contenido religioso; puede así hacerle justicia, pero no a la inversa, pues el modo de la representación religiosa no se aplica a sí misma la crítica del pensamiento, no se comprende conceptualmente a sí mismo y en su inmediatez es, por tanto, excluyente (*ibid.*).

J. Hyppolite sitúa la ambigüedad característica de Hegel en este tema entre el panteísmo místico y el humanismo, más próximo al primero en la inspiración, y al segundo por la intención crítica asimiladora[63]. Pero, líneas más adelante, vuelve sobre lo dicho y titubea: «Habla del *hombre divino universal*, que ha sucedido al *Dios hombre*, pero su pensamiento —dice— permanece equívoco y abre la puerta a las diversas interpretaciones de sus discípulos»; y, en conclusión, acaba rectificando su juicio; pese a admitir que Hegel rechaza la reducción de Dios al hombre, se inclina a pensar que, en virtud de la lógica de su planteamiento, «sugiere más bien una 'interpretación humana' (humanista) de la religión, que la absorción de la vida humana en la divina» (GS II, 525). Pero esto supone una lógica reductiva, que lleva necesariamente a la interpretación antropológica de la religión en Feuerbach, algo así como el despertar de un ensueño teológico, donde había enajenado su verdadera naturaleza. Creo que semejante conclusión es totalmente ajena al planteamiento hegeliano y solo se puede hacer derivar de él por una extorsión hermenéutica, como la de Feuerbach, esto es, renegando del hegelianismo. Otros pensadores, como Karl Löwith, sostienen una ambigüedad estructural, pero que al cabo se reduce a conver-

63. «Pero si Hegel —concluye— parece inclinarse a este humanismo, rechaza esta completa reducción de Dios al hombre. Él mantiene siempre cierto sobrepasamiento (*dépassement*) necesario del hombre. El gran dolor del hombre —una forma de conciencia desgraciada— es quedar reducido a él solo, de haber absorbido lo divino en sí. Si Dios mismo ha muerto, ¿qué queda? Pensamiento profundo que anuncia el tema de un Nietzsche o un Heidegger sobre la ausencia de Dios y sobre la necesidad del hombre de trascenderse» (GS II, 524).

tir la filosofía en «culto divino»[64]. Se vuelve, pues, a la misma ambigüedad. En realidad, la filosofía de Hegel es una *pneumatología* o filosofía del espíritu, una metafísica especulativa, como ya vio y criticó su discípulo Feuerbach, construida sobre una falsilla teológica, o bien una *ontoteología* en el sentido acuñado por Heidegger[65]. Creo que el término medio de la síntesis especulativa resulta inaceptable, como le reprocha Feuerbach, por haber convertido al hombre viviente de carne y hueso en un espectro[66], al igual que un teólogo riguroso podría reprocharle haber convertido al Dios vivo de la fe en un fantasma especulativo. De ahí que M. Theunissen vaya más lejos y la interprete como un «Tratado teológico-político», a partir de sus raíces originarias: el modelo teológico de la manifestación del espíritu y el modelo político de la mundanización y realización del espíritu en la historia. Pretende así deshacer la ambigüedad en que la deja Löwith flotando ente Aristóteles y el cristianismo. Ciertamente, aun cuando la *Enciclopedia* se cierra citando un texto de la metafísica acerca del saber de Dios de sí mismo, esta es la raíz arqueológica —primer señalamiento del espíritu en la historia del pensamiento— que es asumida como un precedente, recreada e integrada en la visión, no ya meramente teleológica, sino escatológica del espíritu, que redime de toda la negatividad de la historia en la reconciliación de lo infinito y lo finito. Esta duplicidad arqueológico-escatológica implica también la unidad de teoría y praxis en Hegel, al abrir su pensamiento a una praxis política liberadora en la progresiva realización de la reconciliación tanto en el proceso objetivo como en el subjetivo (HLG 384-385 y 417-419). Me parece muy sugestiva y fecunda esta lectura, que trasplanta el sentido ilustrado del tratado teológico-político de Spinoza al carácter crítico/negativo liberador de la dialéctica hegeliana, pero siempre encontraremos un doble escollo que salvar, la confusión hegeliana entre lo teleológico y lo escatológico y la pulsión hegeliana secularizadora por realizar la reconciliación en la eticidad moderna. Pero hay que darle la razón a Hegel en que entre el hombre particular y

64. «La filosofía de la religión de Hegel no constituye una parte separable del sistema entero, sino que es su punto de gravedad espiritual. La filosofía de Hegel es 'sabiduría del mundo' y 'conocimiento de Dios' al mismo tiempo, pues su saber justifica la fe» (*De Hegel a Nietzsche*, trad. de E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, p. 74), pero a la postre, «la consumación hegeliana de la filosofía cristiana significa que ella es el *último paso, anterior a un gran cambio y a una ruptura con el cristianismo*» (*ibid.*, p. 65).

65. «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en *Identität und Differenz*, Neske, Tubinga, 1957.

66. Para Feuerbach solo cabe o panteísmo o ateísmo, pero no un mixto. «El *panteísmo* es la consecuencia necesaria de la teología (o del *teísmo*), es la teología *consecuente*; el *ateísmo* es la *consecuencia necesaria* del panteísmo, el panteísmo *consecuente*» (*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Kleinere Schriften* II, ed. de W. Schuffenhauer, Akademie, Berlín, 1970, X, p. 243).

el Dios trascendente, cabe, más aún, es necesario un mediador, Cristo, o bien el hombre divino y universal —el saber y la eticidad reconciliada—. El mero hombre en su extrema facticidad y finitud es tan insoportable como el mero Dios superexistente en su ajena trascendencia. Hyppolite ha visto que esta *pneumatología* es un *pantragismo* de la historia. Su resumen merece una cita:

> Como todos los románticos, lo que quiere pensar Hegel es la inmanencia de lo infinito en lo finito. Pero esto le conduce a una filosofía trágica de la historia; el espíritu infinito no puede ser pensado más allá de lo finito, del hombre actuante y pecador, pero Él mismo está ávido por participar en el drama humano. Su infinitud verdadera, su infinitud concreta, no puede darse sin esta caída. Dios no puede ignorar la finitud y el sufrimiento humanos. Inversamente, el espíritu finito no está en un más acá, se sobrepasa a sí mismo incansablemente hacia su trascendencia, y este sobrepasamiento es la curación posible de su finitud (GS II, 507).

En suma, todo se resuelve en inquietud incesante, pero esto implica pasión y agonismo. Hablando en términos religiosos, más que de un «Dios muerto», habría que hablar entonces de un Dios sufriente, en constante agonía en la historia del hombre. Resulta presuntuoso creer que se ha superado esta agonía por la muerte de Dios a manos de un superhombre o del Estado moderno. «El alma de cada uno de nosotros —clamaba M. de Unamuno— no será libre mientras haya algo esclavo en este mundo de Dios, ni Dios tampoco, que vive en el alma de cada uno de nosotros, será libre mientras no sea libre nuestra alma» (STV 233)[67]. Presuntuoso y peligroso, pues el endiosamiento del mundo o del hombre conduce a la idolatría o al furor demoníaco. La trinidad, leída en clave del amor sufriente, resulta a mi juicio más convincente que en clave meramente especulativa, o lo que es lo mismo, en clave del amor comunicativo entre personas, que como momentos internos y necesarios del devenir de un Dios impersonal[68]. La lectura comunitarista de la trinidad, según Moltmann es que Dios mismo sufre en, con y por

67. *Del sentimiento trágico de la vida*, en *Obras Completas*, Escelicer, Madrid, 1965, p. VII.

68. Como le critica J. Moltmann, «una doctrina cristiana de la trinidad que pretenda expresarse en el marco de la idea moderna de Dios como sujeto absoluto habrá de renunciar a la idea trinitaria de persona, porque el concepto de persona implica un sujeto de acciones y de relaciones» (TRD 31). También Hans Küng opina que hay demasiado intelectualismo en la «versión especulativa del misterio trinitario» y que «hay que ir más allá de Hegel hacia un *Dios vivo* en una nueva forma», que evite el dualismo metafísico de trascendencia e inmanencia. «La dialéctica del amor crea un nuevo espacio para el ser, la libertad y el amor de Dios, y para todo aquello que se dejaba de lado por el procedimiento unilateral de la dialéctica del mero conocimiento» (ED 323-326).

el hombre, con la participación y comunicación de sus tres personas[69]. Pero esta *theologia crucis* nos sitúa ante el dilema del dolor infinito sin redención posible o de un dolor activo en lucha y esperanza. Como apunta Moltmann: «Si la congoja de Dios no poseyera esta dimensión escatológica rayaría en el masoquismo y el dolor vendría a expresar la propia insatisfacción. Gracias a la orientación escatológica que va implícita en esta universalidad, la congoja de Dios lleva consigo la esperanza en una felicidad infinita del mundo y de Dios dentro de él [...]. La teología de la cruz sin la resurrección equivale a un infierno» (TRD 56-57). Conviene recordar en este punto que Hegel siempre criticó el absoluto malo del tender sin llegar, pero sería peor la decepción absoluta de una falsa llegada o la certeza absoluta de no poder llegar nunca o de que no hay nada a lo que llegar. El mero hombre, sin autotrascendencia, sería la apoteosis de la positividad. Y de esto huyó Hegel como de la peste, porque en la autosatisfacción narcisista ya no hay espíritu. ¿Puede la invocación al saber absoluto con su *sentido* inmanente salvar el *pantragismo* efectivo de la historia? ¿Y es acaso, más fuerte, para enfrentarse con esta tragedia, el *concepto* especulativo que el *amor* solidario? Dejo estas preguntas temblando, por un momento, en el aire como debieron estar algún tiempo ante Hegel. ¿Un Dios sufriente? Parecería apuntar a ello que el secreto del *concepto* hegeliano y su fuerza operativa esté vinculado activamente con el *amor*. A propósito de la *libertad* que, en cuanto negatividad, es la *esencia* del espíritu, habla Hegel del «*dolor* infinito, que puede mantenerse afirmativo en esta negatividad y ser idéntico para sí» (*Enz.* § 382). Sabemos que este dolor tiene que ver con la *paciencia* del *concepto*, que disuelve toda dureza o fijeza, toda positividad, y, en este contexto, aparece la mención del amor:

> Pensar la necesidad es más bien la disolución de aquella dureza, puesto que es la coincidencia *de sí consigo mismo* en el otro; es la liberación que no se fuga a la abstracción [...] En cuando *existente para* sí esta liberación se llama *yo*, o sea, como *espíritu libre* que se ha desarrollado hasta su propia totalidad; como sentimiento se llama *amor*, como goce, *felicidad*. La grandiosa intuición de la substancia spinozista es la liberación solo en sí del ser-para-sí finito; pero el *concepto* mismo es para sí el poder de la necesidad y la libertad efectivamente real (*Enz.* § 159, VIII, 306/*Enc.* 244).

Pero este amor, que ya ha conocido la reconciliación efectiva en y con el mundo, y por eso lo llama goce, difiere de aquel otro *amor eterno* que siente y celebra cúlticamente la comunidad religiosa, sin haberlo

69. «La idea de que la *pasión histórica* de Cristo revela la *pasión eterna* de Dios permite concluir que la autoinmolación del amor constituye la esencia eterna de Dios» (TRD 46). Véase también del mismo autor *Teología de la esperanza*, cit., pp. 201-214.

convertido, a su juicio, como ya vimos, en «objeto efectivo inmediato» (421/893). Un «Dios sufriente» retrotraería la historia del espíritu a los años duros de su formación a través de la necesidad, sin acabar de redimirse de ella. Hegel, como consecuente teólogo de la secularización y filósofo del mundo moderno en completa sintonía con él (haciendo, según cuenta, de la lectura del periódico su oración matinal), sentiría este culto, si no como un fraude, al menos como un síntoma de mala conciencia. Y, *sin embargo*, sigue manando la historia del espíritu por la herida de su necesidad...

XX

EL SABER ABSOLUTO

Nos queda el último esfuerzo —el más arduo— para alcanzar la cumbre. El terreno se vuelve más fragoso y complicado. Estas últimas páginas de la *Fenomenología* tienen fama de ser las más difíciles e intrincadas. No solo estilísticamente a causa de su precipitada y dramática redacción con las tropas napoleónicas ocupando la ciudad de Jena, sino por la intrínseca dificultad de recapitular el conjunto de la obra[1]. El saber absoluto es el término de cumplimiento o consumación (*Erfüllung*) interna de la *Fenomenología*; marca, pues, el punto cimero, definitivo, en que la dimensión *fenomenológica* deja paso a la *lógica* o conceptual; dicho en otros términos, en que la ciencia de la experiencia de la conciencia desemboca en la Ciencia o saber absoluto. Está, pues, escrito, al filo de dos problemáticas, la fenomenológica, cuyos desarrollos anteriores recoge y articula en una síntesis final, y la sistémica o lógica, de la que avanza el diseño de sus líneas directivas. Texto, pues, de «extrema condensación» expresiva, según Hyppolite (GS II, 554), a modo de la última mirada comprehensiva que abarca toda la amplitud y profundidad del mundo moderno. Y, a la vez, de una extrema «articulación interna» (Labarrière), pues en la cima convergen y se anudan todas las relaciones de la obra, tanto de los pasajes dinámico-progresivos como de los pasajes circulares o recapitulatorios, que se despliegan a lo largo del itinerario. «Hegel —escribe P.-J. Labarrière—, reflexionando, al más alto nivel, sobre la ordenación de las figuras y secciones que constituyen

1. Hans F. Fulda llega a proponer que debería ser reescrito enteramente (W 604) como texto que contiene el potencial para su reelaboración, aunque el defecto de que lo culpa es que «debía acompañar su ejecución como un *parergon*, como la ejecución de una filosofía de la historia universal» («Das ercheinende absolute Wissen» [W], en *Ein kooperativer Kommentar*, cit., p. 624), pero niega que se reduzca a un mero resumen de la obra.

las masas redaccionales de la obra, nos entrega la clave, no solo de su equilibrio extático, sino del movimiento único que las enlaza unas con otras» (SM 185). Esta densidad de relaciones y su complejidad estructural obligan a afinar la mirada en un último esfuerzo de acomodación para disipar cualquier niebla de las cumbres. En suma, por su condición de cierre, aporta el sentido interno final de la obra, en los acordes últimos sinfónicos, donde se repiten y compendian los motivos diversos de figuras y secciones que se han venido desarrollando en el camino. Estas dos metáforas, la espacial del horizonte omniabarcador y la temporal de estructura sinfónica, nos ayudan a comprender este trance definitivo.

Es preciso, ante todo, deshacer un equívoco. El saber absoluto no implica una nueva experiencia más del saber apareciente, sino el cierre nodular de la experiencia en su sentido, pero tal cierre forma parte esencial de la experiencia, como subraya H. F. Fulda, en cuanto que tal experiencia consumativa implica una forma de conciencia no objetiva, a la que este llama, paradójicamente, «saber apareciente absoluto o en cuanto absoluto»[2]. Y esta consumación no es algo así, por retomar una imagen religiosa, como una *parousía* de lo absoluto en persona. Tampoco se trata de un todo enciclopédico de conocimiento. En Hegel no es igual conocer (*erkennen*) que saber (*wissen*); se conoce algo por modo objetivo mediante la verificación de la certeza subjetiva en verdad; saber, en cambio, implica captar el *lógos* inmanente de una *vida* apropiada en su razón de ser, o en otros términos, convertir la verdad en una forma sustancial de vida. Saber es hacerse presente como *sí mismo* (*Selbst*) en lo sabido. Ciertamente nada puede saberse fuera de la experiencia, pero el saber mismo no es la nuda experiencia, sino la interna necesidad y unidad del todo en una forma nueva, *conceptual*, en que se realiza el *Sí mismo* (*Selbst*) de la substancia infinita. El saber absoluto es el fruto maduro de todas las experiencias anteriores: la mirada sinóptica, com-penetrativa, que abarca y estructura el panorama recorrido, y, conjuntamente, la mirada penetrativa (*Einsicht*) que capta el sentido integral de toda la experiencia habida, fraguada en un mundo histórico, cuyo sentido se ha vuelto translúcido para la razón. Unifica así la conciencia lograda del espíritu en el mundo moderno con la auto-conciencia religiosa cristiana, en una razón que *se es* y se sabe a *sí misma* presente en el mundo como *su* mundo. Si algo resta aquí de la imagen religiosa de la *parousía*, es la presencia viviente, efectivamente real (*wirklich*) e in-

2. Según Fulda, en tanto que en este capítulo se consuma la experiencia aún tiene que ver con ella, en cuanto «genuino componente (*Bestandteil*) de la exposición del saber apareciente, como su conclusión (*Abschluss*), en la que puede analizarse la naturaleza de tal saber y la comparación con los otros saberes de la época (Fichte y Schelling), que aspiraban a esta pretensión» (W 603).

tersubjetiva, donde se revela *conceptualmente* la profundidad sustancial de toda la experiencia asumida al emerger el *concepto*. Este asumir y recoger, como subraya Ralf Beuthan, indica la experiencia en cuanto memoria (*Erinnerung*) (HE 72-73)[3]. «Lo especulativo es la totalidad de lo empírico», idea central de Hegel, que gustaba repetir Feuerbach tomándola por propia, pero la idea de totalización es reflexiva o especulativa, porque la aporta el ojo que ve, reconociéndose en lo visto. Se trata, pues, de un mundo histórico consumativo, que Hegel toma como la madurez de los tiempos en la tardía modernidad, en la que se resuelven, a su entender, todas las tensiones que la habían desgarrado desde el comienzo —ciencia y humanismo, ilustración y fe, subjetividad moderna y substancialidad objetiva, método y sistema— en una síntesis final. Pero esta no es abstracta o meramente intelectual, sino concreta e histórica en la forma de un mundo, que es «*la efectiva realidad ética*» de una autoconciencia universal. La clave del «para nosotros» (*für uns*), que ha venido orientando el itinerario dialéctico, se verifica en el *nosotros* efectivo de una comunidad racional, que se reconoce en el mundo devenido, *pro-ducido* por ella y en el que ella misma *se* ha *engendrado* como espíritu. Es *su* mundo, el *nuestro*, al que cabe llamar «espiritual», porque la libertad se ha hecho en él carne y hábito o disposición ética (*Gesinnung*) intersubjetiva e institución estatal. En esta cumbre convergen, pues, tanto la madurez histórica de la eticidad moderna como la tradición religiosa cristiana secularizada. El *cómo* de esta unidad es el problema que dilucidar en esta definitiva singladura.

Por lo demás, el texto hay que leerlo, para evitar equívocos, en unidad con el Prólogo —textos gemelos, pues ambos se escribieron en continuidad, al término de la redacción de la *Fenomenología*, en un ambiente de máxima tensión intelectual e histórica—, y en relación también con el otro Prólogo a la *Lógica*, donde se ventila la relación entre ambas obras, así como con los parágrafos finales de la *Enciclopedia* (§ 572-577). Su estructura interna es más clara que su densa redacción: hay un parágrafo introductorio donde se recapitulan los nudos argumentales de la toda obra, relativos a la unidad temática de substancia y sujeto en el advenimiento de la razón. Sobre este trasfondo procede Hegel a establecer la unificación final de religión y saber, en los términos de una reconciliación integral de carácter ético/especulativo. Tras ella, es posible penetrar en el «elemento del *concepto*», donde se efectúa tal absorción reductiva del contenido religioso en la forma de un mundo concreto de eticidad socio/política, el mundo institucional moderno postnapoleó-

3. Ralf Beutan ha mostrado que su punto clave es ver la experiencia en su consumación como memoria (*Erinnerung*) («Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff», en *Ein kooperativer Kommentar*, cit.).

nico. Esto lleva a perfilar el lugar y significación de la filosofía de Hegel —su idealismo especulativo—, con respecto al idealismo kantiano y postkantiano. Abierto ya el reino del *concepto*, hay que establecer, finalmente, las relaciones de la *Fenomenología* con la *Lógica*, y de esta con el diseño general del sistema hegeliano, la integración del desarrollo del espíritu en la naturaleza y en la historia. Se trata, pues, de la última mirada sobre la génesis y culminación de este proceso en un saber incondicionado que abarca, en su presente, toda la profundidad del itinerario fenomenológico e histórico recorrido.

1. *La unidad del* ser *y el* sí-mismo

No es posible comprender este cierre especulativo del proceso fenomenológico sin re-iterar, en visión retrospectiva, todo el itinerario de emergencia del sentido, que hemos venido recorriendo. Como ya sabemos, el espíritu no puede conquistar su autoconciencia si antes no se ha desarrollado como conciencia en la forma de un mundo. Por lo demás, el problema de la *Fenomenología* es probar o de-mostrar dialécticamente la unidad de la substancia y el sujeto, o en términos equivalentes, la verdad en-sí y la certeza de sí para-sí, el *ser* y el *sí-mismo* (*Selbst*). Replantear, pues, estas relaciones en profundidad obliga a repensar, en su término final, los núcleos sintéticos de todo el proceso fenomenológico, en los que se ha producido la conjunción de estas dimensiones, que a lo largo del proceso, se transforman la una en la otra. No hay conciencia de algo que no implique la autoconciencia del yo (*cogito me cogitare*), ni autoconciencia que no se encuentre a sí misma en el afuera de sus objetos en los que se expone. El objeto no es una cosa de fuera, que me abordara externamente, ni la autoconciencia un dentro intranscendible. En tales supuestos de un extremo realismo objetivista o de un extremo idealismo subjetivo, no hay propiamente conocimiento. En el primer caso, el objeto no es espejo pulido para la reflexión del yo; en el segundo, el yo no puede conquistar su propia autopresencia en el orden objetivo. Pensar algo es *darse cuenta* de lo que se piensa, y no se es consciente de ello sin traducir el contenido pensado al sí mismo, producir y decirse a sí mismo la palabra (*verbum mentis*) en y por la que la *Cosa misma* se alumbra en *lo* que realmente es. Más aún: com-partir esta palabra con el otro para com-probarla en su verdad. El ser deviene *objetivo* para el conocimiento en el mismo proceso en que el yo (*Ich*) se vuelve *reflexivo* (*Selbst*). En esta reflexividad compartida en la *Cosa misma* consiste la mirada penetrativa del «espíritu común».

Recapitulado este doble proceso dialécticamente, hemos visto que la superación de la forma de la representación (*Vor-stellung*) —proceder

de la conciencia objetivante— conduce en su desarrollo a la aparición de la auto-conciencia, como lugar de reflexión del contenido. E, inversamente, el desarrollo de la autoconciencia, superando su mera interioridad, la lleva a enajenarse en el mundo objetivo. Cada una de estas dimensiones remite a la otra: el avance hacia la universalidad objetiva es de consuno una profundización en la autoconciencia hacia el *sí-mismo* que, en su individualidad concreta, encarne una autoconciencia universal. En otros términos, el desgarramiento (*Zerrisenheit*) o *des-entrañamiento* progresivo de la riqueza substancial en su contenido objetivo es, al mismo tiempo, el *ex-trañamiento* (*Ent-äusserung*) del sujeto en su actividad objetivante, en que pueda volver sobre sí. Hegel reitera aquí esta tesis probada en el surgimiento de la razón:

> Este sobrepasamiento (*Überwindung*) del objeto de la conciencia no ha de tomarse en el sentido unilateral de que el objeto se mostrara como regresando hacia dentro del sí mismo, sino más determinadamente, tanto de manera que el objeto, en cuanto tal, se le presentara a la conciencia en cuanto evanescente, cuanto más aún, de manera que sea el extrañamiento (*Entäusserung*) de la autoconciencia lo que ponga la coseidad, y que esta enajenación no solo tenga un significado negativo, sino también positivo, que no lo tenga solamente para nosotros o en sí, sino para la autoconciencia misma (*Phä.* 422/897 corr.).

Dicho, coloquialmente, pensar no es tragarse al objeto, sino digerirlo y pro-ducirlo. La negatividad crítica o violencia ejercida contra la substancia inmediata hasta el punto de hacerla desaparecer como algo dado en sí, es el modo de hacerla progresar en la entera exposición de sus determinaciones objetivas, que se van configurando en cada figura de conciencia: recuérdese la línea dialéctica de la transformación 1) del *ser* singular inmediato de la certeza sensible 2) en el *algo* determinado de la percepción y, de este, 3) en el ***núcleo intelectual*** de la fuerza para el entendimiento. Hay así un tránsito objetual de lo singular (*en sí*) a lo universal (***para sí***), por medio de una determinidad (ser ***en función de otro***). Pero, simultáneamente a esta transformación objetual, y en conjunción dialéctica con ella, se produce el tránsito del sujeto desde su universalidad abstracta, al comienzo, como yo formal, a través de la determinidad (ser para otro), hacia el universal concreto (ser en sí y para sí) o hacia el sujeto racional concreto, comunicable con cualquier otro sujeto en un orden universal. De ahí que pueda decir Hegel que el *ex-trañamiento* (*Entäusserung*) no tiene solo el sentido negativo de enajenarse fuera, perdiendo la primera identidad inmediata del yo, sino el positivo de «poner la coseidad» (*welche die Dingheit setzt*) (422/743), haciéndose así presente en el mundo o realizándose en él. La universalización objetiva es conjunta con la espiritualización subjetiva.

No son dos procesos paralelos, sino dos caras de un mismo movimiento de transformación. «Esta totalidad de sus determinaciones hace de *él*, *en sí*, una esencia espiritual, y para la conciencia en verdad, él llega a ser tal esencia aprehendiendo cada una de estas determinaciones singulares, en cuanto que son del sí-mimo, o sea, por medio del comportamiento espiritual hacia ellas» (*ibid.*). El yo, para devenir espíritu en su autoconciencia, tiene que encontrarse a sí mismo en aquellas determinaciones en que ha sido ex-puesta la objetividad, o verse a sí mismo en los *tres momentos* citados. «Según estas tres determinaciones, entonces, la conciencia tiene que saber el objeto como siendo ella misma» (423/899). Claro está que no las capta todavía en su calidad de *momentos* internos del *concepto*, sino en cuanto figuras determinadas o configuraciones de un proceso fenomenológico, que *nosotros* (*wir*) integramos (*zusammennehmen*) en la forma de un silogismo, esto es, de un tránsito dialéctico del universal abstracto indeterminado al universal concreto individual, por medio de la particularidad o determinidad[4]. Hegel escoge para ejemplificar este proceso aquellos pasajes de la *Fenomenología* donde mejor se explicita esta dialéctica con-junta y unificadora de objetividad y subjetividad. Están tomados del nivel de la razón en cuanto síntesis de conciencia del objeto y autoconciencia. El primero es el juicio infinito —«*el yo es una cosa*»— en que ha ido a parar, como se recuerda, la razón observante en su instinto de buscarse en el mundo. La razón, función cerebral, se encuentra convertida en el hueso del cráneo. Este juicio es sorprendente y repelente, por su «falta de espíritu» o positividad, pero indica el punto extremo en que la autoconciencia se enajena (*sich entäussert*) de sí para hacerse mundo. Verifica así la extrema voluntad de despojamiento y exteriorización del sujeto en lo otro de sí. Sin embargo, «según su *concepto*, es de hecho, el más ingenioso y rico de espíritu», pues remite a «esto interior suyo, que todavía no está *dado* y *presente* en él» (*ibid.*). En efecto, llegado a este punto, ya no cabe trascenderse, sino, en el choque de ambas determinaciones entre sí, volver sobre sí, dándole la vuelta al juicio e invirtiendo la relación judicativa estanca (S-P: el yo es una cosa) en el movimiento opuesto de traspaso del predicado al sujeto (P-S: la cosa es un yo), en virtud de la doble lectura inversiva y mediadora que exige el juicio infinito. Este nuevo juicio, «la cosa es un yo», permite el traspaso de la razón teórica a la razón práctica e iniciar un nuevo trayecto de identificación. En esta nueva relación hacia el sí-mismo práctico, ha sido superado el en-sí de la cosa, pues está se ha vuelto un *pragma* o asunto de la ocupación del yo, adquiriendo con ello la determinidad de ser un *útil*, algo que es para-otro.

4. Véase a este respecto el silogismo de la libertad, en los § 5-7 de la *Filosofía del derecho* (PhR VII, 49-57/FD 81-89).

Esta posición remite, a su vez, al *sí-mismo* de la cultura, que se enajenaba enteramente de sí para adquirir valor social en su obra, o en otros términos, para hacerse útil a la totalidad de los hombres. «La autoconciencia cultivada engendraba la cosa en cuanto sí misma, y por eso se conservaba todavía a sí misma en la cosa» (424/901). Pero aún era necesario avanzar un paso más para alcanzar la completa unidad del *ser* y el *sí-mismo*.

> En esto, sin embargo, el saber de la cosa no quedaba completado todavía: ella no tiene que ser sabida solamente según la inmediatez del ser y según la determinidad, sino también en cuanto *esencia interior*, en cuanto *sí-mismo*. Este se halla presente en la *autoconciencia moral*. La cual sabe su saber como la *esencialidad absoluta*, o bien, sabe al *ser*, simplemente, como voluntad pura o como saber; no es *nada* sino solo esta voluntad y saber (*Phä.* 424/901).

Es el tránsito del espíritu alienado de la cultura al espíritu cierto de sí (*Gewissen*). Aquí no queda nada extraño o residual, nada opaco o distante. El ser se ha vuelto transparente, pura obra de sí porque la autoconciencia moral se determina a sí misma por la forma del deber y se sabe a sí en lo que quiere y hace. Ella se ha puesto en obra y la inhabita como morada del sí-mismo; la esencialidad interior de lo que es consiste en la universalidad de su acción, por la que puede ser reconocida en cuanto tal autoconciencia universal. «El espíritu cierto de sí en su existencia no tiene por elemento de la *existencia* (*Dasein*) otra cosa que este saber acerca de sí; enunciar que lo que él hace lo hace según la convicción del deber; este lenguaje suyo era la *validez* de su obrar» (*ibid.*). Se han recorrido así los tres momentos —singularidad, determinidad y universalidad— que posibilitan «la reconciliación (*Versöhnung*) del espíritu con su conciencia propiamente dicha» (*ibid.*). El término *Versöhnung* suena aquí existencialmente en cuanto unidad conseguida y congruencia interior de la autoconciencia con la conciencia de lo que es el espíritu. El espíritu se sabe o se capta a sí mismo en lo puesto en obra, su contenido en-sí ha fraguado en la forma del ser para-sí. Estas tres posiciones analizadas de la relación del *ser* y el *sí-mismo* son determinidades progresivas como momentos que se recogen en el último y definitivo. El obrar mismo muestra así en su despliegue la vida *del concepto*, que es la vida infinita que vuelve a sí misma a través de la mediación recíproca de la diferencia interna y oposición de lo viviente. Es cierto que toda acción implica escisión de una unidad previa y, por ende, separación y contraposición de lo separado, que se puede hacer dura y rígida, pero se resuelve, al cabo, en regreso a sí mediante la contraposición. Hegel recuerda, en este punto, aquella escena final del antagonismo entre el alma bella pasiva y el alma activa comprometida que se decide a

actuar, en el trance final del espíritu cierto de sí[5]. «Veíamos, empero, como en el perdón esta dureza cedía, y se enajenaba (*sich entäussert*). La realidad efectiva, entonces, no tenía allí para la autoconciencia, así como para la existencia *inmediata*, otro significado que el de ser el saber puro» (424-425/901-903), en que quedaba cancelada la diferencia entre ambas almas en una autoconciencia universal; pero —adviértase— no por modo confusivo, sino participativo, es decir, sin perder la individualidad de cada una, pues ambas, en la mediación recíproca del reconocimiento, «son el saber del yo = yo; este sí-mismo singular, que es, inmediatamente, saber puro, o universal» (*ibid.*).

2. *La unificación de ambas reconciliaciones*

El problema de partida del capítulo, como ya anuncié, es producir la síntesis unificadora de estas dos totalidades últimas —la totalidad ético/política en que desembocaba el espíritu cierto de sí mismo, y la totalidad religiosa de la reconciliación interior según el cristianismo—. Se trataba, pues, del *sí mismo* autoconsciente de un mundo donde el espíritu se sepa en obra efectiva y se reconcilie consigo mismo. Se ha visto que la reconciliación religiosa quedaba exterior y lejana en su carácter de *representación*. Había, pues, que cancelar este carácter e integrar su contenido, absorbiéndolo o traduciéndolo en la forma del *concepto*. Ahora bien, el *representar* objetivo pertenece a la conciencia, y la superación de la forma representativa de esta ya se ha dado fenomenológicamente en el advenimiento histórico de la razón. Al igual, pues, que la razón ha devenido como síntesis dialéctica de conciencia y autoconciencia, el saber absoluto o, lo que es lo mismo, la razón encarnada en cuanto universal ético, ha de mostrarse como la síntesis de las dos totalidades del espíritu referidas: tanto del espíritu desarrollado en la clave de la conciencia del mundo moderno como la del espíritu en la autoconciencia de sí que cobra en la comunidad religiosa cristiana. Son ambos trayectos fenomenológicos los que han de entrar en conjunción. En ambos se da una reconciliación (*Versöhnung*) entre la esencia absoluta y la comunidad de las autoconciencias en su perdón recíproco y mutuo reconocimiento —ético-político en un caso, y símbólico/místico en el otro—. Hay, no obstante, una «aparente paradoja», como advierte Labarrière, en este canje de determinaciones, pues, en otro respecto, la religión revelada se ancla en la encarnación como la representación de algo en-sí, mientras que la autoconciencia moderna del espíritu, a partir del espíritu cierto de sí mismo, acontece en la dimensión del para-sí

5. Véase al respecto *supra* el capítulo XVII, par. 5: «Perdón y reconciliación».

(SM 190). Desde esta posición extrema alcanzada en el mundo ético se replanteaba el problema de la unidad de ambas reconciliaciones, la religiosa y la secular, la cual es tanto especulativa como ético/política. La religión tiene ciertamente conciencia de la esencia absoluta, pero sin el saber de sí misma en ella, pues la unidad de ambas se da en la mera representación, es decir, de modo externo: solo en la figura del mediador acontece la unidad de conciencia y autoconciencia del espíritu. Se presenta, pues, como el en-sí de la esencia absoluta en el contenido de su verdad manifiesta, pero le falta la forma del para-sí. Capta la esencia absoluta, pero se la contrapone representativamente como su objeto absoluto. No la conoce, pues, de un modo absoluto y adecuado a tal esencia. Por tanto, no queda ligada a ella o religada en el fondo interior de su sí-mismo. Es preciso *a*) cancelar la forma de la representación religiosa; *b*) reapropiarse de su contenido en la forma del sí-mismo logrado en el mundo de la eticidad efectiva, y *c*) traducir el contenido o el sentido de la verdad religiosa en el movimiento del *concepto*. Como se aprecia fácilmente, más que de una unificación de dos totalidades que convergen, como antes se había planteado el problema desde el punto de vista histórico/fenomenológico, se trataba ahora de una superación (*Aufhebung*) de la religión en el saber absoluto, que queda, sí, asumida, esto es, desencantada pero realizada. Por lo demás, no se lleva a cabo una reducción crítica, meramente teórica, como ocurría en la Ilustración, sino una superación histórica efectiva, producida por la misma necesidad de la manifestación de la esencia absoluta hacia la autoconciencia de sí. La religión no queda esterilizada, como es el caso del moralismo kantiano dentro de los meros límites de la razón, ni reducida a mero humanismo social como en L. Feuerbach. Hegel sostiene que la religión es conciencia de la esencia absoluta, y como tal ha jugado un papel orientativo y sustantivo de la humanidad en medio de las vicisitudes de su historia y, en consecuencia, no es reductible a algo que no tenga y mantenga esta dignidad. Esto es lo original de la posición hegeliana frente a la crítica religiosa ilustrada, anterior y posterior a él.

> Pero esta unificación ya ha acontecido *en-sí*, y por cierto que también en la religión, en el retorno de la representación a la autoconciencia, *mas* no según la forma propiamente dicha, pues el lado religioso es el lado de lo *en-sí* enfrente del movimiento de la autoconciencia. Por eso la unificación pertenece a este otro lado que es, por el contrario, el lado de la reflexión hacia dentro de sí, esto es, el lado que contiene a sí mismo y su contrario, y no solo *en sí*, o de una manera universal, sino *para-sí*, o desarrollado y diferenciado (*Phä.* 425/903).

Según este esquema, la dimensión escatológica de la religión, que Pablo cifraba en la *apokatástasis* o recapitulación de todas las cosas en

Cristo, como la cabeza del nuevo reino de Dios[6], es una unificación en forma objetual o en-sí, pero no reflexiva o autoconsciente; se reduce a ser una cifra del saber absoluto. Esta recapitulación cristológica queda externa a la comunidad y referida al último día, a la *parousía* definitiva de Cristo en cuanto señor y juez de la historia, mientras que el saber absoluto asume esta *parousía* en el presente del mundo efectivo de la eticidad. Como hemos indicado, Hegel tiene que remontarse al estadio del espíritu cierto de sí mismo y a su pacto final de convivencia en reconciliación (362/773-775), que allí aparecía como un preludio a la sección de la religión, y que es ahora reasumido justamente como la concreta espiritualización del mundo en una comunidad ético/política efectiva. Es esta comunidad racional la que encierra en sí el espíritu. Pero ahora ha de mostrar Hegel la clave especulativa de la reducción. Ya sabemos que, en cuanto a su contenido, la religión anticipaba, en forma simbólica o representativa, a la esencia absoluta. Pero en cuanto a la forma, solo podía venir del sí-mismo actuante. El lado subjetivo de la autoconciencia, que le faltaba a la conciencia religiosa, lo aporta, según Hegel, aquella figura del «alma bella» que apareció como consumación del espíritu cierto de sí mismo. No olvidemos que el Hegel juvenil entiende a Jesús de Nazaret como un «alma bella». Pues bien, esta figura religiosa, la del mediador que lleva a cabo la reconciliación de lo infinito y lo finito, que la religión interioriza en su fe y su culto, la asume Hegel en la realidad efectiva del alma bella. Esta no es solo intuición de la esencia de lo divino, sino autointuición de lo divino en sí. «Esta es el saber que ese espíritu tiene de sí mismo en su pura unidad transparente: es la autoconciencia que sabe este puro saber del *puro ser dentro de sí* como al espíritu» (426/903-905). Antes, había caracterizado Hegel al «alma bella» como una figura anémica en su pura belleza interior y enfrentada, en su calidad de juez rigoroso, al comprometimiento del alma activa (o revolucionaria). Ahora contempla al alma bella, por así decirlo, en un momento simple anterior a su decisión de actuar, y, por tanto, originario de esa duplicación o desdoblamiento en dos almas contrapuestas, la pasiva/juzgadora y la activa/comprometida. Pero lo trascendental es que el alma bella se decide a actuar, lo que significa enajenar (*sich entäussert*) su esencia simple eterna y su belleza interior para realizarla objetivamente en el mundo. Es esta alma bella la que va a realizar, mediante su decisión y desdoblamiento en dos almas contrapuestas, la tarea mediadora de reconciliación, de modo que en esta actuación se alumbra la génesis fenomenológica del concepto:

6. «Todas las cosas son vuestras, mas vosotros de Cristo, y Cristo, pues, de Dios» (1 Corintios 2, 22-23).

> Por esta realización, el obstinarse de esta autoconciencia sin objeto, la *determinidad* del concepto frente a su *cumplimiento*, se cancela[7]; su autoconciencia gana la forma de la universalidad, y lo que le queda es su concepto de verdad, o el concepto que ha ganado su realización; ella, la autoconciencia, es el concepto en su verdad, a saber, en unidad con su extrañamiento (*Entäusserung*); el saber del saber puro, no como de la *esencia* abstracta que es el deber, sino del saber puro como esencia que es *este* saber, *esta* autoconciencia pura, que es, pues, a la vez, *objeto* de verdad, pues este es el sí-mismo que-es-para-sí (*Phä.* 426/905 corr.).

Es este un párrafo *conceptuoso* (estilística y materialmente), esto es, denso y lleno de matices, donde vierte Hegel este acontecer dramático en que surge el *concepto* y en el que introduce toda la flexión de los radicales, puestos en juego en el actuar del espíritu. Ya conocemos los tres momentos internos según la exégesis religiosa del acontecer circular trinitario: *a*) el vaciamiento del en-sí de la esencia simple de Dios Padre al enajenarse en el Hijo (encarnación); *b*) la escisión y mediación interior entre lo infinito y lo finito, con la segunda enajenación del Hijo en la muerte, y *c*) la reconciliación en la vida del Espíritu, que vuelve a sí y se reconcilia consigo mismo, en cuanto autoconciencia universal de los que participan en la comunidad regenerada de los creyentes. Pues bien, se trata de mostrar cómo estos tres momentos del contenido dogmático religioso se realizan en verdad, esto es, concreta y efectivamente en el espíritu operante del alma bella. Subrayo los momentos en el texto conceptuoso recién citado de la *Fenomenología*:

A) El extrañamiento de la esencia simple y su entrada en la existencia equivale, en el texto religioso, a la encarnación de Dios en la figura del Hijo en un acto de libre alienación (*Entfremdung*) suprema de su esencia. Esto supone la escisión del Uno originario o la presencia de la negatividad en el seno mismo de lo divino. Pues bien, «esta figura[8] como vemos, es aquel concepto simple que, sin embargo, entrega su *esencia* eterna, *existe ahí* o actúa. El *escindir* o el brotar lo tiene el espíritu en la *pureza* del concepto, pues esta es la abstracción absoluta o negatividad» (426/905)[9]. Es decir, en el vacío de la pura abstracción de la esencia simple, o en la unidad inmediata de pensar y ser, actúa originariamente el poder de negatividad del pensamiento. En la alienación de Dios en el tiempo, el Verbo se hizo carne y cobra realidad efectiva, como el cuño o

7. Hegel se refiere a la cancelación del alma bella inactiva, que se evapora como un humo vacío.

8. La del alma bella actuante.

9. Resulta extraño que Hegel no ponga en cursiva el término 'concepto', como lo hace en otros contextos, seguramente porque se entiende que aquí se trata del concepto en sentido especulativo.

la impronta del saber de Dios, reflejándose en él. Ahora bien, traspuesta la representación religiosa en clave conceptual, según el comportamiento del alma bella activa:

> Asimismo, tiene él el elemento de su realidad efectiva del ser dentro de él, en el saber puro mismo, pues este es la *inmediatez* simple, es tanto *ser* y *existencia* como *esencia*, siendo aquellos el pensar negativo y esta última el pensar positivo mismo. Esta existencia, finalmente, es, asimismo, el ser reflejado dentro de sí a partir de él, tanto como existencia cuanto como deber, o el ser *malo* (*Phä.* 426/905).

B) Tras el desdoblamiento, sobreviene el ser reflejado de ambos lados en su oposición interna como lo bueno y lo malo. En el contenido religioso aparece este desdoblamiento en la oposición de lo infinito y lo finito. Formalmente hablando, en el alma bella, ocurre el desdoblamiento en el momento de la de-cisión, de modo que hay un alma bella que quiere mantenerse en su pureza estéril, acabando por «desvanecerse en humo vacío», frente a otra que, al querer actuar y expresar su sí-mismo en cuanto universal, arrostra el riesgo de caer en la limitación y parcialidad. Dos formas de soberbia luciferina, una por altanera en su torre de marfil, y la otra por obcecada en su propio compromiso. La primera es unilateral por su «desigualdad consigo en su universalidad abstracta»; la segunda, por la desigualdad en la acción entre el sí-mismo singular y la universalidad. Como ya vimos, ambas tienen que reconocer, en su extrema contraposición, su propia unilateralidad y solo pueden redimirse de ella en el perdón recíproco:

> Este ir dentro de sí constituye la *oposición* del *concepto*, y es, por tanto, el salir a escena del saber puro que no actúa, que no es efectivo, de la esencia. Mas esta salida suya a escena, en el seno de esta oposición, es la participación que tiene; el saber puro de la esencia se ha enajenado (*sich entäussert*) de su simplicidad, pues es el *escindir* o la *negatividad* que es el concepto; en la medida en que este escindir es el *llegar a ser para sí*, es lo malo; en la medida en que es lo *en-sí* es lo que permanece bueno [...] Cada uno cede para el otro en autonomía de la determinidad con la que salía a escena contra él. Este ceder es la misma actividad de renuncia a la unilateralidad del concepto, que constituía en sí el comienzo, pero es, a partir de ahora, *su* renuncia igual que el concepto al que renuncia es su concepto (*Phä.* 426/905)[10].

10. Sigue en el paréntesis de puntos sucesivos el conflicto entre las dos almas opuestas, de cuya renuncia a la unilateralidad va a surgir, en el perdón recíproco, el espíritu común o autoconciencia universal. Nótese cómo el espíritu absoluto no es solo la comunidad reconciliada en sí, sino la esencia simple, que vuelve a sí y recobra su infinitud o absolutez verdadera en el medio de la comunidad.

C) La mediación recíproca, el regreso a la unidad mediante la reconciliación y, con ello, el surgimiento del espíritu en la nueva inmediatez mediada:

> Aquel *en sí* del comienzo es, en verdad, en cuanto negatividad, igualmente, lo *mediado*; tal como es en verdad, así se pone ahora, pues lo *negativo*, en cuanto determinidad de cada uno para el otro y en sí, es lo que se cancela a sí mismo [...] Por este movimiento de actuar, ha surgido el espíritu: que solo ahora es espíritu, de manera que *existe ahí*, que eleva su existencia al *pensamiento* y, por ello, a la *contraposición* absoluta, y que desde ella retorna precisamente a través de ella adentro de ella misma, y ha brotado como universalidad pura del saber que es autoconciencia, como autoconciencia que es la unidad simple del saber (*Phä.* 427/907).

Este drama existencial en el actuar del espíritu realiza en el tiempo la mediación interior a la vida infinita, que se prefiguraba en la encarnación de la esencia absoluta en la figura del mediador, y es así, por tanto, la incoación del *concepto*. Este se muestra en el propio saber del espíritu en su acción y mediante su obra. De ahí la conclusión reductora de Hegel: «Así pues, lo que en la religión era contenido o forma de representar de *otro*, lo mismo es aquí *actividad* propia del *sí-mismo*; el concepto obliga a que el *contenido* sea la *propia actividad del sí-mismo*» (427/907). Recapitulando la doble trayectoria dialéctica que desarrolla Hegel en este denso parágrafo: por un lado, hemos visto cumplirse la dialéctica del objeto en su despliegue —*ser* inmediato, determinidad como *algo*, *fuerza* o núcleo intelectual de relaciones—, en la que se refleja, como en un espejo, el sí-mismo y llega a tener conciencia de sí como tal, en el tránsito paralelo correspondiente del singular (en-sí; yo singular abstracto) a la determinidad (para-otro), y de allí al universal concreto en sí y para sí. Por otro lado, la dialéctica del espíritu cierto de sí en la escisión interior del alma bella, al decidirse a actuar, generando así la oposición y la confrontación recíproca del alma juzgadora y el alma activa, y, finalmente, la reconciliación en el perdón recíproco. De un modo cruzado, entrecruzado, en el movimiento de mediación, el progreso en la conciencia de la objetividad conduce a un saber del sujeto, y el saber del *sí-mismo* remite de nuevo a un saber del ser en cuanto substancia espiritual. La primera afecta al *contenido* o al espíritu en la dimensión de la conciencia; la segunda, a la *forma* en la autointuición del espíritu en su ser para sí. El espíritu es, según frase que repite Hegel, el saber de sí en el movimiento de hacerse otro y permanecer en su ser-otro cabe sí mismo. El contenido religioso, representado por la fe con un índice de exterioridad, ha sido reabsorbido en la forma del *concepto*, como el contenido de la propia actividad del sí-mismo. En suma, «es el

saber de la actividad del sí-mismo dentro de sí como toda esencialidad y toda existencia, es el saber de *este sujeto* como *substancia*, y de la substancia como este saber de la actividad de aquel» (427/907).

¿Qué queda, pues, de la fe cristiana después de esta asimilación? La repuesta resulta por fuerza ambigua. De un lado, puede decirse que todo su *contenido*, pero digerido en la forma de un mundo ético efectivo, que ha crecido autónomamente en la modernidad, apropiándose de la substancia real del mundo como de su propia obra, en la que se sabe y se quiere a sí mismo; es decir, transustanciado. Me parece muy certero el juicio de L. Siep: «La equiparación del obrar moral en una comunidad con la autointuición y la vida del espíritu divino solo deja del paradigma cristiano momentos estructurales muy generales (ser dentro de sí, enajenación, etc.); en el fondo, la dogmática cristiana es una descripción aún metafórica de la vida de la razón en la comunidad estructurada moral y políticamente, y el silogismo trinitario de la razón teórica» (WPh 256/CF 254). Existencialmente, esto es, en lo que respeta a la actitud creyente en un Dios vivo, en permanente agonía y resurrección, tanto en la historia como en la vida personal, nada o casi nada. Ni la culpa, ni el perdón, ni la reconciliación tienen una exégesis estrictamente religiosa, quiero decir, falta el sentido espiritual como acontecimiento redentor. Para un creyente, solo hay pecado si la falta moral se comete ante Dios, en una decisión por lo particular o por el propio singular que lo excluye o lo niega, y no hay más redención que el reconocimiento de la propia miseria ante él y por medio de su misericordia. Lo dañado en su raíz no admite otra regeneración que el perdón gratificante del Amor originario, que renueva y transfigura la vida. Toda esta problemática existencial de la culpa, que es tan esencial en el cristianismo, queda relegada, en cierto modo, como protesta Kierkegaard, y suplida por el perdón recíproco en un nuevo pacto de convivencia. En Hegel falta una conciencia aguda del mal y de la posibilidad de una vida nueva regenerada. «Dios ha muerto» es el veredicto hegeliano, no en trémolo doloroso, sino, como ya dije, casi en el aire de una fiesta civil: ¡viva el espíritu! La religión ha anunciado un misterio de reconciliación, que solo la época moderna ha podido cumplir:

> Solo después de haber abandonado la esperanza de superar de una manera exterior, esto es, extraña, el ser-extraño (*das Fremdsein*), se vuelve —porque la superación del modo extraño es el retorno a la autoconciencia— hacia sí misma, hacia su propio mundo y su propio presente, descubre que son su propiedad y ha dado con ello el primer paso para descender desde el *mundo intelectual*, o mejor dicho, para, con el sí-mismo efectivo, insuflar espíritu en el elemento abstracto de ese mundo (*Phä.* 430/913 corr.).

Religión y saber son, pues, dos órdenes distintos: la primera anuncia representativamente y reproduce cúlticamente la reconciliación final del espíritu, mientras este se mueve y despliega en el tiempo para alcanzar su consumación, pero solo el *concepto* la cumple o realiza objetivamente; la primera antecede en el tiempo, aportando un contenido simbólico acerca de la esencia absoluta, que solo la segunda la fundamenta racionalmente y eleva a la *forma* del *concepto*, adecuada a tal contenido. En su término o convergencia, la espiritualización del mundo no la produce el acontecimiento salvífico, que celebra el culto religioso de la comunidad, sino la efectiva mundanización integral del espíritu.

3. *El espíritu en cuanto* concepto

Para Hegel, espíritu significa aquella libertad, que se sabe y se afirma a sí misma en su devenir mundo histórico efectivo, en la forma de una comunidad ética reconciliada. Este advenimiento ocurre en la tardía modernidad, tras las conquistas napoleónicas y la incipiente fragua constitucional de las libertades modernas o derechos subjetivos. Como ya se ha indicado, el espíritu entra en la realidad efectiva en la figura del alma bella, en su enajenación y realización, cuando el contenido integral de lo actuado como mundo es su pura presencia a sí misma en su reconciliación con el otro de sí, esto es, en el surgimiento de la autoconciencia universal. Conviene tener presente que el saber absoluto tiene este radical enteramente práctico de autocomprensión de sí en la praxis histórica efectiva. Y esta autoconciencia es propiamente el saber absoluto *del* espíritu. Aquí el genitivo es tanto objetivo como subjetivo. Es la conciencia de la obra del espíritu fraguada históricamente en una objetividad universal, pero, conjuntamente, la autoconciencia que este cobra en ella de sí mismo. «Esta figura última del espíritu que a su contenido íntegro y verdadero le da, a la vez, la forma del sí-mismo, y al dársela, tanto realiza su concepto cuanto, en el seno de esta realización, sigue permaneciendo en su concepto, es el saber absoluto» (427/907). Obviamente, no se trata de una figura más en la galería de la configuración (*Gestaltung*) de la conciencia en su devenir espiritual, sino de la manifestación consumada, que aporta la forma determinante de la configuración de toda la serie, en cuanto «revelación de la profundidad» (*Offenbarung der Tiefe*) del mundo. A tal saber llama Hegel *concepto*, en sentido activo de saber de sí en su propio alumbramiento o *autoconcepción* en el contenido objetivo de un mundo racional, que por vez primera es adecuado con la forma universal de libertad. El espíritu está presente a sí mismo en su ponerse otro o actuarse objetivamente, y en este ser otro permanece cabe sí. Concebir es, pues, alumbrar la *forma inmanente al contenido*, en

que pueda reconocerse el *sí-mismo* actuante en la envergadura universal y la profundidad existencial de su poder de libertad. Recuérdese a este respecto el famoso texto de la *Enciclopedia*: «La forma suprema de nada sería de suyo la *libertad*, pero esta es la negatividad en tanto se sumerge en su propia profundidad hasta la máxima intensidad, y es ella misma afirmación, precisamente absoluta» (*Enz.* § 87, VIII, 187/*Enc.* 190). Se comprende que en esta libertad coincida la verdad objetiva con la certeza subjetiva, pues la «forma de la objetividad» expuesta es la forma de la autorreflexión del propio acto. El *concepto* es el elemento del pensar, en que este se piensa a sí mismo en el contenido de todo lo actuado, en cuanto lo-otro-de su misma exposición: el *saber concipiente*.

3.1. Manifestación, aparición y sentido

Por vez primera el *aparecer* a la conciencia del contenido objetivo alcanza un punto, en su desarrollo, en que se disuelve la apariencia (*Erscheinung*/*Schein*) de llevar en sí algo otro, para dejar paso a la trans-parencia de la esencia misma, que se manifiesta. Ya no es mera aparición (*Erscheinung*) de algo otro, frente a ella, sino la manifestación misma (*Offenbarung*) en sí y para sí. Hegel habla, como se recuerda, de dos formas de saber: una de ellas, la inmediata y ordinaria, es el saber *apareciente* (*erscheinende*), esto es, el saber en el curso de su propia gestación como tal saber, en lucha contra su propia apariencia (*Schein*), a través de una serie de experiencias con lo otro de sí, esto es, con aquello que se le aparece a la conciencia como objeto real o en-sí. Es el saber fenomenológico, que se cobra a través de la *experiencia*, en el más amplio sentido del término, sufriéndola y haciéndola. Y la otra, el saber absoluto, que no es experiencia de lo otro apareciente, sino autopresencia a sí mismo en la omnitud de todo lo otro, del todo de lo ente, en cuanto manifestación (*Offenbarung*) de la esencia absoluta en sí y para sí. En la *Fenomenología*, tal aparecer (*Erscheinung*) es la de algo otro para la conciencia, un objeto independiente, que se le enfrenta y resiste, pero cuando ella lo toma por verdadero, se le muestra en su negatividad, obligándola a adoptar una nueva posición objetivadora. El aparecer crece siempre en la diferencia de substancia y sujeto, y este hiato —esta inadecuación interna de la una con respecto al otro—, es *lo negativo* (*das Negative*), que «puede ser considerado como deficiencia (*Mangel*) de los dos, pero es su alma (*ihre Seele*)» (29/95), el vacío interior, la fuerza impulsora que hace que la conciencia se mueva, sin ella saberlo, tratando de ajustarse a una nueva aparición. La inadecuación del sujeto con respecto a la substancia apareciente, lo obliga a igualarse a una nueva aparición, o en otros términos, a asimilarse lo nuevo que se le presenta. El sujeto trata de crecerse a la medida de lo que se le presenta como algo subs-

tantivo, pero con este tirón se acrece conjuntamente el desarrollo de la misma substancia que se le presenta. Incluso el saber mismo es para ella, al comienzo, mera aparición (*Erscheinung*), lo apareciente como tal de modo inmediato en cuanto certeza de algo real ahí, pero que igualmente se desvanece como su propio objeto, de modo que su aparecer conlleva una apariencia (*Schein*) de saber, una brecha negativa de insuficiencia que lo anega en no-saber. La experiencia progresa por esta línea de negatividad, de pérdida y de rehacimiento continuo en una conjunción de dos lados, que se contraponen y promueven así hacia su identidad. «Ahora bien, cuando esto negativo aparece al principio como la desigualdad del yo con el objeto, es también, en la misma medida, la desigualdad de la substancia consigo misma. Lo que parece una actividad contra ella es algo que ella misma hace, y en la que se muestra ser, esencialmente, sujeto» (*ibid.*). La conciencia —que es «el ser ahí inmediato *del* espíritu», pero desconoce tan alta vocación hacia él— no sabe ni se barrunta que eso ahí (existente) de fuera es propiamente el afuera de un acto absoluto, al que pertenece la oposición misma substancia/sujeto, como su interna escisión, de modo que el movimiento de identificarse la una con la otra, es decir, lo que transcurre en el primer plano fenomenológico como experiencia objetiva de ella es, en última instancia, el propio movimiento de tal acto, en su extrañamiento (*Entäusserung*) y regreso (*Rückkehr*) sobre sí mismo. La diferencia externa substancia/sujeto es la misma auto-diferenciación interna de la *Cosa misma* en su desdoblamiento y su mediación recíproca, la autoigualación lograda por medio de la diferencia entre ambas en su unidad para sí. De ahí que la serie interior y progresiva de figuras de la conciencia, que se producen en el camino experiencial de su transformación, son apariciones interiores, aspectos o modos de la manifestación (*Offenbarung*) de la esencia absoluta como espíritu. Así puede concluir Hegel en el Prólogo:

> Una vez que ella ha mostrado esto de modo perfecto, el espíritu ha hecho su existencia igual a su esencia; él se es objeto a sí tal como él es, y el elemento abstracto de la inmediatez y la separación del saber y de la verdad ha quedado sobrepasado. El ser está mediado absolutamente: es contenido substancial, que igualmente es inmediatamente propiedad del yo, tiene la cualidad del sí-mimo, o es completo. Con esto concluye la Fenomenología del espíritu (*Phä.* 29-30/95)[11].

11. Recuérdese también el texto final de la Introducción: «Impulsándose hacia delante, hasta su existencia verdadera, la conciencia alcanzará un punto en que se desprenda de su apariencia (*Schein*) de arrastrar consigo algo extraño, que solo es para ella y lo es en cuanto otro, un punto donde la aparición (*Erscheinung*), se haga igual a la esencia, donde su exposición (*Darstellung*), por ende, coincida con este punto justo de la ciencia propiamente dicha del espíritu y, finalmente, al atrapar ella misma esta su esencia, designará (*wird es bezeichnen*) la naturaleza del saber absoluto mismo (*Phä.* 61-62/161).

En este punto definitivo, a la par que la conciencia se transforma en espíritu, con arreglo a su propia *dynamis* o capacidad, la *Fenomenología* genera el concepto del saber como pura manifestación de la esencia absoluta *en cuanto sí-mismo* y de este sí-mismo *en cuanto autoconciencia de la esencia absoluta*. Lo que se manifiesta en el *concepto* es el *sentido* del todo. Este no reside en la totalidad de las determinaciones objetivas, ni tampoco en la suma de las diversas figuras de la autoconciencia a lo largo de sus experiencias, sino en la unidad conjunta de ambas en la razón, hecha espíritu o comunidad racional. El *sentido* (*lógos*) es la *esencia espiritual* misma, el puro saber de sí en lo otro. Lo que se le mostraba a la conciencia, *apareciêndole* frente a ella, es el producto (*hervorgebracht*) de la actividad del espíritu en su manifestación (*Offenbarung*) y con ello, el saber apareciente se trasciende a sí mismo en el verdadero saber absoluto. «El espíritu —dice Hegel—, *apareciéndosele* (*erscheinende*) a la conciencia en el seno de este elemento, o lo que es lo mismo, *producido* (*hervorgebracht*) en este elemento por ella, es la *ciencia*» (*Wissenschaft*) (428/909). Obviamente, hay que descartar aquí enteramente el sentido positivista/naturalista de ciencia, dominante a partir del Renacimiento, y en su lugar, actualizar el sentido clásico de saber en los griegos (*noûs* más *espisteme*, según lo definió Aristóteles), rescatado en la gran tradición del idealismo alemán (de Kant a Fichte/Schelling). Ya Kant había advertido que solo se conoce lo que se pro-duce, y Fichte entendió por ciencia por antonomasia la auto-posición del acto del sujeto puro en todas sus determinaciones objetivas. Aquí el aparecer es un trans-parecer. Pero esta paradoja del «*aparecer*» a la conciencia, en su desarrollo, un contenido en el que ella misma se *pro-duce* y reconoce reflexivamente como espíritu es el secreto mismo del método dialéctico. Como precisa C. A. Scheier, «el movimiento del concepto, en el que este le arrebata a la conciencia su entera substancia (reflexión superadora) y la reproduce a ella en cuanto sujeto (reflexión ponente), es por eso tanto analítico como sintético; *analítico*, en cuanto pérdida (*Verlust*) del objeto simple de la conciencia, su disolución en los momentos pertenecientes a la autoconciencia; *sintético*, en la ganancia (*Gewinn*) de este objeto en cuanto sujeto, la posición conjunta (*Zusammensetzung*) de los momentos de la autoconciencia para la conciencia, un proceso contrapuesto, que produce (*hervorbringt*) los pasos de las totalidades de la reflexión y a esta misma» (AK 683).

Todo estriba en la teleología de su movimiento. La ciencia es el fin al que tiende todo el desarrollo de la conciencia, como su bien propio. Según ya se ha indicado, el fin mueve o impulsa *a tergo* el proceso, *apareciendo* o anunciándose en las diversas fases que conducen a él, y por eso puede ser entendido, *à rebours*, como resultado o *pro-ducto* de este desarrollo. Son las dos caras del movimiento. La ciencia, en cuanto idea

final del proceso de manifestación, se *refleja* en las diversas figuras de conciencia, que llevan a ella, como aspectos o momentos de la figura integral del saber absoluto, y este, a su vez, se muestra como término de una autogénesis, que alcanza, en la ciencia, la forma adecuada a la totalidad de su contenido expuesto. Pero esto significa que la *Fenomenología* no es una mera introducción al saber, sino la autogeneración del saber hacia su forma absoluta, y en este sentido, su propia justificación genética como tal saber. «La Ciencia se afirma —precisa J.-P. Labarrière— en la línea de despliegue, como enraizada en ella y en el contenido que la constituye» (SM 224). Tanto la *forma* pura del para-sí como el *contenido* objetivo del mundo le son dados, en su plena compenetración, a esta última figura del alma bella en su actividad de hacerse mundo:

> La naturaleza, los momentos y el movimiento de este saber se han dado, pues, de tal manera que son el puro *ser-para-sí de la autoconciencia*: es Yo, el que es *este* yo y no otro, y que, igualmente está inmediatamente *mediado*, o es yo universal cancelado y asumido. Tiene un *contenido* al que *diferencia* de sí, pues él es la pura negatividad, o el escindirse; es *conciencia*. Este contenido, dentro de su diferencia misma, es el yo, pues es el movimiento de cancelarse a sí mismo, o la misma negatividad pura que el yo es. El yo, dentro de ese contenido, en cuanto diferenciado, está *reflejado dentro de sí*, el contenido está *concebido* únicamente por el hecho de que el yo está cabe sí en su ser otro (*Phä*. 428/909).

El yo ha dejado de ser un yo abstracto, al estar mediado por todo lo otro (el contenido determinado), y se ha vuelto un universal concreto o un *sí-mismo* (*Selbst*) individual, que ha integrado en sí la universalidad abstracta y la determinidad particular (PhR § 7). El contenido es algo diferenciado de sí, en cuanto conciencia, pero asumido como su diferencia inmanente, que él, en cuanto autoconciencia, pone y cancela en su ser-para-sí. El contenido substancial ha sido, pues, *concebido* en el propio acto de autorreflexión del *sí-mismo*, que se ve *reflejado* en él, pero *dentro de sí*. El yo ha realizado así el silogismo de la libertad. Tampoco se trata de una mónada, integrada en un orden universal, que la trasciende. Ha conquistado su *ipseidad*, juntamente con el otro, en la díada intersubjetiva, en una práctica social de autorreflexión en común, mediante el reconocimiento mutuo y la reconciliación. Y no solo como pensamiento puro, sino como autocomprensión de un acto de realización efectiva de sí. El saber o la Ciencia ha surgido como el espíritu común en el acto compartido del mundo de la eticidad. Es el espíritu inhabitando efectivamente en los singulares de una comunidad universal.

Al término de los parágrafos finales de la *Enciclopedia*, dedicados a la cuestión del saber, transcribe Hegel un viejo texto de Aristóteles (*Metafísica*, XII, 7), donde se habla de la vida del pensamiento

como lo más digno y excelso: «Pero el pensamiento se piensa a sí mismo por recepción de lo pensado. Y él es pensado en tanto que contacta y piensa, de modo que el pensamiento y lo pensado es lo mismo» (*Enz.* X, 394/605)[12]. Esta intuición final aristotélica del pensar de sí en lo pensado (*nóesis noéseos*) es la que se recoge en el concepto hegeliano de espíritu, presente a sí mismo o cabe sí mismo en todo lo otro[13]. Lo decisivo es que el pensamiento es vida, porque supone la presencia a sí mismo en una actividad incondicionada. Esta es la raíz arqueológica del pensamiento de Hegel, según la terminología de M. Theunissen. Pero lo que en Aristóteles queda como una visión primigenia, propia de Dios, un puro acto de transparencia subsistente, se despliega para Hegel en un proceso de negatividad y autorreflexión circular, cuyo *eschaton* o fin final absoluto es que la substancia y el sujeto (los sujetos) se vuelvan uno[14]. Seculariza así Hegel, ontológica y éticamente, la idea cristiana de la reconciliación de Dios con el mundo en un mundo ético reconciliado en la universalidad concreta efectiva de la razón, donde el *eschaton* encuentra su *parousía*. Lo que antes se decía del ser de la vida universal —«la infinitud simple, el alma del mundo omnipresente, que no se ve enturbiada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que, más bien, es ella misma todas las diferencias, [...] igual a sí misma, pues las diferencias son tautológicas, son diferencias que no lo son» (99/237)— cobra ahora su pleno sentido en esta otra Vida interior del espíritu, que se expresa y recoge en el *concepto*, la pulsación incesante de la vida infinita del todo, donde las diferencias o determinaciones objetivas han sido expuestas y canceladas en una auto-conciencia universal, que se ve y reconoce en ellas como producto de sí misma. En suma, en una fórmula sintética, el saber absoluto es la pura reflexión del ser en el pensamiento mediante la autorreflexión del *sí-mismo* en el contenido de la *Cosa misma*.

12. H.-G. Gadamer ha mostrado, sin embargo, la diferencia aspectual entre ambas fórmulas, pues en Aristóteles predomina la forma inmaterial de lo pensado, como base de la autointuición de sí, y en Hegel, la forma autoconcipiente del yo moderno, como el que pone la coseidad (véase su ensayo «Hegel y la dialéctica de los filósofos griegos», en *La dialéctica de Hegel*, trad. de M. Garrido, Cátedra, Madrid, 1979, pp. 40-42).

13. Recordemos la definición del espíritu: «Es el *sí-mismo* de la conciencia efectivamente real, a la que se enfrenta, o que, más bien, viene a ponerse enfrente como *mundo* objetual efectivo que, sin embargo, ha perdido para el sí-mismo todo significado de algo extraño, del mismo modo que el sí-mismo ha perdido todo significado de un ser-para-sí separado de ese mundo, dependiente o independiente de él» (*Phä.* 238-239/522-523).

14. Es la tesis, como ya he indicado (cap. XIX, par. 4) de M. Theunissen: «Ante todo, hay, pues, que mostrar que Hegel ha engastado fácticamente la Arqueología, que da a su pensamiento el aspecto de la metafísica tradicional, en una Escatología cristiana, y para aclaración de aquella estructura emplea la que le ha proporcionado la anticipación divina del Reino de Dios» (*Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, cit., p. 377).

3.2. Esencia y manifestación

Pero tanto la exposición como la reflexión son procesos que implican tiempo para su consumación. El *concepto* o el saber (Ciencia) no aparece en el tiempo, sino en su maduración interior. Cundo se habla de una manifestación de la esencia absoluta en la plenitud de los tiempos, tanto en lenguaje religioso o en lenguaje especulativo, no se trata de un éxtasis del tiempo en lo eterno, sino, al revés de lo eterno en el tiempo, unificando sus éxtasis tempóreos en un presente de plenitud. «En cuanto espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y, por lo demás, tampoco en ningún sitio más que después de haber acabado y consumado su trabajo, haber doblegado lo imperfecto de su configuración, haberse procurado para su conciencia la figura de su esencia, y, de esa guisa, haber igualado su autoconciencia con su conciencia» (428/909). De nuevo es Aristóteles el hilo conductor de esta reflexión. La esencia es lo que *ya era el ser* en el comienzo, pero solo se revela en el fin. Y puesto que el fin mueve el proceso, el movimiento se despliega en el intermedio, mientras el acto no ha consumado su potencia de ser (*enteléchei*a), esto es, mientras su acto de ser (*enérgeia*) no se ha consumado en su plena actualidad. En esta plenitud el tiempo queda trascendido en su exterioridad, no en un fuera o más allá de él, sino en la forma de la interioridad del sí-mismo. De ahí que, en la *Fenomenología*, «la substancia que se está sabiendo (*wiesende*) en el saber apareciente, existe ahí antes que su forma o su figura conceptual» (*ibid.*). En una primera consideración, la substancia se muestra, al comienzo, solo como base sustentadora o en-sí de sus determinaciones, que han de desgranarse en el tiempo, y, en este punto originario, el concepto es lo simple inmóvil del fin o la pura interioridad de una sujetividad pensante, que, en la unidad inmediata originaria de ser y pensar, aún no se ha enajenado (*entäussert*) en la objetividad. De aquí que, mientras la substancia aparece como lo más rico en su despliegue, el sí-mismo es lo más pobre en la escueta sobriedad de una interioridad inmóvil, la del concepto, que aún no comparece. «Lo que existe ahí está como lo simple e inmediato todavía sin desarrollar, o, como objeto de la conciencia *representadora* en general» (428/909). Con el extrañamiento (*Entäusserung*) del sujeto, que pone (*setzt*) la *coseidad*, comienza el des-entrañamiento y objetivación del mundo. Vista dinámica o dialécticamente, la substancia se mueve y aparece en virtud de la negatividad del sujeto, y por mor de un fin, esto es, en orden al cumplimiento del desarrollo de todas sus determinaciones objetivas, que solo pueden integrarse en el *concepto*. Este es el *sí-mismo* realizado en cuanto autoconciencia efectivamente universal. Como se ha indicado insistentemente a lo largo de estas páginas, conocer no es representar lo dado, sino ingerirlo y digerirlo, transmutar el contenido del mun-

do en la vida del *sí mismo*. «El conocer —precisa Hegel—, puesto que es la conciencia espiritual, a cuyos ojos lo que es *en sí* solo es en la medida en que es *ser* para *el sí-mismo* (*Sein für das Selbst*) y ser del *sí mismo* (*Sein des Selbst*) o concepto, no tiene, de primeras, por esta razón, más que un objeto pobre, frente al cual la substancia y su conciencia son más ricas» (428/909). Hegel reivindica aquí un idealismo absoluto frente al mero idealismo trascendental de Kant y Fichte. El yo digiere el contenido substancial del mundo —esto es, la objetividad manifiesta a la conciencia— al reponerla en su forma adecuada en cuanto *sentido* del *concepto*. «Este contenido, dentro de su diferencia misma, es el yo, pues es el movimiento de cancelarse a sí mismo, o la misma negatividad pura que el yo es. El yo, dentro de ese contenido en cuanto diferenciado, está reflejado dentro de sí; el contenido está *concebido* únicamente por el hecho de que el yo está cabe sí en su ser otro» (*ibid.*).

De ahí que, paradójicamente, «la patencia manifiesta (*Offenbarkeit*) que la substancia tiene en esta conciencia objetiva es, de hecho, un ocultamiento (*Verborgenheit*)[15], pues ella es el ser que todavía *no tiene sí-mismo* (*noch selbstlose Sein*)» (*ibid.*) o alcanzado la ipseidad, es decir, todavía no espiritual. Dicho en otros términos, la realidad del mundo es plana en su mera manifestividad o fenomenalidad si no alcanza a despuntar en ella su *sentido* como autodeterminación y autorreflexión del espíritu. Esta es la diferencia fundamental de la espiritualización del mundo en Hegel frente al extremo naturalismo de Spinoza. La substancia no es la autoexpresión analítica de sí en un teorema enteramente objetivo, como en Spinoza, sino el orden de la escisión o desgarramiento objetivo de su contenido, a partir de un *en-sí* abstracto, para ser restituido, al cabo de su ex-posición (*Darstellung*), en la unidad del *sí-mismo*. No es un orden noemático, sino un orden noético concipiente del sujeto que se piensa a sí mismo en lo que pro-duce a partir de sí. El Absoluto no es la mera substancia/base como fundamento, sino negatividad actuante por mor de un fin. Y, puesto que el fin absorbe en sí toda la riqueza de lo expuesto en movimiento, el sí-mismo de la autoconciencia «se enriquece hasta haber arrancado toda la substancia a la conciencia, haber absorbido dentro de sí todo el edificio de las esencialidades de la substancia» —segunda paradoja—, pero esta su *negatividad* «con respecto a la objetualidad es igualmente un comportamiento positivo, un poner (*setzen*), haber engendrado (*wiederhergestellt*) la substancia desde sí, y con

15. Esta ocultación no tiene nada que ver con el posterior uso del término en Heidegger, en cuanto sustracción o reserva ontológica del ser mismo en todo aparecer de lo ente, pues aquí se trata, justamente de lo opuesto, de un déficit *de ipseidad* (sí-mismo), que hace que el ser de lo ente no aparezca todavía a la conciencia como el *sentido* para la autoconciencia en el *concepto*.

ello, a la vez, haberla restituido para la conciencia» (429/911); esto es, habérsela entregado transfigurada en cuanto *concepto*, que guarda en sí todas las determinaciones objetivas como momentos suyos. La negatividad del robo de lo que se muestra como mera fenomenalidad, negando su mero ser-ahí objetivo, es, en su aspecto positivo, el sacrificio o extrañamiento (*Entäusserung*) activo del sujeto, que «pone la *coseidad*», para saberse en ella en cuanto sí mismo.

3.3. Tiempo y concepto

Vertido de nuevo el proceso en clave teleológica, en la conciencia, el *todo* es el *en-sí* con *anterioridad* a sus momentos, y por eso «sin concebirlo» en su desarrollo, pero para el *sí-mismo*, inversamente, el *todo* es el *fin*, «cumplido y lleno, cuyo llegar a ser es el movimiento de esos momentos», recogidos en su unidad interior, es decir, auto-concebido. Spinoza ha abolido el tiempo, y de ahí su acosmismo, según Hegel, mientras él piensa el tiempo como una dimensión interna de la exteriorización de lo absoluto. Diferencia también, en otro frente, con respecto al trascendentalismo. Para Kant, el tiempo es «la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior» (KrV B33). En esta intuición pura vacía o marco *a priori* de sucesividad se ordenan, según el antes y el después, los fenómenos relativos a nuestro estado interno, e indirectamente, todos los fenómenos en general. Alcanza, pues, al yo psíquico y sus vivencias, pero no al yo trascendental y, mucho menos aún al yo moral. Pero la crítica hegeliana al formalismo trascendental kantiano permite recuperar el alcance ontológico de las categorías, y con ello las determinaciones materiales de nuestra experiencia real y verdaderamente objetiva de la *Cosa en sí*, de modo que el tiempo pertenece al movimiento interno de extrañamiento (*Entäusserung*) y reflexión del sujeto en su interacción con la substancialidad, todavía no consumado en el *concepto*. En términos hegelianos, «el *tiempo* es el *concepto* mismo que *existe ahí* (*da ist*), o que a los ojos de la conciencia se representa como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no atrape su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo» (429/911). Pero el ex-trañamiento del sujeto, así como el des-entrañamiento de la substancia, en un mismo movimiento conjunto, implican el desarrollo de un horizonte de exterioridad en que se exponen las diferencias, en la extraversión de unas a las otras y en su negatividad sucesiva. Es el devenir de lo finito en su negatividad inmanente, «que *siendo, no es* y que *no siendo, es*, el devenir *intuido*, en el que las diferencias son puestas como *momentáneas*, o que inmediatamente se superan y determinadas como *exteriores*» (*Enz.* § 258). No es un marco trascendental vacío, sino una

corriente de vida substancial en que brotan y suceden las diferencias determinadas de lo real. La substancia se exterioriza o despliega en su riqueza de determinaciones en y por la corriente misma de la autoconciencia. De ahí esta afirmación hegeliana:

> El tiempo es el mismo principio que el yo = yo de la autoconciencia pura, pero es el yo o el concepto puro todavía en su total exterioridad y abstracción, es decir, como el mero *devenir* intuido, el puro dentro-de-sí como un simple venir-afuera-de-sí (*Phä.* 429/911).

Es decir, el tiempo es el éxtasis de la pura exterioridad abstracta, vertiéndose el yo por necesidad hacia fuera y manteniéndose en la negatividad incesante de lo externalizado como fluir continuo de diferencias. «Pero no es *en* el tiempo donde surge y perece todo, sino que el tiempo es ese devenir, ese surgir y perecer todo, el *abstraer que está siendo*»; es Cronos, que lo pare todo y devora sus partos» (*ibid.*)[16]. Abstraer mienta aquí la negatividad inmanente, pero meramente *intuida*, o no reflexionada en el *concepto*. Negatividad que es inquietud (*Unruhe*) que niega toda clausura e inmediatez del yo y lo mantiene abierto en una hemorragia de potencialidad. Pero lo que sangra por esta herida de tiempo es la potencia misma del espíritu. Es muy fina y precisa la distinción hegeliana entre la potencialidad abstracta o meramente intuida del manar temporal y la potencia negativa del espíritu, como su fuente originaria:

> Por esto lo finito es perecedero y *temporal*, porque no es, como lo es el *concepto*, la negatividad total en él mismo, sino que teniendo a esta negatividad dentro de sí ciertamente como esencia universal suya, no es adecuado a ella, es unilateral (*unseitig*), y se relaciona, por ende, con ella como su poder (*Macht*). Pero el *concepto*, en su identidad consigo que está libremente existiendo para sí, yo = yo, es en y para sí la negatividad absoluta y la libertad, no está en el tiempo ni es temporal, sino que él es más bien el poder o la fuerza del tiempo [...] Únicamente lo natural está sometido, por consiguiente, al tiempo, en tanto es finito; lo verdadero, por el contrario, la idea, el espíritu, es eterno [...] no en el sentido de un fuera del tiempo ni un después del tiempo (*Enz.* § 258, IX, 49-50/*Enc.* 317).

Frente y sobre la negatividad abstracta de la mera exterioridad fluyente de lo uno tras otro, del nacer y perecer de todo lo natural en el

16. La paráfrasis de A. Capelle a este pasaje es muy clarificadora: «Esta difracción, que naturalmente se retracta, esta exterioridad que se desarrolla como una borradura íntima, esta negación haciendo asaz abstracción de sí para ponerse inmediatamente y contradecir inmediatamente su ser, esta negatividad que devora lo que su inquietud procrea, es *Cronos*, el tiempo» (HR II, 209).

tiempo[17], está la libertad de la negación absoluta del sacrificarse del yo, en su pura identidad inmediata, para alienarse (*sich entfremdet*) de su poder (*Macht*) en su extrañamiento (*Entäusserung*) objetivo, hacerse la *Cosa misma* y recobrarse en ella como un *sí mismo* concreto en igualdad consigo y con la esencia universal. Este éxtasis puro del tiempo en lo eterno, no es un fuera o supratiempo, sino la interioridad del tiempo, el intratiempo, de la libertad. Podríamos ilustrar esta tensión entre el tiempo y el *concepto*, recurriendo al tiempo biográfico por su interno dramatismo existencial en la génesis del *sí mismo*[18]. Ahora bien, en tanto que hay manifestación procesual, aún no se ha acabado con el tiempo. Por eso decía el sabio Solón que no se puede emitir un juicio sobre el sentido de una vida hasta que no se haya consumado en la muerte. Se diría que en el orden fenomenológico de la aparición (*Erscheinung*) a la conciencia, el tiempo de la experiencia es una intuición vacía que va llenándose de contenido objetivo, y por tanto pertenece al sí-mismo externo, *intuido* en su desarrollo, pero aún no *concebido*, esto es, no consumado en su autogénesis como espíritu (*concepto*). «De ahí que el tiempo aparezca como el destino (*Schicksal*) y la necesidad (*Notwendigkeit*) del espíritu que no está acabado y completo dentro de sí» (*ibid.*). En unas pocas líneas traza Hegel, de mano maestra, una meditación existencial de hondo calado. El espíritu finito está ligado necesariamente al tiempo como el orden de su aurorrealización; en tanto que aparece en él, lo sufre en su contingencia como un destino, pero en la medida en que lo va labrando y asumiendo existencialmente en la obra de sí, lo entiende en su necesidad interna procesual y lo eleva a su sentido como conquista del sí-mismo. Otro tanto puede decirse del espíritu de una comunidad racional en su ejercicio, o dicho hegelianamente, del Espíritu en el mundo. Acabar con el tiempo no significa abolirlo en un trance eterno o en un pretendido fin escatológico de la historia, sino asumirlo plena y consecuentemente en la autocomprensión de sí, como la tarea inelu-

17. «El tiempo se identifica sesgadamente a un concepto, cuya negatividad hace su potencia. No se confunde por tanto con el concepto, pues la abstracción de su exterioridad no es en ella misma la negatividad absoluta. El tiempo es más bien el ser-ahí-sensible del concepto que intuye allí su devenir, representa su diferencia íntima en su extrapolación natural y allí objetiva abstractamente el Sí mismo absoluto sin captarse ni concebirse según la negatividad espiritual» (HR II, 210).

18. Por eso, como piensa G. Lebrun, el modelo orgánico/evolutivo es inadecuado para pensar el concepto. «En este sentido, el devenir de la conciencia o de las formas espirituales es un mejor paradigma del Concepto que el devenir vital inmediato, porque el regreso a sí, la reunión de sí consigo toman allí muy expresamente el sentido de un reconocimiento enriquecedor, y no de una recaída en un elemento primitivo. Pero, por la misma razón, el momento de la identidad consigo del Concepto pasa forzosamente a segundo plano en esta dramatización del proceso conceptual [...] Esta mostraba mejor que, en cada etapa, el regreso a sí es, por otra parte, transformación de sí» (PC 360 y 361).

dible en la forja de la unidad interior de un sí-mismo. No es acabar con la contingencia de lo histórico, sino comprenderlo en su interna necesidad como alumbramiento del espíritu; «lejos de abolir la contingencia —precisa Labarrière—, es más bien ponerla de nuevo» (SM 226). Y lejos de abolir el tiempo, el espíritu inmora en él y lo asume en sí. Encuentro muy preciso y bello el comentario de F. Duque, «a cada *instante* se da el o lo Absoluto. Pero no se da en el tiempo (el instante hegeliano de un ahora vulgar), sino que el Absoluto *hace tiempo*» (EC 538). En el tiempo se da tanto el éxtasis del extrañamiento (*Entäusserung*) en lo otro de sí como el recogimiento de sí en la memoria viva (*Erinnerung*), que es presencia a sí mismo. A esto llama Hegel «poner en movimiento la inmediatez de lo en-sí», que puede leerse en un doble registro, ya sea como el desarrollo de la substancialidad objetiva dentro de la conciencia —el crecimiento del mundo en mí—, o como la revelación de la interioridad de sí en la obra de un mundo. En suma, «reivindicar el tiempo a la certeza de sí-mismo» (*ibid.*). No hay, pues, ipseidad (*Selbst*) sin decurso y relato de sí, en que quede sellado el sentido de la vida[19]. Tiempo en preñez y autoconcepción. Esta obra lograda sería su *concepto*, alumbramiento y recogimiento en la idea de sí. Toda la muerte interior de la renuncia y el extrañamiento de sí mismo puede recuperarse positivamente en este parto final del espíritu. No es la inmortalidad fuera del tiempo, sino el éxtasis de su unidad en la madurez consumada.

Paralela a esta reflexión es otra de carácter epistémico. «Nada es sabido que no es esté en la *experiencia*, o, como también se expresa esto mismo, que no esté presente como *verdad sentida*, como algo eterno *interiormente revelado*, como algo sagrado *creído*, o cualquier otra expresión que se use» (429/911). Hegel emplea un sentido amplio de experiencia, desde la intuición empírica hasta la intuición sentimental romántica, desde la intuición externa hasta la interna, ya sea estética o religiosa, que tienen en común la pasividad. La experiencia es la primaria e inmediata *inscripción* del ser, según expresión de M. Merleau-Ponty, en la conciencia —el texto básico de lo vivido, sobre el que es posible la reflexión—. En la experiencia, queda el registro del contenido objetivado para la conciencia. El sentido pasivo de la experiencia guarda relación con la exterioridad de la carne sentiente o sufriente, y el activo, con la interioridad del tiempo, abierto en un proceso viviente de conformación y unificación reflexiva del sujeto hacia el sí mismo. Todo el contenido substancial del mundo palpita en el sentir receptivo del sujeto. Nos representamos el tiempo como una línea melódica que se desenvuelve y enrosca sobre sí (Bergson). Su linealidad se curva so-

19. Véase, en esta dirección, Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Seuil, París (*Tiempo y narración*, trad. de Agustín Neira, Cristiandad, Madrid, 1987, 3 tt.).

bre sí, porque en su pro-tensión extática retiene lo sido (retensión) de su impresión originaria en su proceso (Husserl). Pensado en términos hegelianos, es un devenir o un llegar a ser de la substancia hacia lo que es para-sí, solo que «este llegar a serse se refleja dentro de sí» (429/911). «Por de pronto —dice C. A. Scheier en fórmula sintética— este entero proceso —el superarse (*das Aufheben*) del inmediato y por eso inmediato y autocontradictorio ser-para-sí, su escisión (*Entzweiung*) en sí y el ser en sí de lo contrapuesto y puesto para sí, y la transformación (*Verwandlung*) del en-sí o fuera-de-sí en ser-para-sí, como la unidad de él con su extrañamiento (*Entäusseung*)— es la experiencia consumada (*die gewordene Erfahrung*) o el espíritu» (AK 685). La experiencia es, pues, una trama de impresión y reflexión, opinión y discurso, desarrollo y concentración, egreso y regreso; y el tiempo es su síntesis en movimiento, «la transformación de aquel *en-sí* en *para-sí*, de la *substancia* en el *sujeto*, del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, esto es, en objeto asimismo asumido, o en el *concepto*» (*ibid.*).

De ahí que el tiempo sea el ser-ahí del espíritu, que aún no se ha consumado en su devenir. Su aparente linealidad en el acontecer fenomenal es, en verdad, un «círculo (*Kreis*), que retorna hacia dentro de sí, que presupone su comienzo y solo lo alcanza al final» (*ibid.*), el círculo de lo viviente, y en este caso, del saber-se en lo conocido. El tiempo es el concepto intuido, captado en su autogénesis, antes de llegar a ser el saber de sí en todo lo otro de sí. En la trama del tiempo, exposición y reflexión se entretejen de continuo:

> Solo la exposición (*Darstellung*) conceptual acabada y completa de la substancia es, a la vez, su reflexión o el llegar a ser de ella hasta el sí mismo (*das Werden derselben zum Selbst*). Por eso, mientras el espíritu no esté acabado y completo *en sí*, no se haya consumado como espíritu del mundo, no puede alcanzar su perfección (*Vollendung*) como espíritu consciente de sí mismo (*Phä.* 430/913).

La experiencia es el texto viviente, histórico, en que se pro-duce y se reflexiona el espíritu. Cualquier contenido de experiencia, ya sea intelectivo, estético, político o religioso, es su propio sustento, la substancia en que se reproduce. No hay experiencia refractaria a su autorreflexión ni ajena al interés originario por llegar a ser sí-mismo. «El movimiento de hacer brotar a partir de sí la forma de su saber es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia realmente efectiva* (*als wirkliche Geschichte*)» (*ibid.*). Toda la contingencia, el destino, la errancia y fragmentación del tiempo han sido superados, consumidos y redimidos en la necesidad racional de su *sentido*. La historia es la dramaturgia y teúrgia del acontecer del espíritu, que todo lo atrae a sí. De ahí

que la propia religión, como conciencia de lo absoluto, sea también su propio sustento, el signo que lo precede y anuncia en medio de las vicisitudes de la historia. La superación de la errancia, el cumplimiento de la promesa, el perdón y la reconciliación solo cobran efectividad por el espíritu operante y sapiente de sí en el saber absoluto. La comunidad religiosa es todavía demasiado «bárbara y dura», demasiado exterior y positiva para albergarlo. El teólogo secularizado y el pensador político ilustrado que es Hegel, que ha visto la iluminaria de la Revolución francesa y vivido en el espíritu interior de la Reforma luterana y la moral kantiana, cree asistir en su tiempo, «tras la triple experiencia *vivida* —precisa F. Duque—, de la Reforma, la Revolución francesa y la Monarquía constitucional (gracias a Napoleón)» (EC 537), a una *parousía* en la historia de la comunidad racional reconciliada, que ha hecho del reino de Dios el verdadero reino del espíritu aquí en la historia. En este presente de alumbramiento espiritual en la historia se atreve a levantar el acta de su advenimiento:

> Solo después de haber abandonado la esperanza de asumir de una manera exterior, esto es, extraña (*fremde*), el ser-extraño (*das Fremdsein*), se vuelve —porque la asunción del modo extraño es el retorno (*Rückkehr*) a la autoconciencia— hacia sí misma, hacia su propio mundo y su propio presente, descubre que son su propiedad y ha dado, con ello, el primer paso para descender desde el mundo *intelectual* (*aus der Intellektualwelt*), o mejor dicho, para, con el sí-mismo efectivo, insuflar espíritu en el elemento abstracto de ese mundo (*Phä.* 430/913).

4. *La asunción original de la historia del pensamiento*

También el mundo intelectual se ha sentido estremecido. El entusiasmo, en esta coyuntura histórica de 1807, le lleva a Hegel a formular vigorosamente su posición en la filosofía, recogiendo los diversos apuntes histórico-críticos que ha ido vertiendo a lo largo de la obra. Hemos visto que la *Fenomenología* desarrolla «una historia conceptual» tanto de la conciencia en su transformación en espíritu como del espíritu en su revelación en el tiempo. «Por de pronto —precisa O. Pöggeler— la unión de la historia contingente con la *Fenomenología* en cuanto organización conceptual de las posibles experiencias históricas produce la historia conceptual, que encuentra lo eterno y permanente en lo contingente y conduce así a una comprensión lógica de la historia y del espíritu» (SL 141). En esta historia conceptual es clave decisiva la propia historia de la filosofía. Ahora, al término de la *Fenomenología* recoge Hegel un resumen apretado y vigoroso de su aportación en esta obra. Si toda ella es, como se ha viso, su «propio viaje de descubrimiento», ahora en-

tra en la tierra de promisión, donde hay que inmorar con un nuevo estilo mental, el pensamiento dialéctico. Hegel se vuelve contra el carácter abstracto de toda la filosofía del pasado, donde solo se salva la herencia de Aristóteles y la de Leibniz, con un nuevo cuño, el especulativo. La abstracción filosófica se produce en su comienzo, al enunciar por vez primera su propia tesis metafísica, lograda en el vacío lógico del puro pensamiento: «la *unidad* inmediata de pensar y ser, de la esencia abstracta y del sí mismo» (Parménides). A través de Platón y de Aristóteles, al mundanizar esta tesis con la integración de la experiencia, se desemboca en una metafísica de la substancia, como la realidad efectiva de la idea racional —lo en-sí real— la *ousía ontos ousa* de Platón, que Aristóteles inmerge en el tiempo como la base de sustentación y despliegue de todos sus predicados objetivos. Con ello había salvado también el discurso, como el lugar donde se refracta y expone el *nous* intelectivo, y ganaba, en fin, el alma como el lugar (*tópos*) de la *symploké* de las formas[20]. Pero el descubrimiento del sujeto fue una experiencia moderna, posibilitada por la libertad y la interioridad cristianas (Agustín), y a Descartes le cupo el mérito de refundar la tesis metafísica clásica de la unidad de pensar y ser en la autoconciencia. Se alcanza con ello en la modernidad el nivel ontológico, que ha analizado Hegel como «el juicio infinito». Mas, de nuevo, se recayó en una unilateralidad, reduciendo el *ens* a *cogitatio* y el *cogito* a *subiectum* por modo de substancia. La consecuencia lógica del cartesianismo fue disolver el *cogito* en psicologismo y la substancia en el naturalismo spinozista. La substancia infinita, *Deus sive natura*, se erige, pues, en la unidad naturante del vínculo de correspondencia entre los atributos *cogitatio y extensio*. «El espíritu retrocede —dice Hegel— estremecido ante esta unidad abstracta, ante esta substancialidad *carente de sí mismo*, y afirma la individualidad frente a ella»[21]. Contra este substancialismo naturalista reaccionó vigorosamente Leibniz, afirmando la individualidad del sujeto. Leibniz trata de salvar, en su concepto de *mónada*, la unidad de la autoconciencia individual con la objetividad universal. A su vez, rectifica la teoría de la substancia de Aristóteles, otorgándole aquella unidad interna *per se* que faltaba en el Estagirita, y convirtiéndola en una mónada, al modo de la *mens*, cuyos predicados son las determinaciones esenciales internas, en que esta se expresa[22]. La contribución de Leibniz fue decisiva y está en el trasfon-

20. Véase Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristotle*, PUF, París, 1962, I parte, cap. 2, «Être et langage», pp. 94-250.

21. Véase mi ensayo «La confrontación entre Spinoza y Hegel: del 'autómata espiritual' a la autogénesis del concepto», recogido en mi *Hegel y el reino del espíritu*, EUG, Granada, 2020.

22. «De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae», en *Philosophische Schriften*, ed. de C. J. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1960, pp. 468-470.

do vivo del planteamiento hegeliano, formando, a mi juicio, el punto de inflexión de la línea evolutiva ontológica que va de la *enérgeia* aristotélica al *espíritu* hegeliano a través a la *vis activa* (*monada sive mens*).

Esta rectificación leibniziana fue productiva en el nuevo elemento moderno ilustrado de la cultura (*Bildung*), que implica tanto posición de la *coseidad* mediante el extrañamiento (*Entäusserung*) del sujeto como la formación de la personalidad en la obra de sí. Del abstracto *ego cogitans* cartesiano hemos pasado al yo activo (*ego agens*), que se pone y afirma a sí mismo como *Selbst* (Fichte). El problema crucial de la metafísica, a la altura de 1807, era justamente la oposición excluyente entre el puro objetivismo de la substancia (Spinoza y Schelling) y la pura subjetividad activa (Kant/Fichte). De un lado, la unidad absoluta de la substancia (el «intuir vacío» de que se habla en el Prólogo), que excluye de sí toda diferencia, poniéndola en el orden de la reflexión, como creía Jacobi; y, del otro, el yo que se pone a sí mismo en la diferencia objetiva, y se refleja mediante ella en sí (Fichte), pero con esta retracción sobre sí, deja fuera, autónoma, la realidad substancial, por lo que la autorreflexión del yo sobre sí se abre a una progresión infinita. Hegel critica, como se ha visto en el Prólogo, tanto el naturalismo spinozista/schellinguiano como el idealismo trascendental kantiano/fichteano. Al primero por su acosmismo, y al segundo por su idealismo abstracto. Su propuesta especulativa integradora, consonante con la tesis de la identidad de ser y pensar, es que la exposición (*Darstellung*) de la substancia se promueve en su desarrollo o explicitación objetiva en virtud de la negatividad del sujeto, el cual logra su autorreflexión en el seno mismo de la diferenciación substantiva, hasta recogerla en la unidad de su *sentido* en el *concepto*.

> Pero este yo = yo es el movimiento que se refleja hacia dentro de sí mismo; pues, siendo esta igualdad, en cuanto negatividad absoluta, la diferencia absoluta, la seipseigualdad (*Sichselbstgleichheit*) del yo, se enfrenta a esta diferencia pura, la cual, en cuanto diferencia pura y, a la vez, objetual a los ojos del sí-mismo, ha de enunciarse como el *tiempo*, de tal suerte que, igual que antes la esencia fue enunciada como unidad de pensar y extensión, se la habría de captar como unidad del pensar y del *tiempo* (*Phä.* 430/913-915).

La unidad de auto-exposición y autorreflexión es el círculo del tiempo. Ser es tiempo, un tiempo ontológicamente grávido, el movimiento del extrañamiento y des-entrañamiento, respectivamente, del sujeto y la substancia, a una, en su recíproca co-pertenencia, el devenir del espíritu. Esta es la tesis ontológica fundamental de la *Fenomenología*, tal como la enfatiza Heidegger[23]. Hegel prosigue:

23. Esta expresión recuerda el famoso título de Heidegger en 1927, *Sein und Zeit*, que parece estar inspirado en este pasaje hegeliano de la *Fenomenología*, aun cuando su

> Pero el espíritu nos ha mostrado que él no es ni el retirarse de la autoconciencia dentro de su interioridad pura, ni tampoco el mero sumergirse de ella en la substancia y el no-ser de su diferencia, sino que es este *movimiento* del sí mismo (*Bewegung des Selbst*) que se extraña (*sich entäussert*) a sí mismo y se sumerge en su substancia, y que, en cuanto sujeto, tanto ha ido desde ella hacia dentro de sí, haciendo de ella objeto y contenido, cuanto cancela y asume esta diferencia de la objetualidad y del contenido (*Phä.* 431/915 corr.).

Se muestra aquí la línea axial de desarrollo de la metafísica en tres nódulos fundamentales, que va de la *substancia* de Aristóteles, la *mónada* de Leibniz, y el *espíritu* de Hegel, con tres inflexiones decisivas de la idea del tiempo, *a*) como movimiento de la *enérgeia*, *qua entelecheia*; *b*) como autoexpresión de la vida de la mónada, espejo del universo, y *c*) en cuanto la esencia misma de la Vida infinita, que se expone y retorna a sí misma. La inteligencia subsistente de Aristóteles, que se piensa a sí misma (*nóesis noéseos*) se ha di-suelto y re-suelto en el devenir de un tiempo (de la autoconciencia), que se cierra, como un círculo, sobre sí mismo: el espíritu infinito. Para mayor énfasis, Hegel condensa su posición en un párrafo que va directamente contra la filosofía de su tiempo, la filosofía de la identidad, ya sea como substancia absoluta (Schelling) o como subjetividad pura que se pone a sí misma, el yo = yo de Fichte. En la secuencia posterior lo expresa Hegel aún más rotundamente de forma negativa, encarando especialmente dos posiciones del Romanticismo, la del alma bella (Schiller) y la unidad abisal de lo absoluto (Schelling):

> No tiene el yo que mantenerse férreamente dentro de la *forma* de la *autoconciencia* frente a la forma de la substancialidad y la objetualidad, como si tuviera angustia ante su extrañamiento (*Entäusserung*), antes bien la fuerza del espíritu consiste en permanecer igual a sí mismo en su extrañamiento (*Entäusserung*), [...] ni tampoco hay un tercero que vuelva a arrojar las diferencias en el abismo de lo absoluto [...], sino que el saber consiste más bien en esta inactividad aparente (*in dieser scheinbaren Untätigkeit*) que se limita a contemplar cómo lo diferenciado se mueve en él mismo y regresa a su unidad (*Phä.* 431/915-917).

La tesis metafísica de Hegel resulta bien explícita. Con el escindirse de lo uno (*Entzweiung*) comienza un devenir de oposición, mediación y

sentido sea precisamente el inverso, una desgravación ontológica del tiempo como mero ec-sistir estático del *Dasein*, en cuanto proyecto/yecto, tocado de nihilidad, no hacia el espíritu, sino hacia la muerte. Heidegger contrapone obviamente la tesis ontológica hegeliana «el ser (infinitud) es también la esencia del tiempo» con la suya «el tiempo es la esencia originaria del ser», con lo cual se invierte la infinitud de la esencia absoluta en la finitud de la ec-sistencia del *Dasein*. (Véase sobre esta diferencia, el propio comentario de Heidegger en su curso *La Fenomenología del espíritu de Hegel* [FEH 242-247]).

reflexión de los contrapuestos —substancia/sujeto—. Mediada así la diferencia entre ambos, a través de la determinidad, que es tanto de la substancia en su objetualidad como del sujeto en sus posiciones, mediante el obrar del yo, el sujeto alcanza la igualdad consigo (*Selbst*) o ipseidad (*Sich-selbst-gleichbheit*) y la substancia su plena espiritualización. El tiempo brota en esta escisión originaria de lo Uno, como una corriente viva, y actúa como el elemento de la oposición y reconciliación de lo contrapuesto, de todas las contradicciones y agonías, donde florece, al cabo, entre espinas, la rosa blanca en la cruz del presente. Esta rosa blanca, en cuyo centro emerge una cruz negra sobre el fondo de un corazón, como consta en el escudo luterano, es el símbolo del ***concepto***, que lleva en su corazón la cruz de la negatividad floreciente en una pura y blanca rosa. En él se da la reconciliación de la religión reformada y el saber de la praxis moderna. El tiempo, en su consumación, se cancela, esto es, se recoge a sí mismo en su unidad interior, en el círculo del ***concepto***. Podríamos llamarla «eternidad/instante», retomando el sentido platónico del término en el *Parménides* (156d3-e3)[24], el ***nunc stans*** de la vida absoluta en su interna pulsación y circulación inmanente.

5. *Fenomenología y Lógica*

Me refería al comienzo de este Comentario, a la ambigüedad de esta obra de Hegel por la duplicidad de su orientación[25], abierta, de un lado, a la posibilitación del concepto del *saber* y, del otro, a la conversión de la conciencia en ***espíritu***. Ambas direcciones, empero, son solidarias entre sí, como la doble cara objetivo/subjetiva de lo mismo, pues solo se ingresa en el asunto substantivo del saber o en la *Cosa misma* (*die Sache selbst*), cuando el sujeto se reconoce en la radicalidad de su propio acto de acoger en sí la verdad de todo lo otro y quedar con ello cabe sí mismo o en igualdad consigo mismo. Espíritu significa esencialmente ***libertad***, y esta implica dejar-ser (*sein-lassen*, *Entlassung*) lo otro-de-sí, en su necesidad objetiva, y poder con ello ser-para sí como sujeto, que adviene, mediante o a través de ello, a su *sí mismo* (*Selbst*). El concepto de ***espíritu*** encierra en sí esta ambivalencia del saber de la verdad objetiva del

24. «Pues el instante —precisa Platón— parece significar algo tal que de él proviene el cambio y se va hacia uno u otro estado. Porque no hay cambio desde el reposo que está en reposo ni desde el movimiento mientras se mueve. Esta extraña naturaleza del instante se acomoda entre el movimiento y el reposo, no estando en ningún tiempo; pero hacia él y desde él lo que se mueve cambia para pasar a estar en reposo y lo que está en reposo cambia para moverse» (*Parménides*, 156d3-e3).

25. Véase *supra* el capítulo «pre- (y post) liminar», «La Fenomenología, ¿un libro enigmático?», espec. pars. 1 y 3.

todo de lo ente, como la autoposesión intersubjetiva de este patrimonio en la comunidad universal. En cuanto a la primera orientación, la *Fenomenología* es una introducción al saber. Esto no significa que se anule, en el término del camino, como se abandona la escalera una vez alcanzado el nuevo nivel. El «saber apareciente» no tiene un carácter instrumental, sino substantivo, de formación (*Bildung*) de la conciencia hacia la autoconciencia espiritual, y, a la vez, de intro-ducción en el concepto de saber. En este sentido, es también un saber *in itinere* o *in via*, pero que más allá de sus avatares y sorpresas, de sus aporías internas y extravíos aparentes, resulta, a fin de cuentas, que está dotado en verdad de una interna necesidad en sus etapas, esto es, en la configuración de sus diversas posiciones de objetividad y actitudes intencionales correspondientes. En este sentido el camino mismo es pro-ductivo o generativo de aquello a lo que abre o a lo que se abre. En diversos lugares del Prólogo se refiere Hegel a esta función posibilitante: «El camino por el que se alcanza el concepto del saber se convierte, igualmente, en virtud de este movimiento, en un devenir necesario y completo, de modo que esta preparación cesa de ser un filosofar contingente» (*Phä.* 28-29/93). Y en otro momento habla de acceder al elemento de la *Lógica*:

> Con esto se concluye la *Fenomenología del espíritu*. Lo que el espíritu se depara (*sich bereitet*) en ella es el elemento del saber. En este se expanden ahora los momentos del espíritu en la forma de la simplicidad que sabe a su objeto como siendo ella misma. Esos momentos no están ya disociados en la oposición de ser y saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es solo diversidad del contenido. Su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la *Lógica* o *filosofía especulativa* (*Phä.* 30/95 y 97).

El texto del Prólogo es consonante con el que cierra la Introducción, haciendo ver el carácter genético o generativo de la misma: «La experiencia que la conciencia hace acerca de sí misma no puede, conforme a su concepto, comprender en sí menos que todo el sistema de la conciencia, o todo el reino de la verdad del espíritu» (61/161). Obviamente este reino de la verdad del espíritu es la *Lógica* o filosofía especulativa. En todos estos pasajes se formula una circularidad en el proceder: el camino hacia la ciencia es ya Ciencia, porque genera su *concepto* según un orden de interna necesidad, pero esta a su vez, le ad-viene de re-flejar en su exposición la ordenación interna del reino mismo de la Lógica en sus momentos constitutivos. La diferencia entre ellas es tan solo de forma, «de tal manera que los momentos de esta verdad se exponen en esta determinidad peculiar de no ser momentos abstractos, puros, sino tal como son para la conciencia, o tal como esta misma, en

su referencia a ellos, entra en escena, con lo que los momentos del todo son *figuras de la conciencia*» (*ibid.*). En la *Fenomenología*, la conciencia, a lo largo de la negatividad productiva del escepticismo consumándose, forma la objetividad a la par que se transforma racionalmente en un *sí mismo* espiritual, y de este modo pro-duce o alumbra el concepto de espíritu, abriendo con ello el espacio lógico del saber absoluto:

> En el saber, pues, el espíritu ha concluido su movimiento de configurar, en la medida en que tal configurar se halla afectado por la diferencia, no sobrepasada, de la conciencia. Ha ganado el elemento puro de su existencia, el concepto. El contenido, según la *libertad* de su *ser*, es el sí-mismo despojándose de sí y exteriorizándose, o la unidad *inmediata* del saberse a sí mismo (*Phä.* 431-433/917).

El contenido es el mismo, solo que en la *Fenomenología* aparece como *representación* objetiva de la conciencia, y en la *Lógica*, ganado ya el elemento del *concepto*, como *determinidades* puras o categorías en que se expresa el espíritu en la *libertad de su ser*, es decir, no mediado por las condiciones espacio/temporales de su manifestación a la conciencia. Por consiguiente, el contenido no es *ya* encontrado externamente en la *experiencia*, sino filtrado y depurado conforme a la *libertad* ontológica del *sí-mismo*, que lo engendra desde y por sí mismo. «El espíritu, pues, habiendo ganado el concepto, despliega la existencia y el movimiento en este éter de su vida, y es ciencia» (432/917). Este éter sublimado para la vida del *concepto* o del saber es el pensamiento puro, en cuanto unidad de conciencia y autoconciencia, de modo que el espacio lógico forma la totalidad orgánica de las determinaciones categoriales de la *Cosa misma*:

> Si en la *Fenomenología del espíritu* cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad, y es el movimiento en el que esta diferencia se ve cancelada, la ciencia, en cambio no contiene esta diferencia y su cancelarse, sino que el momento, teniendo la forma del concepto, unifica la forma objetual de la verdad y del sí mismo sapiente en una unidad inmediata (*Phä.* 432/917).

Más inequívoca y contundentemente se expresa al respecto en la Introducción a la *Lógica*: «Así pues, el concepto de ciencia pura y la deducción de este no vienen aquí presupuestos sino en la medida en que la *Fenomenología del espíritu* no es otra cosa que la deducción de tal concepto» (WL I V, 42/CL I, 198). Desde Kant, el término 'deducción' se emplea en el sentido trascendental de posibilitar una función o constituir un espacio de objetividad, de modo «que una definición de la ciencia, o más precisamente de la lógica tiene su prueba (*Beweis*) únicamen-

te en esa necesidad de su propio brotar» (WL I V, 43/CL I, 198). Pero no hay que confundir nacimiento o justificación con fundamentación interna, pues la *Lógica*, en cuanto *Ciencia absoluta*, se fundamenta en sí y por sí misma en la coherencia interna de sistema de sus categorías o el automovimiento de sus momentos que se cierra sobre sí mismo:

> De ahí que la lógica se limite a exponer el automovimiento (*Selbstbewegung*) de la idea absoluta como el *Verbo* (*Wort*) originario, que es una *externalización* (*Äusserung*), pero de tal índole que, en cuanto externa, ha desaparecido inmediatamente de nuevo, nada más ser (WL II VI, 550/CL II, 385).

El vínculo esencial entre la *Fenomenología* y la *Lógica* se muestra en la circularidad de sus funciones respectivas. Según este planteamiento, el devenir histórico/fenomenológico en sus figuras de conciencia correspondería al devenir dialéctico interno del espíritu en su vida inmanente, como desarrollo de las categorías onto-lógicas, que lo vertebran en su unidad. Ambas obras se presuponen una a la otra y de ahí la circularidad en la remisión recíproca entre ambas. «Es patente, pues —escribe F. Duque en su Estudio preliminar a la *Lógica* hegeliana—, que ambas exposiciones se complementan, como lo es también que *solo la Fenomenología* es considerada como una *presuposición*; es decir, que solo ella puede ser interiorizada, recordada (*erinnert*) en el interior de la *Lógica*, y muy exactamente en la *Lógica de la reflexión*» (EPL I, 127). A mi juicio, la *Lógica* presupone a la *Fenomenología* genéticamente, pues esta la precede y posibilita; forma, pues, el basamento existencial de las actitudes o figuras de la conciencia, cuyo contenido objetivo refleja los momentos lógicos del concepto. Inversamente, la *Fenomenología* presupone a la *Lógica* en el orden normativo de la necesidad racional y estas son las determinidades o esencialidades puras que explican el en-sí objetivo de las formas de conciencia.

> El momento no entra en escena como este movimiento que va desde la conciencia o representación hacia dentro de la autoconciencia y a la inversa, yendo y viniendo, sino que su figura y liberada de aparecer en la conciencia, el concepto puro y su movimiento progresivo, penden únicamente de su *determinidad* pura (*Phä.* 432/917).

Se sigue de ello una correspondencia especular entre la serie de las figuras de la conciencia, en el plano fenomenológico, y los momentos internos categoriales que determinan el espacio lógico. «A la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia le corresponde como tal una figura del espíritu que aparece» (432/917). Me he referido ya (cap. «pre- [o post] liminar», par. 3), a la argumentación que ofrece Hans Fulda a favor de esta correspondencia y el modo de entenderla, que, lejos de ser

inmediato, implica determinadas condiciones[26]. Tampoco es puntual, sino en conjunto y en relación con las formas de intencionalidad propias de cada sección[27], pues como ha mostrado J.-P. Labarrière, las figuras de conciencia están mediadas lógicamente por las secciones en que están insertas, de modo que la relación entre ambos espacios no es puntual, y hay que establecerla en cada caso (SM 250-253). Por lo demás, tal correspondencia, cuando es formulada por Hegel, se refiere concretamente al fragmento jenense sobre Lógica de 1805, coetánea con la época de la *Fenomenología*.

Pero no basta la mera correspondencia, sino que es preciso subrayar su vínculo de interdependencia, como propone M. Álvarez, fundado en la misma idea ontológica de «la verdad como síntesis de ambas dimensiones, lo que hace inaceptable cualquier interpretación de ellas como ciencias autónomas» (ES 194). Si se esclarece la función propia de cada una, la *Fenomenología* aporta la clave de fundamentación real, pues «los momentos lógicos en su dimensión real son producto de la actividad de la conciencia en cuanto sujeto de la experiencia, por lo que se impone relativizar el panlogismo hegeliano» (ES 197); pero, a su vez, las categorías de la Lógica aportan el armazón normativo que confiere necesidad interna al lenguaje, las ciencias empíricas y la praxis vital e histórica, lo que lleva a Álvarez a afirmar que «la estructura que Hegel atribuye al pensamiento es, en gran parte, reflejo de la estructura que él cree descubrir en la praxis política, religiosa e histórica. En este sentido amplio muy bien puede decir que la experiencia es determinante de la concepción metafísica» (ES 209). Se dirá, pues, que el alcance ontológico, que reclama Hegel al pensamiento, concierne tanto e inseparablemente a las formas lógicas como al contenido experiencial. «Bajo este supuesto —concluye— la Lógica como conocimiento de las formas del pensamiento, se identifica con la metafísica con el conocimiento de la esencia de las cosas» (ES 214).

26. «Se busca un principio universal que asegure que el en-sí de la conciencia sobre cada peldaño, que sigue al primero, tiene su correspondencia con el momento lógico al que pertenece, de tal modo que él también *a*) corresponde, según su posición en el pensar conceptual, al principio de su contenido, *b*) que, no obstante, es una determinación asumible y usada por la conciencia, *c*) la cual [determinación] tiene para la conciencia una interna evidencia a admitir, según la medida de los conceptos, en los que lo concebimos» (zLPh, en *Materialen*, cit., p. 412).

27. Como puntualiza Félix Duque, «los tres momentos de la Ciencia de la Lógica (Ser, Esencia y Concepto) podrían corresponder a lo sumo a los tres primeros momentos fenomenológicos (conciencia, auto-conciencia y razón)» (EC 541). Para A. Philonenko, habría que hablar más precisamente de una «congruencia de la Fenomenología con la Noumenología» (LPh 180). O. Pöggeler, sin embargo, en su ensayo de 2006, aporta una correspondencia más analítica de Fenomenología y Lógica («Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes», en VV. AA., *Phänomenologie des Geistes*, cit., espec. par. 1, pp. 132-138).

Históricamente, la *Lógica* de Hegel aparece como la transformación de la lógica trascendental kantiana, todavía varada en el polo de la subjetividad que separa la unidad de la apercepción de sus categorías, en una lógica ontológica en sentido clásico griego. Se trata, pues, del sistema categorial puro, deducido a partir del movimiento interno del pensamiento en el traspaso dialéctico de su potencialidad a su actualidad, rotando sobre sí mismo en círculo, esto es, de la universalidad abstracta al universal concreto del individuo. En cuanto tal sistema integral y apriórico debe contener los principios constitutivos de la razón pura, sus diversos niveles categoriales —del ser, de la esencia y del concepto— y su progresión dialéctica necesaria en un todo orgánico. Habría que pensar, pues, al modo platónico, en un reino de ideas o determinidades puras, conexas entre sí, y que se consuman, en la Idea absoluta con la que Hegel cierre su Lógica. La Lógica es, pues, intrínsecamente, Metafísica. «La ciencia contiene el *pensamiento* en la medida en que él es, precisamente de la misma manera, la *Cosa en sí misma*» (V 43/I 199). No es, pues, de extrañar que eche mano en su genealogía del *noûs* de Anaxágoras como el principio que gobierna el mundo, o de *la nóesis noeseos* de Aristóteles para presentar el saber de sí en el *concepto*. Tal presentación no oculta un tono olímpico de satisfacción por haber conseguido esta empresa hercúlea, en un siglo de empirismo e idealismo trascendental.

> Según esto, la Lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad misma tal como es sin velos en y para sí misma*; cabe por ello expresarse así: *que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito* (WL I V, 43/ CL I, 199)[28].

Aun cuando esta grandiosa referencia pudiera tener algún carácter de mitema, que el propio Hegel desmitologiza críticamente en otros contextos, lo innegable es, con todo, que expresa enfáticamente el alcance de su metafísica onto-teo-lógica (Heidegger) u onto-praxeo-lógica (Theunissen), en la medida que interpreta el sentido de la omnitud de lo ente, en tanto que ente, desde el *lógos* de lo infinito realizándose en lo fini-

28. El texto aparece subrayado en alemán, con lo que Hegel se toma muy en serio este modo de expresión, que no es mera metáfora, sino una clara admisión de lo que ha llamado Heidegger el modelo ontoteológico inmanentizado de la filosofía primera de Aristóteles. Ciertamente, este «reino de esencialidades puras» es «un reino de sombras», como recuerda F. Duque, pues ya se sabe que la teoría es gris comparada con el oro de la vida o del mundo sensible, pero estas sombras no remiten, como él supone a lo Schelling, a «un pasado *inmemorial imprepensable*» (EPL 139), sino, entendido hegelianamente, a la estructura diamantina o broncínea, como se quiera, del todo de lo real en y para sí mismo.

to y mundano. «Si queremos utilizar la terminología tradicional — precisa F. Duque— *el ser de lo ente*, o en el lenguaje difundido por Kant, las condiciones de posibilidad e inteligibilidad de lo existente, pero que solo en este alientan. Si, por el contrario, vienen consideradas abstracta y aisladamente según se hace justamente en la *Ciencia de la Lógica*, es decir, como si ellas expusieran *la esencia eterna de Dios ante de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*, no constituyen otra cosa que el *reino de las sombras*» (EPL I, 133-134). Encuentro muy sugestiva esta denominación, «el reino de las sombras», pues es un mundo eidético espectralizado del contenido del mundo efectivamente real. Ya Platón había hablado de una dialéctica eidética, tanto en la *República*, como ascenso y descenso a partir de lo incondicionado, o bien, más propiamente, como *symploké ton eidon*, tal como se desarrolla dialécticamente en el *Parménides*, donde reconoce Hegel el precedente de su dialéctica especulativa. Como ha señalado Gadamer (DH 13-17), para Hegel, lo específico de la *Lógica* no es la abstracción pura de las ideas fijas, que obtiene el entendimiento, ni su distintividad recíproca, sino la interconexión misma de las determinidades en un todo sistémico. Frente a lo intelectual abstracto, obra del entendimiento, lo dialéctico es lo racional puro, en tanto relacionar y dar cuenta. «El momento dialéctico es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a las opuestas» (*Enz.* § 81, VIII, 172/*Enc.* 183). De ahí que Hegel distinga entre lo *dialéctico* en cuanto *lo racional «negativo»*, como el salir y superar las determinidades aisladas, poniéndolas en relación entre sí: un «salir *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del pensamiento tal como es, a saber, como su propia negación», y lo *dialéctico* como lo *«especulativo o racional positivo*, capaz de aprehender la unidad de las determinaciones en su oposición, lo afirmativo que se contiene en la disolución de ellas y en su pasar» (*Enz.* § 81 y 82). Cabría presentar, no obstante, la objeción, como ya hizo Schelling, de si puede moverse el pensamiento puro. H.-G. Gadamer ha formulado esta objeción en términos plausibles. «Si lo subjetivo ya no tiene lugar alguno en lo absoluto, la comprensión de la dialéctica en la *Lógica* ha de enfrentarse a la cuestión de saber cómo aquí, donde ya no es experimentado movimiento alguno del pensar, deba darse un movimiento de los conceptos» (DH 89). El mismo Gadamer apunta ya a la solución de la aporía: «Yo quisiera señalar que esta aparente dificultad solamente surge cuando no se mantiene con suficiente firmeza el punto de vista de la reflexión, bajo el cual ha colocado Hegel la idea de su *Lógica*» (DH 90). Como sostiene Hegel, tal movimiento no debe pensarse en analogía con el devenir fenomenológico:

El momento no entra en escena como este movimiento que va desde la conciencia o la representación hacia dentro de la autoconciencia y a la inversa, yendo y viniendo, sino que su figura pura y liberada del aparecer en la conciencia, el concepto puro y su movimiento progresivo, penden únicamente de su *determinidad* pura (*Phä.* 432/917).

Pero pensar es autodeterminarse, y ninguna determinidad se basta a sí misma, sino que está siempre en función de las otras. No existen ideas aisladas, que se sostengan en sí y por sí mismas, sino un sistema, en que se encuentran en conexión y se sostienen en virtud del todo. Pero donde hay sistema hay comienzo y resultado y, por ende, movimiento intereidético. «Pertenece a la esencia del comienzo —comenta Gadamer— el que este sea dialéctico, es decir, que en él no debe haber nada presupuesto, ya que se muestra como algo primero e inmediato, y que solo es, empero, comienzo en la medida en que es comienzo del progreso, y, por consiguiente, en tanto que comienzo, está determinado y mediado por el progreso» (DH 91-92). Al igual que hay un déficit en el movimiento de la conciencia, en la medida en que la impulsa, a sus espaldas, el tirón de lo absoluto, que la saca de sí, la pone en camino y mantiene en constante inquietud hasta su consumación, hay un *nisus* inmamente en el sistema, que empuja una idea hacia otra hasta poder asentarse en el todo. En el comienzo absoluto hay, pues, un vacío que exige ser plenificado en el resultado final. Mueve el vacío, o lo que llama Hegel, el traspaso incesante de ser y nada, el devenir mismo, en cuanto en él se da la atracción por la Idea absoluta, que cierra el sistema, a la que llama Hegel, en lenguaje platónico, el Bien.

6. *El espíritu en su retorno*

Pero hablar del bien es hablar de un principio difusivo. El bien siempre retorna allí donde comienza y se reitera en su don por darse a participar. Habiendo ya alcanzado el espíritu, en su *concepto*, se nos abre la vida del espíritu como una fuerza incesante de transformación. Retomamos así la dimensión primordial de la *Fenomenología* como clave constitutiva de la *Pneumatología*. Lo decisivo del espíritu es poder acogerlo todo en sí y re-crearlo o engendrarlo desde sí. No deja nada quieto e inmediato, que no traspase el poder de la negatividad, ni suelto y aislado, sino implantado como un todo en su raíz. De ahí que la eternidad del espíritu, en su infinitud, no consista en un reposo solitario de la esencia absoluta en sí, como lo pensaba Aristóteles, en cuanto acto inmóvil de puro pensamiento. Es, por el contrario, un saber inclusivo y autorreflexivo, capaz de acoger en sí su comienzo en la certeza sensible, y repetirlo o recrearlo en y desde la consumación de su sentido:

> La ciencia contiene dentro de ella misma la necesidad de extrañarse de la forma del concepto puro, y contiene el paso del concepto a la conciencia. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque capta su concepto, es la igualdad inmediata consigo mismo, igualdad que, dentro de su diferencia, es la *certeza de lo inmediato*, o la *conciencia sensorial*: el comienzo de que partíamos; este soltarse (*entlassen*) de sí desde la forma de su sí-mismo es la libertad suprema y la seguridad de su saber de sí (*Phä.* 432/919 corr.).

Sería absurdo entender esta vuelta en la clave del eterno retorno de lo igual, que tanto se aproxima a la tragedia de Sísifo, por mucho que Nietzsche le insuflara la pasión de la eternidad. La verdadera libertad no es repetirse, sino asumir lo sido en una permanente recreación. Y la verdadera eternidad no es extática, sino dinámica y pro-creativa. Este soltarse de sí (*entlassen*) o despegarse de sí indica la suprema generosidad de la verdadera libertad del sí-mismo, capaz de mantener cabe sí todo lo otro, dejándolo ser para sí en lo que verdaderamente es. El espíritu, una vez alcanzado en su *concepto*, tiene que retornar (*Rückkehr*) a su comienzo, pero ahora se trata de una nueva inmediatez. No es el mero cerrar el círculo, volviendo sin más a la certeza sensible. Nueva, porque no repite aquella en que se había comenzado, sino que esta otra es la *verdadera inmediatez* del resultado, la unidad pro-ducida del pensamiento y la *Cosa misma*, de subjetividad y substancialidad, mediada ahora por toda la experiencia habida. Lejos de abandonar el camino tras de sí, como la serpiente se despoja de la vieja piel, lo reitera y recrea a una nueva luz, la que aporta el poder creador del *sí-mismo* (*Selbst*). No queda, pues, borrado el camino, sino asumido, esto es, liberado de su destino (*Schicksal*) aciago y restablecido en su sentido inmanente. Pero este extrañamiento de sí (*Entäusserung*) no es el mismo que antes, pues lo que se experimentaba como una enajenación que pone la coseidad se vive ahora, en la *Entlassung* o dejación[29], como la misma fuerza acogedora de la libertad. Dejando ser a lo otro en sí y para sí, se pone un límite interno, y a la vez, lo tras-pasa:

> El saber no solo se conoce a sí, sino también lo negativo de sí mismo, o su límite. Saber su límite significa saber sacrificarse. Este sacrificio es el extrañamiento en que el espíritu expone su llegar a ser espíritu en la forma del *libre y contingente acontecer*, contemplando el puro sí-mismo como el *tiempo* fuera de él, e igualmente contemplando su *ser* como espacio (*Phä.* 433/919 corr.).

29. Como bien se sabe, la *Entlassung* o dejadez es una disposición que han ponderado los místicos, vinculándola a la consumación del espíritu. Esto es un índice de la diferencia que mantiene Hegel con todo antropologismo a lo Feuerbach.

Muy certeramente habla J.-P. Labarrière a este propósito de una «nueva posición de la fenomenalidad». El extrañamiento, entendido ahora como *Entlassung* —dejación de sí que consiente—, restablece lo objetivo, no en cuanto opuesto a la conciencia, sino en cuanto entrañado en ella y reconocido por ella en su determinidad. «El espíritu prueba su libertad total con respecto (*à l'égard*) a sí-mismo, exponiendo al juego de la diferencia y la exterioridad la certeza de sí que ha adquirido; pero esta exteriorización no es total más que si el espíritu, en el instante en que se entrega a lo otro, lo considera verdaderamente como *otro*; es decir, que el espíritu, finalmente, no compromete (*n'engage*) ni juega su propia libertad más que a la medida de la libertad que él reconoce al mundo, al que se entrega» (SM 256). Todo lo objetivo queda así liberado en lo que es en la suprema libertad del espíritu[30]. La argumentación de Labarrière se remata con una certera conclusión por modo negativo: «si se atiene[31] a su propia libertad y queda esta fijada sobre sí, manifiesta entonces que permanece prisionero de un idealismo abstracto» (*ibid.*). A este último extrañamiento (*Entäusserung*) como *Entlassung*, lo llama Hegel saber sacrificarse, esto es, dejar sitio a lo otro cabe sí; en otros términos, reconocer el límite, que él no suprime, sino que asume como condición de su propio llegar a sí mismo y lo mantiene en su nueva fenomenalidad. En la verdadera inmediatez final, el espíritu se reconcilia plenamente con la otredad, con lo otro, en su objetividad manifiesta y con el otro, con quien se comparte la manifestación (*Offenbarung*). En esto estriba la verdadera libertad. Hay un texto de la *Lógica*, precisamente del libro tercero sobre doctrina del concepto, que lo declara de un modo rotundo:

> Lo universal es, por consiguiente, la potencia *libre* (*die freie Macht*): él es él mismo y se expande sobre su otro; pero no como algo violento (*Gewaltsames*), sino que más bien se aquieta y está cabe sí mismo en el otro mismo. Así como se lo ha denominado potencia libre, también podría ser denominado *libre amor* y *beatitud ilimitada*, pues él es un relacionarse con lo diferente (*Unterschiedenen*) solo como *consigo mismo*; en lo diferente mismo ha retornado hasta llegar a sí (WL II VI, 277/CL II, 154).

En la nueva inmediatez, el espíritu, dejando ser a lo otro cabe sí en su efectiva realidad, lo asume y libera en sí mismo. La *Entlassung*, en su extrema alienación (*Entfremdung*) de sí en lo otro de sí, es tanto acogi-

30. Un pasaje análogo, en clave religiosa, se encuentra en Pablo de Tarso, al sostener que toda la creación ha sido liberada, finalmente, en la libertad del cristiano, pues también ella estaba en dolores de parto, esperando al advenimiento de los hijos de Dios. La verdadera libertad es siempre libertadora y no consiente vivir con lo no-libre.

31. Mejor decirlo en potencial: si se atuviera y se quedara fijado... mostraría entonces.

miento como rescate. Dicho en otros términos, esto significa su encarnación, poniéndose límite y asumiendo el ser del espacio y del tiempo en su propia manifestación. El espíritu se hace carne e historia, se entrega a la finitud para poder acogerla y rescatarla en su vida infinita. De ahí que el espíritu absoluto ponga *la naturaleza*, como imagen invertida de sí-mismo, y se exponga en la historia, en cuanto elemento o medio de su propia manifestación. Se entrega y enajena así en el tiempo, se sacrifica a sí mismo, pues «lo negativo es lo negativo de sí mismo» (433/919).

> Este devenir expone un parsimonioso movimiento y sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales se halla dotada de toda la riqueza íntegra del espíritu, y se mueve con tanta parsimonia precisamente porque el sí-mismo ha de penetrar y digerir toda esta riqueza de su substancia. En tanto que su plenitud (*Vollendung*) consiste en *saber* perfectamente lo que *él es*, su substancia, este saber es su *ir dentro de sí* (*sein Insichgehen*) en el que abandona su existencia y entrega su figura al *recuerdo* (*Erinnerung*) y la interiorización (*Phä.* 433/919).

Su encarnación y mundanización por medio del trabajo de la cultura (*Bildung*) es conjuntamente la espiritualización del mundo, de modo que cada figura de su existencia, al sucumbir, prepara la consecutiva, en una cota cada vez más alta, y entre todas, componen su reino espiritual como una totalidad de sentido. La experiencia de la negatividad en la noche, donde todo contenido se hunde y des-aparece, se trueca en la forma luminosa del nuevo día. «Esta metamorfosis —comenta Scheier— del contenido en la forma, de la substancia en el sujeto, es su absoluta reflexión en sí, su ir dentro de sí (*das Insichgehen*), en el cual entrega su figura al recuerdo» (Scheier, AK 700). Dicho en términos hegelianos: «Pero el *re-cuerdo* (*Er-innerung*), en cuanto interiorización (*Innerung*), ha preservado esa experiencia y es lo interior y la forma, de hecho, superior de la substancia» (*ibid.*). Señalaba al comienzo la anotación de Ralf Beuthan de que el recuerdo consuma la experiencia, a modo de una reflexión performativa que trae a la luz, retrospectivamente (*Rückwendung*), las condiciones del aparecer del absoluto de las que se ha partido, y las reconoce cumplidas en su verdad[32]. Su pre-

32. «La reflexión rememorante (*erinnernde*) está ante todo determinada en cuanto viraje (*Rückwendung*) hacia las condiciones dadas del aparecer (*erscheinen*) de la absoluta reflexión del espíritu [del espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu]. En cuanto tal es una reflexión condicionada. Con ello viene a expresarse el pensamiento central hegeliano de la *inmanencia histórica del fundamento* (*geschichtlichen Immanenz des Grundes*). Pues el fundamento reflexivo no es antes o fuera de sus condiciones [...] Los aspectos esbozados de la reflexión rememorante —la *inmanencia histórica*, el *carácter performativo* y la *perfectibilidad*— constituyen, tomados en su conjunto, un concepto de experiencia, que, en realidad, es presumiblemente más provocador y asombroso [...] Con ello Hegel toma la

sencia a sí es, pues, la memoria viva, que conserva lo sido en el tiempo, en continua re-creación de sí. El re-cuerdo es la absoluta re-flexión, que actualiza lo sido (*das Gewesene*) en la actividad (*Tätigkeit*) de la esencia (*Wesen*) absoluta. Y esta actividad es la fuerza negativa, asimiladora y productora, del *concepto* (*Begriff*). Hegel unifica así las llamadas potencias superiores del alma —memoria, entendimiento y voluntad— en la obra del *concebir*, el acto supremo de la libertad, capaz de asumir y redimir la necesidad interna de su acontecer en el tiempo. «Su meta es la revelación de la profundidad (*die Offenbarung der Tiefe*), y esta es el *concepto absoluto*» (433/921). Retomando la expresión joánica del Prólogo, como oportunamente recuerda F. Duque, la profundidad del mundo se revela en el *Lógos de la Vida*, que es también por ello la unidad de substancia y sujeto (EC 556). La eternidad no es un rapto del tiempo, sino su profundo latido interior, la pulsación de la sangre de la vida absoluta o infinita en la memoria viva del saber, que se sabe a sí mismo. En esta cúspide, donde se revela y conserva lo profundidad de la substancia en su *sentido*, el espíritu libre es la Ciencia. Como precisa P. Stekeler, «el saber por la Ciencia en cuanto espíritu absoluto en el modo del nosotros (*Wir-Modus*), es el yo consciente de sí mismo. Al mismo tiempo es la participación en el nosotros, que *establece* las formas y normas del ser personal y del actuar, lo verdadero y lo bueno, como perfectas, las *desarrolla* y las *media* en la cultura» (DK II, 988). La esencia (*Wesen*) absoluta no es, pues, un reino separado y trascendente, sino la presencia a sí que guarda y preserva en la historia su haber sido (*Ge-wesen*), como fundamento (*Grund*) de su ser y subsistir. El tiempo histórico y el otro tiempo del *saber apareciente*, de consuno —precisa Hegel— «forman el re-cuerdo (*Er-innerung*) y el Gólgota (*die Schädelstätte*) del espíritu absoluto» (434/921 corr.). No es extraño que Hegel recurra en este punto a una imagen religiosa, puesto que habla de la ofrenda sacrificial de lo absoluto en el tiempo, la «muerte de Dios», como el acontecimiento decisivo del sentido de la historia[33], en que se inspira su propio planteamiento secularista. Para la teología, la muerte de Cristo es el acontecimiento decisivo, un *hapax* —de una vez por todas o para siempre—, pues introduce, con la reconciliación de Dios con el hombre, un sentido plenario que rescata todo sin/sentido y errancia. Traspuesta la imagen al orden de la eticidad histórica del perdón y la reconciliación, expresa la nueva plenitud de sentido en

experiencia en significación singular en cuanto condición de acceso (*Zugangsbedingung*) a un saber absoluto y es finalmente incluso expresión de este saber» (HE 92-93 y 94).

33. Alexis Philonenko ha subrayado esta imagen del «Gólgota del espíritu absoluto» como muerte afrentosa de Cristo, a causa del mal radical, para su liberación: «He aquí por qué, por otra parte, la *Menschwerdung* es la última alienación, de la que toma nacimiento la resurrección, como hecho único de la dogmática y apoteosis del Lógos» (CPh 275).

el sacrificio y la cesión (*Entlassung*) o entrega mutua de las autoconciencias, que, al reconocer-se y perdonar-se, se com-penetran en el espíritu común. Es la eticidad democrática, que conjunta liberalismo con republicanismo. «Esta es la realidad efectiva, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual él sería lo solitario sin vida» (*ibid.*). Aquí la muerte de Dios adquiere un tono muy distinto al humanista/reduccionista de Feuerbach y el nihilista de Nietzsche. Un acento de la mística teutónica resuena inequívocamente en este monismo histórico/especulativo. El propio Hegel recurre a un texto poético de J. Fr. Schiller para refrendar su pensamiento:

> Del cáliz de este reino de los espíritus
> le rebosa la espuma de su infinitud.

El cáliz pertenece tanto a la celebración cúltica como a la otra celebración de la vida. En el cáliz se escancia el vino de la ofrenda religiosa y el del *convivium* en amistad. El símbolo vino/sangre no es solo eucarístico, sino heroico y civil. En la historia personal como en la civil y pública, libamos con la sangre de los que han hecho perdurar y ennoblecer la vida. Bebemos y brindamos en honor de los dioses y de los héroes y actualizamos su memoria viva en un presente abierto e inagotable. La infinitud del espíritu, aquí y ahora, el «de una vez para siempre» de su manifestación, rebosa de este cáliz que guarda la memoria de lo esencial, lo que per-dura en el tiempo y salva al tiempo y la historia en su sentido. Implícitamente, esta fe soteriológica intramundana, convertida en la forma del saber absoluto, inspira la *Pneumatología* de Hegel.

7. *Coda en «tiempo de necesidad»*

¿Qué decir al término de esta heroica odisea de la razón, en un tiempo como el nuestro de «extrema indigencia»? Las grandes cumbres son propicias al éxtasis, y para evitarlo, quisiera sugerir algunos interrogantes. La gran obra de Hegel es una metafísica consumada y de ahí que represente el cierre del discurso metafísico de Occidente, que no tiene por qué coincidir con el de la filosofía. Metafísico es el pre-supuesto de la unidad inmediata de ser y pensar, donde anida la negatividad productiva, que hace emerger la totalidad de las figuras de conciencia y de sus correspondientes determinidades categoriales. No es de extrañar, pues, que el sistema de la razón, como mundanización del espíritu, verifique en su síntesis final lo que había sido pre-supuesto de antemano. El escepticismo crítico de hoy desconfía de los grandes sistemas metafísicos,

y por tanto pone en cuestión la presupuesta unidad de ser y pensar y la clave teleológica de su desarrollo[34]. Yendo por detrás de la metafísica, socavando su suelo, la cuestión decisiva es cómo el hombre es concernido por la pregunta por el ser, o cómo se da y acontece esta apertura o brecha con que la existencia finita se abre a la trascendencia. Lejos de que la existencia del hombre esté implantada en lo infinito, hoy sentimos la penuria de un exilio, que nos tiene en un afuera radical, donde no es posible hacer morada.

El segundo presupuesto hegeliano es teológico-político, por su concepción de la historia humana como el relato de la alienación de Dios en lo finito y reconciliación con el hombre, y, al cabo, consigo mismo, en un proceso que abre el ámbito de la libertad hacia su propia autorrealización en el mundo. Hoy en día, puesto que la filosofía es «concebir el presente», estamos lejos de poder reconocer esta reconciliación. El sentido racional, esto es, universal y cosmopolita de la filosofía de la historia de Hegel se encuentra hoy en la en-cru-cijada de una historia global de carácter tecno- y macroeconómico y la áspera confrontación de culturas y de pueblos, que por no encontrar vías de entendimiento se enrocan en rencorosos nacionalismos. La época de la abierta comunicación en la aldea global nos deja el testimonio de una creciente incomunicación en las formas de vida. En cuanto al modelo criptoteológico hegeliano, es obvio que vivimos en una época de ateísmo práctico en que ha desaparecido incluso la memoria de la ausencia de lo divino —quizás la más profunda noche oscura de la historia—, y allí donde aún pervive algún resto de esta memoria es en la forma de un Dios sufriente —el extraño o extranjero absoluto, *fremd*— solo recognoscible en aquello y aquellos que quedan fuera y excluidos de la historia: el emigrante, el refugiado, el explotado, sacrificados en ella en los altares de los viejos dioses o *daímones*: la prepotencia, el dinero, la eficacia, la sangre y el suelo, que se han adueñado de la existencia humana. Hegel creía que toda la negatividad de la historia, con sus errores y desastres, a través de dolorosas crisis de experiencia, podía ser absorbida y redimida en un acto de autorreflexión racional, que le confiera su sentido. ¡Cuánta noche aún tiene que anunciar el centinela y qué extrema vigilia nos exige! Dudo de que el pensamiento de Hegel sea capaz de inspirar una praxis escatológica liberadora, como sostiene M. Theunissen. Para nosotros, hombres de hoy, las víctimas de la historia no son justificables ni redimibles por ningún proyecto sedicente racional, sino que demandan una justicia regeneradora en una razón com-pasiva y com(b)activa, que no acierta

34. Otto Pöggeler no deja de advertir también la interna aporética de la obra, en referencia a su teleología: «La *Fenomenología* trabaja todavía en la resolución de problemas metafísicos e incurre con ello en insolubles dificultades» (SL 143).

a redimir esta humanidad doliente e impotente en su dolor. La idea del reconocimiento en la eticidad —sin duda, la mejor herencia hegeliana, que completa e institucionaliza la ética del respeto—, apenas avanza en la democratización de las condiciones reales de la vida en la convivencia, y, desde luego, es impotente si no se la completa con una ética de responsabilidad solidaria contra el mal que se sufre, por mor del bien integral que reclama imperiosamente el presente.

«Si para los dioses llegamos demasiado tarde —dice Heidegger remedando un *dictum* de Hölderlin en su elegía «Pan y vino»—, llegamos demasiado pronto para el ser (*Seyn*), cuyo poema comenzado es el hombre»[35]. Pero hoy sabemos ya, por desgracia demasiado tarde, de los desacordes, errancias, atrocidades e injusticias, que encierra este poema de lo humano en un siglo de nihilismo líquido y difuso. Un tiempo de indigencia que clama por su herida. «¿Para qué los poetas en tiempo de penuria?», se preguntaba Hölderlin, para responder que pueden rastrear las huellas de los dioses huidos en la noche del mundo. ¿Para qué filósofos, si son incapaces de recrear la huella o la impronta de lo divino racional en el hombre? ¿Para qué la razón si dimite de la esperanza salvadora? La verdad y el bien son para un filósofo irrenunciables. Y esta sí era una profunda convicción hegeliana, a la que no puede ser infiel la filosofía.

> Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de este, esta visión racional es la *reconciliación* con la realidad, que se concede la filosofía (PhR *Vorrede*, VII, 26-27/FD 61).

Pero la cruz sangra en el corazón, y es preciso —así piensa el mejor Hegel— asumir y soportar todo el dolor y la desesperación de la noche del mundo para transformarlos en razón. ¿Se basta para esto el *mero* hombre?... ¿Y qué decir de los delirios del «superhombre», que niegan el «intrahombre»?...

35. *Aus der Erfahrung des Denkens*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 7.

BIBLIOGRAFÍA[1]

1. *Obras de Hegel*[2]

La edición de referencia es *Werke in zwanzig Bänden*, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Fráncfort M., 1971, conocida como *Theorie Werkausgabe* (TWA, seguido del volumen), con la siguiente distribución:

Äst.	*Vorlesungen über die Ästhetik*, TWA XIII, XIV y XV.
EB	*Berliner Schriften (1818-1831)*, TWA XI.
Enz.	*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, TWA VIII, IX y X.
Fr. Schr.	*Frühe Schriften*, TWA I.
GPh	*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, TWA XVIII, XIX y XX.
GW	*Glauben und Wissen*, TWA II.
J. Schr.	*Jenaer Schriften (1801-1807)*, TWA II.
Nr. Schr.	*Nürnberger und Heidelberger Schriften*, TWA IV.
Phä.	*Phänomenologie des Geistes* (solo esta obra no se cita por TWA, sino por la edición bilingüe de A. Gómez Ramos, Abada/UAM, Madrid, 2010).
PhG	*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, TWA XII.
PhR	*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, TWA VII.
VPhR	*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, TWA XVI y XVII.
WL	*Wissenschaft der Logik*, TWA V y VI.

1. Una bibliografía sobre Hegel es prácticamente inabarcable. Relaciono únicamente las obras, con sus respectivas ediciones, que he podido consultar en mi trabajo. Solo se ofrece la sigla o abreviatura de los libros o artículos que se citan más de una vez.
2. Ordenadas por sigla o abreviatura.

2. *Traducciones españolas citadas*[3]

CL *Ciencia de la Lógica*, ed. de Félix Duque, Abada/UAM, Madrid, 2011.

CR *El concepto de religión*, ed., introd. y trad. de A. Ginzo, FCE, México, 1981.

Dif. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, ed., introd. y trad. de M.ª C. Paredes, Tecnos, Madrid, 1990.

DN *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*, introd. y trad. de Dalmacio Negro, Aguilar, Madrid, 1979.

EF *Relación del escepticismo con la filosofía*, ed., introd. y trad. de M.ª C. Paredes, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

Enc. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ed., introd. y trad. de R. Valls, Alianza, Madrid, 1997.

ER *Escritos sobre religión*, ed., introd. y trad. de Gabriel Amengual, Sígueme, Salamanca, 2013.

Est. *Filosofía del arte o Estética*, ed., introd. y trad. de D. Hernández, Abada, Madrid, 2006.

FD *Principios de la Filosofía del Derecho*, ed. y trad. de J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999.

FH *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, ed. y trad. de J. Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1953, 2 vols.

FR *Filosofía real*, ed. y trad. de J. M.ª Ripalda, FCE, México, 2008.

FS *Fe y saber*, ed. y trad. de V. Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

HF *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. y trad. de C. Frost, FCE, México, 1955, 3 vols.

JH *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, ed. y trad. de J. M.ª Ripalda, FCE, México, 2014.

LE *Lecciones sobre la estética*, Jorge A. Mestas, Madrid, 2003.

LFR *Lecciones sobre filosofía de la religión*, ed. y trad. de R. Ferrara, Alianza, Madrid, 1984-1989, 3 vols. [Véase también *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, ed. y trad. de R. Ferrara, Trotta, Madrid, 2018].

PED *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, ed. de G. Amengual, Sígueme, Salamanca, 2014.

RH *La razón en la historia*, trad. de C. A. Gómez, Seminarios y Ediciones, Madrid, 1972.

SE *El sistema de la eticidad*, ed. de Dalmacio Negro, Editora Nacional, Madrid, 1982.

3. Ordenadas por sigla o abreviatura.

3. *Clásicos del pensamiento*

ARISTÓTELES

Metaphysics, ed. de W. D. Ross, Clarendon, Oxford, 1924, 2 vols.

Metafísica, ed. y trad. de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1994.

Física, ed. bilingüe de José Luis Calvo, CSIC, Madrid, 1996.

De anima, ed. de W. D. Ross, Clarendon, Oxford, 1959.

Acerca del alma, ed. de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1978.

Ética a Nicómaco, ed. bilingüe de J. Marías y M. Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1960.

CUSA, NICOLÁS DE

La caza de la sabiduría, trad. e introd. de Mariano Álvarez, Sígueme, Salamanca, 2014.

DESCARTES, RENÉ

Regulae ad directionem ingenii, en *Œuvres et Lettres*, ed. de A. Bridoux, Gallimard, París, 1953.

Meditation troisième, en *Œuvres et Lettres*, cit.

Discours de la Méthode, en *Oeuvres et Lettres* (DM).

DIDEROT, DENIS DE

Le neveu de Rameau, en *Œuvres de Diderot*, ed. de A. Billy, La Pléiade, Gallimard, París, 1951 (NR).

DILTHEY, WILHELM

Hombre y mundo en los siglos XVI *y* XVII, FCE, México, 1947.

Teoría de la concepción del mundo, trad. de Eugenio Imaz, FCE, México, 1954 (TCM).

GRACIÁN, BALTASAR

Obras Completas, ed. de L. Sánchez Laflla, introd. de A. Egido, Espasa-Calpe, Madrid, 2001.

FEUERBACH, LUDWIG

Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, en *Gesammelte Werke*, ed. de W. Schuffenhauer, Akademie, Berlín, 1970, vol. IX.

Kleinere Schriften, Akademie, Berlín, 1970, vol. II (*Kl. Schr.*).

FICHTE, J. G.

Ausgewählte Werke in sechs Bänden, WBG, Darmstadt, 1962.

Das System der Sittenlehre, WBG, Darmstadt, 1962 (SS).

Los caracteres de la edad contemporánea, trad. de Jose Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1976.

Doctrina de la ciencia nova methodo, ed. de J. L. Villacañas y M. Ramos, Natán, Valencia, 1987 (DC).

HEIDEGGER, MARTIN
Sein und Zeit, Niemeyer, Halle, 1941. *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera C., Trotta, Madrid, [3]2022.
Holzwege, Klostermann, Fráncfort M., 1963 (Hw). *Caminos de bosque*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 1997 (CB) (con el mismo orden de paginación que el texto alemán citado).
Schelling y la libertad humana, trad. de A. Rosales, Monte Ávila, Caracas, 1985 (SchL).

HOBBES, THOMAS
Leviathan, ed. de C. C. Macpherson, Penguin. Middlesex, 1968.
Leviatán, trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 1993.

HÖLDERLIN, FRIEDRICH
Werke, Insel, Fráncfort M., 1983, 4 vols.
Hiperión o el eremita en Grecia, trad. de J. Munárriz, Hiperión, Madrid, 2000.
Poesía completa, ed. bilingüe de Federico Gorbea, Río Nuevo, Barcelona, 1984.
Antología poética, ed. bilingüe, trad. e introd. de F. Bermúdez, Cátedra, Madrid, 2002.

HUMBOLDT, WILHELM VON
Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano, trad. de A. Agud, Anthropos, Barcelona, 1990.

HUME, DAVID
Tratado de la naturaleza humana, ed. de F. Duque, Editora Nacional, Madrid, 1977.
An essay concerning human understanding, ed. de A. Campbell, Dover, Nueva York, 1959.

HUSSERL, EDMUND
Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, trad. de Otto E. Landfelder, Nova, Buenos Aires, 1959. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2010.

KANT, IMMANUEL
Kritik der reinen Vernunft, vol. III, Akademie, Gruyter, Berlín, 1968, 2.ª ed. (KrV).
Crítica de la razón pura, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1988 (Crp).
Kritik des praktischen Vernunft, vol. V, Akademie (KpV).
Crítica de la razón práctica, trad. de M. García Morente, Ateneo, Buenos Aires, 1951 (Crpr).
Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, vol. IV, Akademie (*Prol.*).
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie IV (GMS).
Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. de M. García Morente, El Ateneo, Buenos Aires, 1951 (FMC).

Kritik der Urteilskraft, Akademie V (KU).
Crítica del Juicio, trad. de M. García Morente, Ateneo, Buenos Aires, 1951 (CJ).
Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Akademie VI (RGV).
La religión dentro de los límites de la mera razón, trad. de F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 1986 (RLR).

KIERKEGAARD, SØREN
Estudios estéticos, trad. de D. Gutiérrez, Guadarrama, Madrid, 1969 (EE).

LEIBNIZ, G. W.
Philosophische Schriften, ed. de C. J. Gerhardt, Olms, Hildesheim, 1960.

LOCKE, JOHN
A treatise of human nature, Penguin, Baltimore, 1969.

MARCO AURELIO
Meditaciones, trad. de R. Bach, Gredos, Madrid, 1977.

MARX, KARL
Frühschriften, ed. de S. W. Landshut, Kröner, Stuttgart, 1968.
Manuscritos de economía y filosofía, trad. de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1969.

MONTESQUIEU
De l'esprit des lois, en *Œuvres Complètes*, Seuil, París, 1964.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ
Obras completas, Taurus/Revista de Occidente, Madrid, 2005.

PASCAL, BLAISE
Pensées, en *Œuvres complètes*, ed. de J. Chevalier, Gallimard, París, 1954.

ROUSSEAU, J. J.
Œuvres complètes, Gallimard, París, 1959, 4 vols.

SCHELLING, F. W. J.
System des transcendentalen Idealismus, en *Ausgewählte Werke*, WBG, Darmstadt, 1967.
Sistema del idealismo trascendental, trad. de J. Rivera y V. López, Anthropos, Barcelona, 1988.

SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH
Sobre la religión, trad. de A. Ginzo, Tecnos, Madrid, 1990.

SPINOZA, BARUJ
Opera, ed. de J. Van Vloten y J. P. N. Land, M. Nijhoff, La Haya, 1914.

UNAMUNO, MIGUEL
Obras Completas, Escelicer, Madrid, 1965, 9 vols., espec. el VII, con «Del sentimiento trágico de la vida» (STV).

VIVES, LUIS
Del socorro de los pobres (*De subvencione pauperum*), en *Obras Completas*, trad. de L. Riber, Aguilar, Madrid, 1947.

4. *Comentarios a la* Fenomenología del espíritu

Álvarez Gómez, Mariano, *Experiencia y sistema*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1978 (ES).
Aranda, Cayetano, *Lenguaje y trabajo en el pensamiento de Hegel. Una introducción a la filosofía hegeliana*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1992.
Cubo Ugarte, Óscar, *Actualidad hermenéutica del «saber absoluto»*, Dykinson, Madrid, 2010.
Duque, Félix, *La era de la crítica*, Akal, Tres Cantos, 1998 (EC).
—, (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Abada/UAM, Madrid, 2010.
Fink, Eugen, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der Phänomenologie des Geistes*, Klostermann, Fráncfort M., 1977 (HPhI). *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del Espíritu*, trad. de I. Ortega, Herder, Barcelona, 2011 (HIF).
Fulda, H. F. y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1973 (MzPh).
Graeser, Andreas, *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Reclam, Stuttgart, 1988 (EzPh).
Heidegger, Martin, *La Fenomenología del espíritu*, trad. de M. Vázquez y K. Wrehde, Alianza, Madrid, 1992 (FEH).
Hyppolite, Jean, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, París, 1946 (GS I y II).
Köhler, D. y O. Pöggeler (eds.), *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Akademie, Berlín, 2006.
Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947 (ILH). *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. de Andrés Alonso Martos, Trotta, Madrid, 2016.
Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier-Montaigne, París, 1968 (SM).
—, *La Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Introduction à une lecture*, Aubier-Montaigne, París, 1979 (PhI).
Loewenberg J., *Hegel's Phenomenology. Dialogues on the Life of Mind*, Open Club, Illinois, 1965 (H'Ph).
Maurer, Reinhart, *Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur Phänomenologie des Geistes*, Kohlhammer, Stuttgart, 1965.

Michaleuski, C. (ed.), *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, Ellipses, París, 2008.

Philonenko, Alexis, *Commentaire de la Phénoménologie de Hegel*, Vrin, París, 2001 (CPh).

—, *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Vrin, París, 2004 (LPh).

Pinkard, Terry, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason* Cambridge University Press, 1994 (SR).

Puntel, L Bruno, *Darstellung, Methode und Struktur. Untesuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bouvier, Bonn, 1973 (DMS).

Scheier, Claus-Artur, *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens*, Alber, Friburgo B., 1980 (AK).

Siep, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2000 (WPh) [*El camino de la Fenomenología*, trad. de C. Emel, Anthropos, Barcelona, 2015 (CF)].

Stekeler, Pirmin, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, vol. I: *Gewissheit und Vernunft*; vol. II: *Geist und Religion*, Meiner, Hamburgo, 2014 (DK).

Stern, Robert, *The Routledge Guidebook to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Routledge, Londres, 2013.

Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu*, Estela, Barcelona, 1971.

Vieweg, K. y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2019.

5. *Artículos sobre la* Fenomenología del espíritu

Aranda, Cayetano, «¿Es religiosa la reconciliación hegeliana?», en M.ª C. Paredes (ed.), *Política y religión en Hegel*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995, pp. 53-66.

Beuthan, Ralf, «Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegiff» (HE), en K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar...*, cit., pp. 79-94.

Bienenstöck, Myrian, «Le concept de la religion dans la Phénoménologie de l'esprit», en C. Michaleuski (ed.), *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, cit., pp. 227-250.

Bourgeois, Bernard, «La religion manifeste» (RM), en C. Michaleuski (ed.), *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, cit., espec. pp. 275-287.

Förster, Eckardt, «Hegels Entdeckungsreisen», en K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar...*, cit., pp. 37-57.

Fulda, Hans Friedrich, «Zur Logik der Phänomenologie von 1807» (zLPh), en H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 391-425.

—, «Das ercheinende absolute Wissen» (W), en K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar...*, cit., pp. 601-624.

Gadamer, H. G., «Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins» (DS), en H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 217-242.

Graeser, Andreas, «Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewissheit» (HPG), en D. Köhler y O. Pöggeler (eds.), *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 35-53.

Hagner, Joachim, «Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung» (WD), en D. Köhler y O. Pöggeler (eds.), *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 55-90.

Heidegger, Martin, «Hegels Begriff der Erfahrung» (HBE), en *Holzwege*, Klostermann, Fráncfort M., 1963, pp. 105-192 [hay trad. de H. Cortés y A. Leite, en M. Heidegger, *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1997 pp. 110-189].

Honneth, Axel, «Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewusstsein» (BzA), en K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar...*, cit., pp. 187-204.

Köhler D. y Pöggeler O., «Einführung» (EPh), en Ídd. (eds.), *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 1-34.

Labarrière, Pierre-Jean, «L'esprit se sachant en figure d'esprit ou le savoir conceptualisant», en C. Michaleuski (ed.), *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, cit., pp. 291-300.

Marmasse, Gilles, «Le chemin phénomélogique comme libre auto-critique du savoir» (Ch), en C. Michaleuski (ed.), *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, cit., pp. 43-65.

Marquet, Jean-François, «Le soi et son essence» (SE), en C. Michaleuski (ed.), *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, cit., pp. 89-131.

Menegoti, Francesca, «Die offenbare Religion» (R), en K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar...*, cit., pp. 562-577.

Navarro Cordón, J. M., «Sentido de la Fenomenología del espíritu como crítica», en *Caminos del pensamiento*, Escolar, Madrid, 2020, pp. 235-282.

Paredes Martín. M.ª C., «Los límites de la razón escéptica» (LRe), en M. Álvarez Gómez y M.ª C. Paredes Martín (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 159-175.

—, «El concepto de infinitud en el joven Hegel»: *Studia hegeliana* I/1 (2015), pp. 123-138.

Pippin, Robert, «¿Eine Logik der Erfahrung? Über Hegels Phänomenologie des Geistes» (LE), en K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar...*, cit, pp. 13-36.

Pöggeler, Otto, «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes» (KPh), en H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 329-390.

—, «Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenoloppgie des Geistes» (SL), en D. Köhler y O. Pöggeler (eds.), *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 131-143.

Ritter, Joahim, «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik», en I. Fetscher (ed.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, cit., pp. 322-351.

Siep, Ludwig, «Die Bewegung des Anerkennens, in der Phänomenologie des Geistes» (BA), en D. Köhler y O. Pöggeler (eds.), *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 109-129.

—, «Anerkennung in der *Phänomenologie des Geistes* und in der praktischen Philosophie der Gegenwart» (APh), en M. Álvarez Gómez y M.ª C. Paredes (eds.), *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*, Universidad de Salamanca, 2010, pp. 43-61.

—, «Moralischer und sittlicher Geist in Hegels Phänomenologie des Geistes», en K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar...*, cit., pp. 415-438.

Simhon, Ari, «Remarque sur la Préface de 1807», en C. Michaleuski (ed.), *Hegel. La Phénoménologie de l'esprit à plusieurs voix*, cit., pp. 21-40.

Theunissen, Michael, «Die Verwirklichung der Vernunft»: *Philosophische Rundschau*, supl. 6, pp. 1-89.

Turró, Salvio, «Elementos fichteanos en la *Fenomenología del espíritu*», en M.ª C. Paredes y M. Álvarez (eds.), *Liberación y constitución del espíritu...*, cit., pp. 125-132.

Valls, Ramón, «Libertad política: interacción de libertades», en M. Álvarez Gómez y M.ª C. Paredes Martín (eds.), *Razón, libertad y Estado en Hegel*, cit., pp. 215-226.

—, «Religión en la filosofía de Hegel», en Manuel Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 207-237.

Vieweg, Klaus, «Die Religion und absolutes Wissen. Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff» (RW), en K. Vieweg y W. Welsch (eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar...*, cit., pp. 581-600.

Westphal, Merold, «Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung» (PhW), en H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 83-105.

Wiehl, Reiner, «Über den Sinn der sinnlichen Gewissheit in Hegels *Phänomenologie des Geistes*» (SG), en I. Fetscher (ed.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, cit., pp. 35-72.

Wieland, Wolfgang, «Hegels Dialektik der sinnlichen Gewissheit» (DsG), en H. F. Fulda y D. Henrich (eds.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, cit., pp. 67-82.

6. *Estudios hegelianos*

Adorno, Theodor, *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus, Madrid, 1969.
Amengual, Gabriel, *La moral como derecho*, Trotta, Madrid, 2001.
—, *La libertad en su realización. La filosofía del derecho en Hegel*, Comares, Granada, 2021.
— (ed.), *Hegel*, Comares, Granada, 2015.
Bloch, Ernst, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1962 (S-O).
Boey, C., *L'aliénation dans la Phénoménologie de l'esprit*, Desclée de Brouwer, París, 1970.
Bourgeois, Bernard, *Le droit naturel de Hegel*,Vrin, París, 1986 (DNH).
—, *Études hégéliennes: raison et décision*, PUF, París, 1986.
—, *La raison moderne et le droit politique*, Vrin, París, 2000.
Capelle, Albert, *Hegel et la religion*, Éditons Universitaires, París, 1964, 2 vols.
Cerezo Galán, Pedro, *Hegel y el reino del espíritu*, EUG, Granada, 2018.
D'Hondt, Jacques, *Hegel en son temps*, Éditions sociales, París, 1968.
—, *Hegel secret: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, PUF, París, 1976.
Duque, Félix, *Hegel, la especulación de la indigencia*, Granica, Barcelona, 1990 (HEI).
—, «Acceso al reino de las sombras», estudio preliminar (EpL) a su ed. y trad. de la *Ciencia de la Lógica*, Abada, Madrid, 2015, 2 vols., I, pp. 13-175.
Escohotado, Antonio, *La conciencia infeliz*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.
Espinoza, R., J. E. Fernández y A. Toscano (eds.), *Hegel hoy. El pensador de las contradicciones del presente*, Herder, Barcelona, 2020.
Fetscher, Iring, *Hegels Lehre vom Menschen*, Frommann, Stuttgart, 1970.
Fetscher, Iring (ed.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, WBG, Darmstadt, 1973 (HSF).
Findlay, John N., *Reexamen de Hegel*, trad. de J. C. García Borrón, Grijalbo, Barcelona, 1969.
Fink, Eugen, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Alber, Friburgo B., 1977 (SuM).
Fulda, F., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Fráncfort M., 1965.
Gadamer, Georg, *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Mohr, Tubinga, 1971 [hay trad. de M. Garrido, *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1980 (DH)].
Garaudy, Roger, *Dieu est mort*, PUF, París, 1962.
Gouliane, C. I., *Hegel ou la philosophie de la crise*, Payot, París, 1970.
Halbig, Ch., M. Quante y L. Siep (eds.), *Hegels Erbe*, Suhrkamp, Fráncfort M., 2004.
Hartmann, Nicolai, *La filosofía del idealismo alemán*, trad. de Emilio Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1960.
Henrich, Dieter, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1971 (HK).

Hyppolite, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, Marcel Rivière, París, 1955.
—, *Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel*, PUF, París, 1961 (LE).
Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Du Cerf, París, 2002 (LR).
Izuzquiza, Ignacio, *Hegel o la rebelión contra el límite*, Universidad de Zaragoza, 1990.
Kaufmann, Walter, *Hegel*, trad. de V. Sánchez de Zavala, Alianza, Madrid, 1968.
Küng, Hans, *La encarnación de Dios*, trad. de Rufino Gimeno, Herder, Barcelona, 1974 (ED).
Lebrun, Gérard, *La patience du concept. Essai sur le Discours hégélien*, Gallimard, París, 1972 (PC).
Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trad. de M. Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1970.
Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, trad. de Manuel Sacristán, Martínez Roca, Barcelona, 1970 (OH).
Martín Gómez, Manuel, *La filosofía del joven Hegel*, Thémata, Sevilla, 1991.
Nancy, Jean-Luc, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, trad. de J. M. Garrido, Arena, Madrid, 2005.
Pinkard, Terry, *Hegel, una biografía*, trad. de C. García-Trevijano, Acento, Madrid, 2001 (HB).
Pippin, Robert B., *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-consciousness*, Cambridge University Press, 1999 (HI).
—, *Hegel's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 2009 (H'pPh).
—, «Idealismo y antiidealismo en el pensamiento europeo moderno», en R. Espinoza, J. E. Fernández y A. Toscano (eds.), *Hegel hoy*, cit., pp. 17-38.
Pöggeler, Otto, *Hegels Kritik der Romantik*, Fink, Múnich, 1999.
Quelquejeu, B., *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Seuil, París, 1972 (VPh).
Ripalda, José M.ª, *La nación dividida*, FCE, México, 1978.
—, *Comentario a la Filosofía del espíritu de Hegel*, FCE, México, 1993.
Rotenstreich, Nathan, *From substance to subject*, M. Nijhoff, La Haya, 1974.
Siep, Ludwig, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Alber, Friburgo B., 1979 (AP).
Simon, Josef, *El problema del lenguaje en Hegel*, Taurus, Madrid, 1982 (PLH).
Soll, Ivan, *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago University Press, 1969.
Taylor, Charles, *Hegel*, Anthropos, Barcelona, 2010.
Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Gruyter, Berlín, 1970 (HLG).
—, *Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs*, Horstmann, Fráncfort M., 1978 (BR).
—, *Sein und Schein, Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Fráncfort M., 1980.
Turró, Salvi, *Fichte: de la consciencia al absoluto*, Unisalle, Bogotá, 2019.
VV. AA., En torno a Hegel, Servicio de Publicaciones, Universidad de Granada, 1974.
Wahl, Jean, *Le malheur de la conscience dans la Philosophie de Hegel*, PUF, París, 1951 (MC).

Wildt, Andreas, *Autonomie und Anerkennung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982 (AA).
Wohlfart, Günter, *Der spekulative Satz*, Gruyter, Berlín, 1981 (SS).

7. *Estudios históricos diversos*

Aubenque, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristotle*, PUF, París, 1962.
Belaval, Yvon, *Leibniz critique de Descartes*, Gallimard, París, 1960.
Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza, Madrid, 1996.
Blumenberg, *La legitimiación de la edad moderna*, trad. de Pedro Madrigal, Pre-Textos, Valencia, 2008.
Bourgois, Bernard, *L'idealisme de Fichte*, PUF, París, 1968.
Burckhardt, Jacobo, *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. de J. A. Rubio, Escelicer, Madrid, 1941 (CR).
Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, FCE, México, 1971.
De Paz, Alfredo, *La revolución romántica. Poéticas, estéticas, ideologías*, trad. de M. García Lozano, Tecnos, Madrid, 1986.
Dodds, E. R, *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Cristiandad, Madrid, 1975.
—, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1980.
Fraijó, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Trotta, Madrid, [5]2013.
Frank, Manfred, *El dios venidero. Lecciones sobre la Nueva Mitología*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Serbal, Barcelona, 1994.
Gadamer H. G., *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 1993 (VM).
Gauchet, Marcel, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, trad. de Esteban Molina, Trotta/Universidad de Granada, Madrid, 2005.
Gómez Caffarena, José, *El enigma y el misterio*, Trotta, Madrid, 2007.
Hermans, Stefan, *El silencio de la tragedia*, trad. de Julio Grande, Pre-Textos, Valencia, 2009 (ST).
Honneth, Axel, *El derecho de la libertad*, trad. de G. Calderón, Katz, Madrid/Buenos Aires, 2014 (DL).
Krüger, Joachim, *Teología e Ilustración*, trad. de Guillermo del Castillo, Alfa, Buenos Aires, 1976.
Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo* XIX. *Marx y Kierkegaard*, trad. de Emilio Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
Maravall, Antonio, *La cultura del Barroco*, Ariel, Barcelona, 1990.
Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945.
—, *Sens et non-sens*, Nagel, París, 1966.
—, *La structure du comportement*, PUF, París, 1967.
Moltmann, Jürgen, *Trinidad y reino de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1983 (TRD).

Mommsen, Theodor, *Historia de Roma*, trad. de A. García Moreno, RBA, Barcelona, 2006.

Otto, R., *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios*, trad. de Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1925.

Pikaza, Xabier, *Dios como espíritu y persona. Razón humana y misterio trinitario*, Koinonía, Salamanca, 1989.

Reiner, Hans, *Vieja y nueva ética*, trad. de L. García San Miguel, Revista de Occidente, Madrid, 1964.

Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, Seuil, París [hay trad. de Agustín Neira, *Tiempo y narración*, Cristiandad, Madrid, 1987, 3 vols.].

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell, Oxford, 1980.

Zambrano, María, *La confesión, género literario*, Mondadori, Madrid, 1998.

ÍNDICE GENERAL

La cultura filosófica hispánica no disponía de un Comentario propio de la *Fenomenología del espíritu* de G. W. F. Hegel en lengua española, salvo traducciones de algunos comentarios acreditados y ensayos diversos sobre el tema. De ahí la novedad e importancia de este Comentario integral, ceñido al texto hegeliano, ajustado estrictamente a sus nudos aporéticos y trances dialécticos, paciente en la comprensión, moroso en la andadura y minucioso en los análisis a lo largo de este camino «real» del pensamiento de la metafísica.

En él se lleva a cabo una triple contextualización del texto de la *Fenomenología*: primero, con el conjunto de la obra hegeliana, en una doble mirada cruzada, retrospectiva y prospectivamente; luego, dentro de la gran tradición de la metafísica de Occidente, convocada aquí en su totalidad, desde su inicio en Grecia, su flexión en la modernidad cartesiana, spinozista y leibniziana, y su maduración final en la filosofía trascendental; y, finalmente, en confrontación con los pensadores cimeros de su época, Fichte, Schelling, Hölderlin, por solo citar a los más señeros.

Por lo demás, el autor se mantiene, a lo largo del camino, en diálogo con los más acreditados intérpretes de la *Fenomenología*. El Comentario no solo pretende alcance filosófico, sino histórico-cultural, resaltando las grandes obras literarias que se reflejan en el texto hegeliano, así como su pensamiento jurídico-político. El camino es largo y sinuoso, pero se alcanza en él la luz cenital de Occidente, a punto de entrar ya en su radiante ocaso.

Pedro Cerezo Galán

Catedrático emérito de Filosofía moderna y contemporánea en la Sección de Filosofía de la Universidad de Granada desde su fundación por obra suya, en 1974. Se doctoró en Filosofía en la Universidad Complutense y amplió estudios en Alemania, como becario de la Fundación Alexander von Humboldt, junto a H. G. Gadamer y Dieter Henrich, dos ilustres hegelianos. Dentro de la filosofía moderna, se ha ocupado en numerosos ensayos con Spinoza, Hobbes, Kant, Leibniz y Hegel, a quien ha dedicado su anterior obra *Hegel y el reino del espíritu* (EUG, 2018).

En una segunda línea de investigación, ha llevado a cabo una reconstrucción hermenéutica de diversas líneas del pensamiento hispánico, en conexión con las corrientes europeas de pensamiento, con el fin de asentar una sólida tradición filosófica en España. Fruto de tales esfuerzos son, entre otras, obras como *Las máscaras de lo trágico. Filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (Trotta, 1996), *El mal del siglo* (2003), *José Ortega y Gasset y la razón práctica* (2010), *Claves y figuras del pensamiento hispánico* (2013), *El héroe de luto. Ensayos sobre el pensamiento de Baltasar Gracián* (2015), *El Quijote y la aventura de la libertad* (2016). Desde su ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (en 1997) se ha venido ocupando del pensamiento ético-político, publicando dos libros sobre esta temática: *Ética pública: éthos civil* (2010) y *El diálogo, la razón civil* (2020), y ha dirigido la edición del volumen colectivo *Democracia y virtudes públicas* (2005).